

*Ernst Feil*

## Die Theologie der Revolution

Eine zweiseitige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung

„Die Kirchen haben sich allzu oft an den Status quo gehalten und Veränderungen abgelehnt und sich ihnen widersetzt. Manchmal haben sie ganz einfach der Versuchung nachgegeben, die alten sozialen Strukturen, in denen sie ein bequemes Zuhause gefunden hatten, zu pflegen, und haben es dabei versäumt, die Forderungen der Gegenwart und Zukunft zu sehen. Manchmal waren sie dem theologischen Irrtum verfallen, bestehende Strukturen mit einer ewigen göttlichen Ordnung zu identifizieren, und übersahen so den dynamischen Charakter Gottes, wie er in der Schrift offenbart wird.“

Dieser Text der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ in Genf vom 12. bis 26. 7. 1966<sup>1</sup> dürfte paradigmatisch sein für die Debatte dieser Konferenz. Unter Berufung auf den dynamischen Charakter Gottes wird der Traditionalismus der Kirchen, ihre Gewöhnung an bestehende Verhältnisse und die damit gegebene Legitimation dieser Verhältnisse durch die Kirchen scharf zurückgewiesen und ein entschiedenes Engagement der Kirchen für die Fragen der Gegenwart und Zukunft gefordert. Dieses in Genf heftig umstrittene Plädoyer hat in kurzer Zeit eine intensive Diskussion ausgelöst, die unter dem Stichwort „Theologie der Revolution“ weithin Aufsehen erregt hat. Sie verlief auf so verschiedenen Ebenen und wurde mit qualitativ so unterschiedlichen Argumenten geführt, daß es schon sehr schnell nötig wurde, sich vor dem Verdacht der Modetorheit und des Geredes zu schützen, wollte man zu ihr Stellung nehmen<sup>2</sup>. Die große Resonanz darf aber wohl als Indiz dafür gewertet werden, daß in ihr über das Modische hinaus tiefer liegende Fragen angerührt werden. Nur so dürfte auch die meist sehr emotional gefärbte Faszination oder Ablehnung dieser „Theologie“ zu verstehen sein.

Die Theologie der Revolution sucht sich der Herausforderung durch die gegenwärtige Weltsituation zu stellen. Wollte man diese Stellungnahme zur Welt schon als Argument gegen sie ansehen, würde man der Gefahr erliegen, eine „weltlose“ Theologie zu entwerfen; man würde damit übersehen, daß auch eine theologische Distanzierung von der Welt eine, wenn auch negative, Stellungnahme zur Welt impliziert. Eine

<sup>1</sup> Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Stuttgart, Berlin 1967) 167 § 69; vgl. auch in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, hrsg. v. E. Feil und R. Weth (München, Mainz 1969) 295 (zit.: ThR).

<sup>2</sup> R. Weth, „Theologie der Revolution“ im Horizont von Rechtfertigung und Reich, in: ThR 82; H. Assmann, Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, in: ThR 218.

„weltlose“ Theologie kann daher die Theologie der Revolution nicht von vornherein als falsch erweisen. Im Gegenteil, durch ihre Offenheit für die Fragen der Welt erfüllt die Theologie der Revolution ein wesentliches Anliegen des christlichen Glaubens, der ein Glaube in der Welt und – stellvertretend – für die Welt ist.

Indem sich die Theologie der Revolution den Fragen der Welt öffnet, wird sie – im Guten wie im Schlechten – anfällig für die Ambivalenz der „Welt“; indem sie sich auf die Welt einläßt, nimmt sie Teil an der Dunkelheit und Verhangenheit der Geschichte der Welt. Dagegen ist aber keine Theologie gefeit, die sich ihrer Aufgabe ernsthaft stellt. Nicht der Ausweis der „ewigen“, das heißt übergeschichtlichen Wahrheit ist die Aufgabe der Theologie, sondern die Reflexion des christlichen Glaubens in einer geschichtlichen Situation<sup>3</sup>.

Ehe wir nun der Theologie der Revolution des näheren nachgehen, ist der Hintergrund und der Kontext zu skizzieren, von dem her sie entwickelt wurde. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob die Neuzeit als eine von Revolution bestimmte Zeit beschrieben werden muß<sup>4</sup>. Sicher ist in der Neuzeit ein Prozeß in Gang gekommen, der zunehmend mehr als „Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie“<sup>5</sup> in Erscheinung tritt. Er ist von der Überzeugung geleitet, daß der Mensch in der Lage und gezwungen sei, sein Schicksal und die Bewältigung der Welt selbst in die Hand zu nehmen. Diese in der Aufklärung begonnene Emanzipationsbewegung hat zu tiefgreifenden Wandlungen und Erschütterungen geführt. Nach anfänglichen Erfolgen im naturwissenschaftlichen Bereich hat die Autonomiebewegung nach und nach alle Lebens- und Wissensbereiche erfaßt und zu einer nahezu vollständigen Säkularisierung geführt.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieser Vorgang die Kirchen und ihre Theologie vor beträchtliche Schwierigkeiten gestellt hat, denen sie sich bislang kaum gewachsen zeigten. Denn bisher sind vielfältige Versuche zur Bewältigung kritischer Anfragen seitens dieser neuzeitlich säkularisierten Welt mehr oder weniger erfolglos geblieben. Dies gilt nicht nur für die eigens begründete „Apologetik“ besonders auf katholischer Seite, sondern auch für die liberale Theologie insbesondere auf evangelischer Seite; der Rückzug in ein Getto kann ja als Antwort ebensowenig genügen wie die weitgehende Anpassung. Aber auch die neueren Versuche dürften das Problem nicht gemeistert haben; weder die dialektische Theologie Karl Barths noch die Entmythologi-

<sup>3</sup> Vgl. hierzu etwa D. Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits, in: Gesammelte Schriften II (München 1965) 140–158.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. K. Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff (Weimar 1955, Frankfurt 1969); E. Rosenstock-Huussy, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen (Stuttgart, Köln 1951); A. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (Stuttgart, Berlin 1966); R. Kosellek, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie, in: Studium Generale 22 (1969) 825–838.

<sup>5</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (München 1966) 215; Neuausgabe 1970, 356; vgl. dazu W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation: Gesammelte Schriften II (Stuttgart, Göttingen 1960).

sierungsthese Rudolf Bultmanns haben den Konflikt mit der Welt theologisch hinlänglich angenommen, wenn sie unter dem Einfluß Wilhelm Herrmanns die Wirklichkeit, um die es dem Glauben geht, letztlich wohl als weltjenseitig oder als innerlich interpretierten. Schließlich entzog sich die „Gott-ist-tot-Theologie“ dieser Auseinandersetzung; denn durch den Tod Gottes ist der Konflikt von Glaube und Welt eliminiert. Erst die Versuche einer „Theologie der Hoffnung“ als einer gesellschaftsbezogenen Theologie haben in ihren theoretischen Ansätzen dieses Problem in den Vordergrund gestellt<sup>6</sup>. Hier muß auch der Ansatzpunkt der Theologie der Revolution gesehen werden.

An dieser Stelle taucht die Frage auf, die uns zum Kontext dieser Theologie führt, ob nämlich die gegenwärtige Situation tatsächlich revolutionär ist, wie die folgende These besagt: „Wir leben in einer revolutionären Situation. Wir werden in Zukunft Geschichte immer mehr als Revolution erfahren. Wir können die Zukunft des Menschen nur noch revolutionär verantworten.“<sup>7</sup> Diese These dürfte durch eine Analyse der gegenwärtigen Situation kaum verifizierbar bzw. falsifizierbar sein, sondern allein durch den weiteren Verlauf der Geschichte. Doch verschiebt sich die Frage damit nur auf jene andere, ob wir auf eine Revolution hinarbeiten sollen oder nicht. Wie kompliziert die Lage ist, kann ein Hinweis auf Nord- und Südamerika leicht deutlich machen. Abgesehen von den Gegensätzen zwischen beiden Kontinenten bestehen für sie selbst jeweils schärfste soziale und rassische Gegensätze. Gleichwohl bleibt die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Revolution kontrovers, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen; für die Vereinigten Staaten, weil bezweifelt wird, ob in einer hochindustrialisierten Zivilisation eine Totalrevolution „klassischer“ Art überhaupt noch möglich ist<sup>8</sup>, für die lateinamerikanischen Staaten, weil zweifelhaft erscheint, ob eine Revolution schon möglich ist, da es noch keine genügend entwickelte breite Schicht gibt, die einer Revolution zum Sieg verhelfen könnte.

Nach diesen ersten Andeutungen zum Anliegen der Theologie der Revolution, ihren geschichtlichen Voraussetzungen und ihrer von der allgemeinen Revolutionsproblematik bestimmten Schwierigkeiten müssen wir uns unserem Thema zuwenden. Dazu soll zunächst genauer bestimmt werden, was denn eigentlich unter „Theologie der Revolution“ zu verstehen ist (I). In einem zweiten Schritt soll diese Theologie durch vorausgegangene theologische Versuche, die in die gleiche Richtung zielten, näher beleucht-

<sup>6</sup> J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Diskussion zur „politischen Theologie“, hrsg. v. H. Peukert (München, Mainz 1969) 267–301 (zit.: PTh); J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie“ (München, Mainz 1970).

<sup>7</sup> J. Moltmann, Gott in der Revolution, in: ThR 65.

<sup>8</sup> So bes. A. Philip, vgl. A. Rich, Revolution als theologisches Problem, in: ThR 139 f., sowie M. Kohnstamm, Stellungnahme zu dem Vortrag von H. Gollwitzer, in: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968, hrsg. v. E. Wilkens (München 1968) 143–145. Zum Ganzen s. Ch. West, Technologen und Revolutionäre, in: Evangelische Theologie 27 (1967) 664–685 (= Zur „Theologie der Revolution“, hrsg. v. H. Gollwitzer, München 1969); H. E. Tödt, Technische oder soziale Revolution – eine theologische Alternative?, in: T. Rendtorff u. H. E. Tödt, Theologie der Revolution (Frankfurt 1968) 76–98.

tet werden (II). Darauf muß in einer kritischen Analyse das Für und Wider dieser Theologie erwogen werden (III), um in einer abschließenden Überlegung ihre durchaus berechtigte Intention herauszustellen (IV).

## I. Bestimmung der Theologie der Revolution

### 1. Zur begrifflichen Orientierung

Zu Recht wird in der kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution immer wieder festgestellt, sie sei schon wegen der Verwendung unterschiedlicher Revolutionsbegriffe ein sehr uneinheitliches Gebilde.

Nun ist der Begriff „Revolution“, der ursprünglich ein astronomischer Begriff war und den Umlauf der Gestirne bezeichnete<sup>9</sup>, heute – abgesehen von modischer Verwendung – hauptsächlich als politischer, sozialer und als technischer Begriff im Gebrauch: die Rede von „technischer Revolution“ ist uns ebenso geläufig wie die von „sozialer“ bzw. „politischer Revolution“<sup>10</sup>. Man könnte mit *Arthur Rich* als „totale Revolution“ die Verbindung dieser drei Komponenten verstehen, die isoliert jeweils eine partielle Revolution ergeben<sup>11</sup>.

Will man den Begriff Revolution hingegen enger fassen, so dürfte er auf die soziale und politische Komponente einzuschränken sein. Tatsächlich hat sich auf der Genfer Konferenz ja gezeigt, daß zwischen den Vertretern einer sogenannten „technischen Revolution“, das heißt einer an den technischen Voraussetzungen und Möglichkeiten orientierten Konzeption der künftigen Entwicklung der Menschheit – die man doch wohl nur metaphorisch als „revolutionär“ bezeichnen kann – und den Befürwortern einer politisch-sozialen Revolution keine Übereinstimmung erzielt werden konnte; denn die sogenannten „Technologen“ hielten eine politisch-soziale Revolution für unvertretbar.

Angesichts der Geschichte des Revolutionsbegriffs<sup>12</sup> erscheint es angebracht, den Begriff Revolution zu beschränken auf den grundlegenden Wandel im politisch (-sozialen) Bereich, der dann auch ökonomische Konsequenzen nach sich zieht. Aber ein Wandel in der Technik wird noch nicht von selbst und notwendig revolutionäre Konsequenzen im politisch-sozialen Bereich nach sich ziehen, so sehr er ihn auch beeinflusst. Daher dürfte die Einschränkung des Begriffs auch sachlich geboten sein.

<sup>9</sup> M. Lotz, Der Begriff Revolution in der ökonomischen Diskussion, in: ThR 18; in der Enzyklopädie von M. Diderot und J.-L. d'Alembert (Bd. 29, Lausanne 1780, 87 bzw. 113) ist der Revolutionsbegriff vorwiegend als poetischer, geometrischer und astronomischer Begriff behandelt, und noch bei J. de Maistre, Examen de la Philosophie de Bacon II (Paris, Lyon 1836) 276, ist von „revolutions célestes“ die Rede.

<sup>10</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 4 sowie in: ThR 365 f.

<sup>11</sup> A. Rich, Revolution als theologisches Problem, in: ThR 138.

<sup>12</sup> M. Lotz, in: ThR 17–28.

Blickt man unter dieser begrifflichen Vorklärung auf die Theologie der Revolution, so kann man in einer typisierenden Betrachtungsweise zwei Grundformen erkennen.

Die eine Form hält die Revolutionsproblematik für das gegenwärtig *wichtigste Thema der theologischen Ethik*, wodurch natürlich die übrigen theologischen Disziplinen indirekt betroffen werden; denn dieses Thema erfordert Überlegungen, die den Rahmen der Ethik überschreiten, und läßt daher auch exegetische und systematische Überlegungen (ganz abgesehen von soziologischen und politologischen Reflexionen) in den Kontext solcher Theologie der Revolution treten.

Die andere Form geht einen Schritt weiter und versucht, den Begriff Revolution zum *tragenden theologischen Begriff* überhaupt zu machen. Nicht nur, daß die Theologie sich mit der Revolutionsproblematik beschäftigen soll – eine unbestreitbar richtige Forderung –, ist die These der Theologie der Revolution in diesem letzteren Sinn, sondern daß die Theologie in diesem Begriff ihr eigenes Zentralthema angedeutet findet, daß also der geschichtliche Revolutionsbegriff neben anderen Begriffen und besser als sie die Mitte des Glaubens bezeichnet. Diese „systematische“ Form darf als Theologie der Revolution im eigentlichen Sinn gegenüber der sozialetischen Form gelten.

Für diese systematische Theologie der Revolution kann Gottes Heilshandeln am Menschen nicht allein mit Begriffen aus dem Bereich des Juridischen wie etwa „Schuld“, „Gericht“ und „Strafe“ oder aus dem Bereich des Organischen wie z. B. „Absterben“ und „Leben“, sondern als ganzes auch und in besonderer Weise mit dem Begriff „Revolution“ bezeichnet werden: das Tun Gottes wird als revolutionäres Tun angesehen, insofern Gott es ist, der den ganzen Menschen radikal verändert, aber doch so, daß der Mensch an diesem Geschehen beteiligt ist. „Der Revolutionsbegriff kann in diesem Sinn das Zentrum christlicher Theologie decken: die schon jetzt zugesprochene, zugleich aber verheißene universale Verwandlung durch Gott, der die Veränderung der Verhältnisse dieser gegenwärtigen Welt im Gehorsam entspricht.“<sup>13</sup>

Nun ist es nicht einfach festzustellen, wer eine Theologie der Revolution im sozial-ethischen oder im systematischen Sinn vertritt. Denn nicht einmal Richard Shaull, der Promotor der so genannten Theologie, will wenigstens in neueren Stellungnahmen – diese Bezeichnung auf seine Theologie angewandt sehen. Ausdrücklich lehnt er ab, daß er „eine ‚Theologie der Revolution‘ entwickeln möchte – irgendeine Art von systematischer Neu-Interpretation des christlichen Glaubens, die eine revolutionäre Einstellung zum Leben heute rechtfertigen würde und behauptet, daß nur diejenigen dem Glauben treu sind, die revolutionär handeln“<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> R. Weth, „Theologie der Revolution“ im Horizont von Rechtfertigung und Reich, in: ThR 103.

<sup>14</sup> R. Shaull, Glaube als Skandal in einer technokratischen Gesellschaft, in: ThR 32.

## 2. Grundzüge einer Theologie der Revolution

Zur Beschreibung der Theologie der Revolution im eigentlichen Sinn möchten wir uns *Helmut Gollwitzer* anschließen. Er hat die Theologie der Revolution eine Theologie genannt, „die der Situation und der Aufgabe der christlichen Kirche in einem revolutionären Zeitalter entspricht“<sup>15</sup>. Die Christen, die selbst Kinder ihrer Zeit sind, haben eine Botschaft zu bezeugen, die sich an alle Menschen zu allen Zeiten richtet. Daraus folgt, daß die Botschaft in der Sprache einer jeden Zeit verkündigt werden muß. Daher ist die Theologie der Revolution *erstens* „eine Theologie, die die Christen öffnen will für die Erkenntnis des revolutionären Charakters unserer Zeit und für die Veränderungen, die sich daraus für die traditionelle Weise kirchlichen Lebens, Redens und Handelns ergeben“. Sie richtet sich nicht gegen jede Tradition, führt aber wohl einen entschiedenen „Kampf gegen eine Traditionsverhaftung, die die Kirche hemmt in dem heutigen Dienst“. Damit richtet sie sich besonders gegen die Gefahr, die Traditionen für sakrosankt zu halten, was deswegen so naheliegt, weil der christliche Glaube auf die Tradition von Jesus Christus angewiesen ist.

Die Theologie der Revolution ist *zweitens* „eine Theologie, die demgegenüber den revolutionären Charakter der biblischen Botschaft herausarbeiten will“; denn der Gott der Bibel ist ein „Gott der Geschichte“, „der sein Volk von Exodus zu Exodus führt, in die Wandlungen der Geschichte hineinstößt und für diese Wandlungen tüchtig macht“; die neue Wirklichkeit Jesu Christi führt aus alter Wirklichkeit und steht so immer kritisch gegen das Bestehende.

Die Theologie der Revolution ist *drittens* zukunftsgerichtet. „Sie denkt nicht, wie die Theologie der Ordnungen, von Anfang her, sondern eschatologisch auf das Ende, das Reich Gottes hin. Zu dieser Akzentuierung der Eschatologie ist sie angeregt durch den revolutionären Charakter der Zeit, der das Hergebrachte in die Vergangenheit stößt und uns damit zwingt, unsere Gedanken viel mehr als in früheren Zeiten auf die Zukunft zu richten und sie planend vorzubereiten.“

Daher ist die Theologie der Revolution schließlich *viertens* „eine politische Ethik, die die Christen freimachen will zur aktiven Teilnahme an notwendig werdender radikaler Veränderung bisheriger Gesellschaftsordnungen, auch wenn diese gewaltsam vor sich gehen“.

Durch diese Bestimmungen Gollwitzers wird unsere Unterscheidung der zwei Arten der Theologie der Revolution bestätigt. Eine Theologie der Revolution im weiten Sinn wird von Gollwitzer an letzter Stelle genannt, nämlich eine „politische Ethik“, die über die Möglichkeit und Notwendigkeit eines auch revolutionären Engagements des Christen nachdenkt. Indem Gollwitzer aber darüber hinaus die gesamte Theologie als Voraussetzung dieser politischen, revolutionären Ethik mit einbezieht, dürfte er – min-

<sup>15</sup> H. Gollwitzer, Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, in: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt (vgl. Anm. 8), 72 ff.; hier auch die folgenden Zitate.

destens in diesem frühen Text – eine Theologie der Revolution im systematischen Sinn vertreten. Die Botschaft des Neuen Testaments wird – nicht zuletzt auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Verständnisses des Heilshandelns Jahwes an seinem Volk – als revolutionäre Botschaft verstanden, die die alten Ordnungen umstürzt und den Weg freimacht für neue Ordnungen, die in die Richtung des Reichs Gottes (auf Erden) weisen. Das Leitbild dieser Theologie ist Jahwe, der nicht nur ein für allemal sein Volk aus Ägypten geführt hat, sondern von Station zu Station immer neu einen Exodus gebietet, Exodus nicht mehr im räumlichen Sinn als Auszug aus einem Land, sondern im politisch-gesellschaftlichen Sinn des Verlassens einer Lebensform um einer neuen willen, die im Gegensatz zur alten als Verheißung erscheint.

Die Richtung der Veränderung ist das „Reich Gottes“, das freilich nach Gollwitzers späteren Ausführungen keine menschliche Initiative herstellen kann; denn dieses Reich ist „die alle anderen Veränderungen übertreffende Revolution“, „die die Welt aus dem Verderben rettet“ und die „an uns geschehen muß“; eben diese Revolution, „die wir nicht machen, befähigt uns zu der Revolution, die wir zu machen haben“<sup>16</sup>. Im Dienst dieses Reichs Gottes also und nicht aus menschlicher Hybris, die den Turm zu Babel selbständig und selbstmächtig zu bauen versucht, müssen die Christen „der gegenwarts-mobilisierenden Verkündigung des Reichs Gottes“ folgen<sup>17</sup>.

Diese Bestimmungen der Theologie der Revolution finden sich ähnlich bei *Jürgen Moltmann*<sup>18</sup>, auf den ja die nachhaltige Akzentuierung des Zukunftsaspekts in jüngster Zeit zurückgeht, und, wenn auch zurückhaltender, bei *Arthur Rich*<sup>19</sup>, der sich der Tradition des religiösen Sozialismus verbunden weiß. Letzterer spricht allerdings lieber von der Theologie des Revolutionären<sup>20</sup>, um deutlich zu machen, daß „eine legitime, sich im Horizont der Hoffnung entwerfende Theologie des Revolutionären nie zu einer theologischen Rechtfertigung revolutionärer Prozesse in Geschichte und Gegenwart schon als solcher werden (darf)“<sup>21</sup>.

Diese Warnung verdient höchste Beachtung. Denn mindestens von ihrem Ursprung her kann man die Theologie der Revolution nicht immer von dieser Gefahr freisprechen. Doch ehe wir darauf näher eingehen, soll als Resümee der bisherigen Überlegungen hervorgehoben werden, daß entsprechend der eingangs zitierten Feststellung auf der Weltkirchenkonferenz in Genf dies tatsächlich als positives Anliegen der Theologie der Revolution akzeptiert werden muß, daß die Kirchen sich jahrhundertlang viel zu sehr an alten sozialen Strukturen festgehalten haben, die sie nur zu schnell als

<sup>16</sup> H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: ThR 45.

<sup>17</sup> Ebd. 56.

<sup>18</sup> A. a. O. 65–81; vgl. auch ders., Die Revolution der Freiheit, in: Ev. Th. 27 (1967) 595–616 (= Zur Theologie der Revolution, hrsg. v. H. Gollwitzer [München 1969]).

<sup>19</sup> In: ThR 133–158.

<sup>20</sup> Ebd. 144; ebenso möchte P. L. Lehmann, Christliche Theologie in einer Welt der Revolution, in: ThR 174–204, lieber von einer „Theologie für die Revolution“ sprechen (180).

<sup>21</sup> A. Rich, a. a. O. 146; gegen die ideologische Funktion der Theologie vgl. auch H. Gollwitzer, in: ThR 59.

gottgegeben ansahen. Die in dieser Situation entstandene „Theologie der Ordnungen“ hat zweifellos eine sehr gefährliche Konsequenz, nämlich eine faktisch vorhandene Ordnung schon als gottgewollt anzusehen und hinzunehmen. Daher hat die Theologie der Revolution eine selbstkritische Spitze, auf die wohl *Jürgen Moltmann* am deutlichsten aufmerksam gemacht hat<sup>22</sup>. Auf diese zielt auch *Vitalij Borovoj*, einer der drei wichtigsten Referenten in Genf, der die Aufforderung zur Buße mit dem Thema Revolution verbindet: „Die Buße ist ein Aufruf zur Erneuerung, zur Revolution, zum neuen Leben, der sich an jedes Individuum einzeln und an die Gesellschaft als Ganzes richtet. *So ist das Christentum von Natur aus revolutionär.*“<sup>23</sup>

## II. Vorläufer der Theologie der Revolution

Nach dieser Bestimmung der Theologie der Revolution als einer Theologie, die angesichts der gegenwärtigen revolutionären Weltsituation traditionskritisch die revolutionären Aspekte der neutestamentlichen Botschaft herausarbeitet, um auf diesem Fundament eine politische Ethik zu entwickeln, scheint es notwendig, den theologischen Traditionsstrom zu umreißen, der die Theologie der Revolution mitbestimmt hat. Merkwürdigerweise ist er nahezu unbeachtet geblieben im Gegensatz zu zahlreichen Hinweisen auf die konservativen Theologien, gegen die sich die Theologie der Revolution wendet.

Richtig ist, daß die Theologie der Revolution einem aktuellen Anlaß entspringt. Richard Shaull war jahrelang als Theologe in Lateinamerika. Diese Erfahrungen haben ihn bestimmt, seinen theologischen Appell zu formulieren. Aber es gab doch auch theologische Vorbereitungen. Hier ist zunächst *Paul Lehmann* zu nennen, der Lehrer Shaulls, der in seiner Ethik Gottes Königtum in den Vordergrund gestellt hat. Dabei versteht Lehmann dieses Königtum durchaus als politisches, wenn auch nicht unbedingt als revolutionäres Handeln; „God’s political activity“ ist gleichsam Leitmotiv seiner Konzeption<sup>24</sup>.

Die Konzeptionen Lehmanns und Shaulls müssen jedoch in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Zwar blieben erste Anfänge einer theologischen Aufarbeitung der Revolutionsproblematik im Anschluß an die Französische Revolution im

<sup>22</sup> In: ThR 68–70.

<sup>23</sup> V. Borovoj, *Christliche Revolution*, in: *Neues Forum/Dialog* 15 (1968) 306; zugleich beklagt Borovoj: „Die systematische Theologie und die historischen Kirchen waren nie auf Seiten der Revolution, weil sie gefangen waren in der Statik einer für allemal etablierten gesellschaftlichen Ordnung.“ (!) – Auf die Notwendigkeit der Buße weist auch R. Weth, a. a. O. 95, hin.

<sup>24</sup> P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik* (München 1966) bes. 66–93; vgl. dazu kritisch H. E. Tödt, *Revolution als neue sozialetische Konzeption*, in: T. Rendtorff – H. E. Tödt, *Theologie der Revolution*, a. a. O. 26 f.; gegen Tödt, der Lehmann unrevolutionär versteht, interpretiert Shaull Lehmanns Position revolutionär, vgl. *Revolution in theologischer Perspektive*, ebd. 125 ff.



ganzen gesehen unwirksam. Die Bemühungen eines *Hugo Lamennais* (1782–1854), *Philippe Buchez* (1796–1865) und *Jean B. Lacordaire* (1802–1861) konnten sich nicht durchsetzen; ihre Versuche, so etwas wie eine Theologie der Revolution zu entwickeln – für Buchez sind „Christentum und Revolution eins, und das einzige Unrecht der Kirche ist, nicht revolutionär zu sein“<sup>25</sup> –, wurden vom französischen Traditionalismus erstickt<sup>26</sup>. Dies ist trotz aller theologischen Mängel dieser Versuche zu bedauern. Aber das Erschrecken vor der französischen Revolution und ihren Folgen stärkte die Restauration immer mehr, nachdem auch die antikirchliche und antichristliche Intention dieser Revolution offenkundig geworden war, zu deren Gelingen Christen und besonders die einfachen Kleriker nicht unbeträchtlich beigetragen hatten<sup>27</sup>.

Nach anfänglich begeisterter Aufnahme der französischen Revolution in Deutschland setzt sich auch hier sehr bald die Restauration durch, stark beeinflusst vom französischen Traditionalismus. Die immerhin ambivalente Einschätzung der Revolution bei *Johann Gottfried Herder* (1744–1803)<sup>28</sup> und *Friedrich Schleiermacher* (1768 bis 1834)<sup>29</sup> wich bald genereller Ablehnung; es genügt, als Beispiel für viele auf *Friedrich J. Stahl* (1802–1861) zu verweisen<sup>30</sup>. Statt sich den Fragen der Zeit zu widmen, blühte die bis in die jüngste Vergangenheit hinein wirksame Romantik mit ihrer antidemokratischen politischen Einstellung<sup>31</sup>. Konservatives Ordnungsdenken und staats-erhaltender Obrigkeitsgehorsam dominierten eindeutig. Nicht, als ob man schon daraus die Legitimität einer Theologie der Revolution ableiten könnte! Aber wenn schon theologische Kritik gegen sie erhoben werden muß, so sicher nicht vom Boden einer noch hinter sie zurückfallenden traditionalistischen politischen Theologie.

Angesichts dieser Tradition darf es nicht verwundern, daß die Versuche zu Beginn dieses Jahrhunderts ziemlich unbeachtet und unwirksam geblieben sind, wie sie vor

<sup>25</sup> Zit. nach D. Rops, *L'église des révolutions* (1960) 650; für diesen Hinweis danke ich H. Cordonnier.

<sup>26</sup> Zu dieser frühen „Theologie der Revolution“ und einer gegen sie konzipierten „politischen Theologie“ vgl. die kurzen Andeutungen in: ThR 128 f. und 123–125 (Lit.). Eine genauere Untersuchung dieser für unser Thema bedeutsamen Positionen müssen wir uns auch hier versagen.

<sup>27</sup> H. Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie* (1789–1902) (Freiburg 1965).

<sup>28</sup> W. Schweitzer, *Der entmythologisierte Staat. Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen* (Gütersloh 1968) 235–246, bes. 243 f.

<sup>29</sup> Ebd. 247–251; vgl. Y. Spiegel, *Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Fr. Schleiermacher* (= *Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Prot.* X 37) (München 1968); K. G. Steck, *Revolution und Gegenrevolution in der theologischen Ethik des 19. Jahrhunderts*, in: T. Rendtorff und K. G. Steck, *Protestantismus und Religion* (= *Th. Ex. h.* 161) (München 1969) 37 ff.

<sup>30</sup> Zu Stahl vgl. H. J. Iwand, *Nachgelassene Werke II* (München 1966) 153–192; zum Ganzen vgl. W. Schweitzer, a. a. O. passim; Steck, a. a. O. 27–62 sowie ThR 124 Anm. 45–47. – Demnächst wird hierzu die umfassende Studie von R. Strunk, *Politische Ekklesiologie. Revolutionskritik und Theorie der Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, zu vergleichen sein.

<sup>31</sup> W. Schweitzer, a. a. O. 255–354; Th. Strohm, *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Gogartens* (= *Gesellschaft und Theologie*, Abt. Syst. Beitr. 2) (München, Mainz 1970) 42–60; beide Autoren kritisieren C. Schmitt, *Politische Romantik* (München, Leipzig 1925).

allem unter dem theologischen Einfluß *Christoph Blumhardts* (1842–1919)<sup>32</sup> von *Hermann Kutter* (1863–1931) und *Leonhard Ragaz* (1868–1945) entwickelt wurden. Diese unter der Bezeichnung „religiöser Sozialismus“ eher diskreditierten Bestrebungen dürfen mit gewissem Recht als Vorläufer der Theologie der Revolution gewertet werden<sup>33</sup>. Durch die Aufnahme der Reich-Gottes-Hoffnung wurden hier Impulse frei für ein ernsthaftes Engagement in der Welt, das nicht von vornherein dem revolutionären Engagement widersprach, sondern im Gegenteil in ihm durchaus verwandte Züge entdeckte. So wird bereits von Kutter Gott als Revolutionär verstanden, der eine Revolution vorbereitet; er war davon überzeugt, daß die Christen, wenn sie sich „im Leben Gottes zusammenfinden“, die „Menschheit in einer Weise revolutionieren (werden), von welcher auch die extremsten Strebungen der Welt keine Ahnung haben“<sup>34</sup>. Und bei Ragaz ist davon die Rede, daß der religiöse Sozialismus an den lebendigen Gott glaubt, „der nicht nur geschaffen hat, sondern vorwärts schafft, die Welt verändern, erneuern will, an den Gott, der die ewige Revolution der Welt ist“<sup>35</sup>. „Revolution Christi“ war ein von Ragaz bevorzugter Ausdruck; sie ist „dem Wesen nach ungleich radikaler, wälzt die vorhandene Welt viel tiefer um, reicht in viel größere Höhen, aber sie erscheint gerade darum weniger radikal, weniger greifbar, weniger nahe. Darum reißt die andere (sc. Revolution der Gewalt) die Gemüter fort . . . Eine ungeheure Tragödie!“<sup>36</sup>

Ganz unwirksam ist dieser religiöse Sozialismus freilich nicht geblieben, führen doch von ihm direkte Verbindungslinien zum „politischen“ *Karl Barth* wie vor allem zu *Paul Tillich*. Freilich hat sich Barth schon frühzeitig theologisch vom religiösen Sozialismus distanziert<sup>37</sup>; für ihn hat die wahre Revolution Gottes nichts mit der weltlichen zu tun, wie das Reich Gottes eben kein Reich dieser Welt ist. Nach Barth hat sich der Revolutionär geirrt: „Er meinte, *die* Revolution, die die unmögliche Möglichkeit ist, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten.“<sup>38</sup> Doch „das Reich Gottes fängt nicht erst mit unseren Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die

<sup>32</sup> G. Sauter, Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt (= Stud. z. Dog.gesch. u. syst. Theol. 14.) (Zürich, Stuttgart 1962); Chr. Blumhardt einfach zum religiösen Sozialisten zu machen, weist Sauter 195–215 zurück.

<sup>33</sup> A. Rich, a. a. O. 135 f.; zu Kutter vgl. H. Kutter jr., Das Lebenswerk Hermann Kutters (Zürich 1965), zu Ragaz die umfangreiche Studie von M. Mattmüller, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie. I–II (Zürich 1957 u. 1968).

<sup>34</sup> H. Kutter, Die Revolution des Christentums (Leipzig 1908) 237 f. – Hier und für den religiösen Sozialismus wurden z. T. Arbeitsergebnisse eines Seminars vom WS 1969/70 dankbar aufgenommen.

<sup>35</sup> L. Ragaz, Was ist religiöser Sozialismus?, in: Zs. f. Religion und Sozialismus 1929, H. 1, 9.

<sup>36</sup> L. Ragaz, in: Neue Wege (April 1919) 159, zit. bei M. Mattmüller, a. a. O. II 553.

<sup>37</sup> K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft (Vortrag auf der religiös-sozialen Konferenz in Tambach 1919), in: ders., Das Wort Gottes und die Theologie (München 1924) = Anfänge der dialektischen Theologie, hrsg. v. J. Moltmann I (München 1966) 3–37; vgl. die ausführliche Darstellung bei M. Mattmüller, a. a. O. II 201–256.

<sup>38</sup> K. Barth, Der Römerbrief, 2. Aufl. (Nachdruck Zürich 1967); dieser Text steht unter deutlichem Einfluß des älteren Blumhardt, vgl. zu letzterem G. Sauter, a. a. O. 16–44.

vor allen Revolutionen ist, wie sie vor allem Bestehenden ist.“<sup>39</sup> Gegen die Gefahr einer Verwechslung von Reich Gottes und der Aufrichtung eines Reichs Gottes auf Erden, der der religiöse Sozialismus nicht genügend entgangen ist, warnt Barth entschieden vor dem „Irrtum, als wollten wir durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren und Revolutionieren, und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreichs Genüge leisten“<sup>40</sup>. Jedoch kann Barth selbst wohl nicht mehr deutlich genug zeigen, wie denn der christliche Glaube es mit dem Leben in dieser Welt zu tun hat; sein theologisch-systematisches Konzept dürfte zu sehr im Rahmen einer Negation der Welt und der Geschichte verbleiben<sup>41</sup>.

Findet sich schon hier eine Kritik einer Theologie der Revolution, die freilich zugleich eine Kritik eines theologischen Konservatismus ist, so kann auch Paul Tillich nicht einfach als ihr Vorläufer bezeichnet werden, und zwar deswegen, weil er – systematisch-theologisch über Barth hinausgehend – unter Wahrung des Anliegens einer Theologie der Revolution ihre Fehler zu vermeiden suchte. 1919 hatte er, wenn auch allzu pointiert, als Aufgabe formuliert: „Ein neues Zeitalter der Einheit hebt an; der Sozialismus wird seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Grundlage bilden. Das Christentum aber steht vor der Aufgabe, dieser Entwicklung seine sittlichen und religiösen Kräfte zuzuführen und dadurch eine neue große Synthese von Religion und Gesellschaftskultur anzubahnen.“<sup>42</sup> Zieht man einmal das Emphatisch-Identifizierende dieser Aussage ab, so bleibt die Problemstellung des Verhältnisses von christlichem Glauben und „Welt“. 1930 hat Tillich dann sein Bemühen einer Verbindung von „Religion“ und „Sozialismus“ in seinem Vortrag „Religiöser Sozialismus“ gerade im Bezug auf unser Thema so formuliert, daß es die Aporien einer Theologie der Revolution überwindet. Seiner Meinung nach entfällt „der Gegensatz von revolutionärer und religiös-konservativer Haltung. Solange die Religion lebendig war, hat sie die Welt revolutioniert, hat Gesellschaftsordnungen zerbrechen und neue schaffen helfen . . . Wo die Religion zur Dienerin der herrschenden Klassen geworden ist, da war sie schon nicht mehr Religion, sondern dämonischer Mißbrauch des Heiligen. Und wo der Sozialismus gegen solchen Mißbrauch gekämpft hat, da stand er in der echten prophetischen Linie der Religion selbst. Darum haben Männer wie die Blumhardts in Württemberg, wie Kutter und Ragaz in der Schweiz mit Recht behauptet, daß zu bestimmten Zei-

<sup>39</sup> K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, 20.

<sup>40</sup> Ebd. 33.

<sup>41</sup> Vgl. dazu die durchgängige Kritik bei D. Bonhoeffer, bes. ausgeprägt in: Akt und Sein (= Th. B. 5) (München 31964) 77, 103. – Zum politischen Barth vgl. D. Cornu, Karl Barth und die Politik. Widerspruch und Freiheit (Wuppertal 1969), wo leider die Zeit vor 1933 ausgespart ist; zudem fehlt eine Überlegung zum Verhältnis dieser politischen Äußerungen Barths zu seinem systematischen Ansatz. – Ob die zu erwartende Arbeit von Fr.-W. Marquart diesen Zusammenhang nachweisen kann, muß abgewartet werden.

<sup>42</sup> Zit. nach P. Tillich, Für und wider den Sozialismus (= Siebenstern 132) (München, Hamburg 1969) 16.

ten das Göttliche stärker in der scheinbar religions- und kirchenfeindlichen Sozialdemokratie als in der offiziellen kirchlichen Vertretung der Religion sich finden könne.“<sup>43</sup>

Eine in Europa nahezu unbekannt gebliebene, dem religiösen Sozialismus verwandte Bewegung in den Vereinigten Staaten, das „social gospel“ (soziale Evangelium)<sup>44</sup>, muß als weiterer, nicht unwesentlicher Vorläufer der Theologie der Revolution angesehen werden. Mit dem social gospel teilt sie nicht nur das unmittelbare Engagement im weltlich-sozialen Bereich, sondern auch den eschatologischen Aspekt der Reich-Gottes-Botschaft. Der Hauptvertreter, *Walter Rauschenbusch* (1861–1918), entwickelte sein Konzept vor allem unter dem theologischen Einfluß von *Albrecht Ritschl* und *Adolf von Harnack*. Er hat uns Aussagen hinterlassen, die auch bei Shaull stehen könnten: „Gott denkt im Geschehen und spricht im Ereignis.“ Und: „Gott ist in der Geschichte. Er hat die Initiative.“<sup>45</sup> Das social gospel, das als Korrektiv des individualistischen „personal gospel“ zu verstehen ist, sieht Christus als Sozialreformer und das Christentum als revolutionäre Bewegung an. „Das Christentum begann als eine geschichtliche Bewegung mit aller Sinngebung und Hoffnung, aller Entschlossenheit und Kraft einer großen revolutionären Bewegung mit dem Ziel, die Welt, wie sie ist, zu verwandeln in die Welt, wie sie sein soll.“<sup>46</sup> Dieser Optimismus brach mit dem Ersten Weltkrieg zusammen. *Reinhold Niebuhr* (geb. 1892), der große Kritiker dieser Richtung, formulierte daher: „Wir leben noch immer in einer Welt, die dem Reiche Gottes nicht entspricht, obwohl das Gesetz dieses Reiches Gottes ihr enthüllt ist.“<sup>47</sup> Zugleich aber suchte er ihre Anliegen zu wahren, wenn er sagte: Das Reich Gottes ist „nicht von dieser Welt, weil die Welt beständig die Grundgesetze menschlichen Daseins ableugnet. Und doch ist es von dieser Welt. Es ist kein Reich ewiger Vollkommenheit, welches nichts mit dem geschichtlichen Dasein zu tun hätte. Es wirkt dauernd auf jeden menschlichen Entschluß ein und reicht in jede Handlung hinein.“<sup>48</sup>

Selbst wenn erhebliche Einwände gegen das social gospel erhoben werden müssen, so kann doch nicht bestritten werden, daß es in der Akzentuierung der christlichen Tat in dieser Welt ein Grundanliegen des christlichen Glaubens eingeschärft hat.

<sup>43</sup> Ebd. 24, vgl. 128 f.

<sup>44</sup> Zur Information vgl. H.-H. Schrey, *Soziale Verkündigung oder Social Gospel*, in: ZEE 1 (1957) 24–35.

<sup>45</sup> W. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York 1917) 221 f.; zit. nach R. Müller, *Walter Rauschenbusch* (Leiden, Köln 1957) 29.

<sup>46</sup> W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (New York 1907) 143; zit. nach R. Müller, a. a. O. 31.

<sup>47</sup> R. Niebuhr, *Jenseits der Tragödie. Betrachtungen zur christlichen Deutung der Geschichte* (München 1947) 109.

<sup>48</sup> Ebd. 159 f.

### III. Zur kritischen Analyse der Theologie der Revolution

Im Rahmen dieser auf die Praxis ausgerichteten Bemühungen des religiösen Sozialismus und des social gospel, die um der eschatologischen Hoffnung willen das Reich Gottes auf Erden bauen wollten, gewinnt die Theologie der Revolution historische Konturen. Sie ist ein neuer und wohl auch radikaler Beitrag zu einem legitimen, ja dringlichen Anliegen des christlichen Glaubens, indem sie über die bedeutenden Leistungen der „Inneren Mission“ bzw. der „Caritas“ hinaus nicht nur das Leid und die Not innerhalb der bestehenden Strukturen, sondern eben diese Strukturen selbst zu korrigieren sucht.

Ehe wir im letzten Teil unserer Überlegungen die praktische Bedeutung der Theologie der Revolution erörtern, ist es notwendig, ihre *systematisch-theologischen Implikationen* kritisch zu analysieren. Wie dem religiösen Sozialismus und dem social gospel, so ist auch der Theologie der Revolution die Frage zu stellen, ob sie nicht mit ihnen der gleichen Versuchung erlegen ist wie die von ihr bekämpfte Theologie der Ordnungen. Während diese unter Berufung auf Gott, den sie für einen Gott der Ordnung hält, menschliche Ordnungen als gottgegeben meist eben dann zu stabilisieren sucht, wenn sie geschichtlich überwunden werden müssen, suchen religiöser Sozialismus und social gospel unter Berufung auf einen sozialreformerischen Gott die gesellschaftlichen Strukturen in Bewegung zu bringen, wobei sie Gefahr laufen, Reich Gottes und weltliches Reich vorschnell zu identifizieren. Die Theologie der Revolution aber sieht, über diese Bewegungen hinausgehend, die Revolution als Gottes Werk und daher als den eigentlichen Ort heutiger Gotteserfahrung an. Doch beide, sowohl die auf die Stabilisierung der bestehenden Verhältnisse gerichtete „politische Theologie“ als auch die gegen diese Stabilisierung gerichtete Theologie der Revolution, identifizieren ihr Gottesbild mit einer bestimmten politischen Situation bzw. entwerfen ihre Gottesvorstellung von ihren politischen Vorstellungen und Intentionen her. Damit aber ist die Theologie der Revolution, der es schließlich um den Umsturz der bestehenden politischen Verhältnisse geht, nicht grundsätzlich über die traditionelle politische Theologie hinausgegangen, die letztlich restaurative Interessen hat<sup>49</sup>.

Tatsächlich ist ja von außertheologischer Seite die Kritik erhoben worden, daß die Theologie der Revolution nur die *dynamische Variante der statisch-konservativen politischen Theologie* ist<sup>50</sup>. Theologisch lautet diese Kritik, daß es unmöglich, aber auch unnötig ist, Gott und besonders Jesus in der Art der Leben-Jesu-Forschung als Sozialreformer bzw. als Revolutionär zu interpretieren<sup>51</sup>, um als Christ sich der Revolutionsproble-

<sup>49</sup> Vgl. ThR 110–127 (Lit.).

<sup>50</sup> H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968) 158–182.

<sup>51</sup> M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (= Calwer Hefte 110) (Stuttgart 1970), mit zahlreichen Belegen hinsichtlich bisheriger Versuche, ein sozial-revolutionäres Jesusbild zu entwerfen, wie auch solcher, Jesus den Zeloten zuzurechnen; s. ferner O. Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit (Tübingen 1970).

matik zu stellen. Die Theologie wird ideologisch mißbraucht, wenn sie zur unmittelbaren Lösung weltlicher Probleme und zur direkten Legitimation politisch-gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen wird. Nachdem inzwischen die Kriegspredigten beider Konfessionen aus den beiden Weltkriegen ein bestürzendes Anschauungsmaterial dafür bieten<sup>52</sup>, zu welchen Verirrungen die identifizierende Einbeziehung des christlichen Glaubens in eine bestimmte politische Situation führt, sollten wir gewarnt sein, es nun mit Revolutionspredigten zu versuchen; eine „subversive“ Predigt ist um nichts besser als eine „imperialistische“. Eben weil die Theologie der Revolution sich zu Recht gegen einen restaurativen Mißbrauch Gottes wendet, müßte sie ein um so kritisches Bewußtsein für diesen Fehler bei sich selbst entwickeln. Nicht umsonst hat Reinhold Niebuhr davor gewarnt, daß die Religion „zum bloßen Werkzeug der Empörung der Schwachen gegen die Starken“ wird<sup>53</sup>.

Die These vom „politischen Handeln Gottes“ in der Geschichte, wie Paul Lehmann sie vertritt, macht nicht genügend deutlich, daß Gottes Handeln zugleich und zuvor ein „unpolitisches“ Handeln ist. Wird diese Dialektik von politisch-apolitischem Handeln Gottes außer acht gelassen, die ja keine Dialektik von verbindlich-unverbindlichem Handeln ist, so ist eine kurzschlüssige Identifizierung der christlichen Botschaft mit einem bestimmten politischen Programm unvermeidlich. Diese Identifizierung muß aber um der Treue zur eschatologischen Botschaft Jesu willen unbedingt vermieden werden, die vom Reich Gottes spricht, das in dieser Welt nicht Wirklichkeit werden kann.

Der Theologie der Revolution in dieser Weise zu widersprechen, bedeutet keine Neuauflage einer – noch weithin wirksamen – Fehlinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre, nach der christlicher Glaube und Welt nichts miteinander zu tun haben<sup>54</sup>. Aber so wenig Gott ausschließlich der „ganz Andere“ ist, so wenig ist er der uns Gleiche in dem Sinn, daß menschliche Vorstellungen ins Absolute verlängert werden. „Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierte Welt.“<sup>55</sup> Hinzu kommt noch ein anderes: Sowenig wie man Gott heute noch wie selbstverständlich als „Sein“ beschreiben kann, das nahezu zwangsläufig im Sinn des (wohl mißverstandenen) aristotelischen „unbewegten Bewegers“ „statisch“ interpretiert wird, so wenig kann man unter Berufung auf den „dynamischen Charakter Gottes“ die Erstarrung der Kirchen anprangern, wie das der eingangs zitierte Text der Weltkonferenz in Genf getan hat;

<sup>52</sup> Vgl. bes. die Monographien von W. Pressel, *Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands* (= Arb. z. Pastoraltheol. 5.) (Göttingen 1967); H. Missalla, *„Gott mit uns“*. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918 (München 1968).

<sup>53</sup> R. Niebuhr, a. a. O. 128.

<sup>54</sup> Gegen sie wandte sich D. Bonhoeffer, z. B. *Ethik* (München 1966) 212; zum Problem s. Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, hrsg. v. H.-H. Schrey (= Wege der Forschung. 107.) (Darmstadt 1969); U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre* (= Forsch. u. Ber. d. Ev. Studiengem. 25.) (Stuttgart 1970).

<sup>55</sup> D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 259; Neuausgabe 414.

denn hier wird die analoge Struktur unseres Redens von Gott außer acht gelassen<sup>56</sup>, die derart unmittelbare Applikationen auf menschliche Wirklichkeiten verbietet.

Gleichfalls ist zu bezweifeln, ob man die Rede von der Buße so umformulieren kann, daß man Buße als Revolution bezeichnet. Die These, daß das Christentum von Natur aus revolutionär ist, scheint uns ebenso falsch wie jene entgegengesetzte, daß es von Natur aus konservativ ist.

Darum eignet sich u. E. der Begriff „Revolution“ nicht zur Erfassung des Grundanliegens des christlichen Glaubens. Zwar kann man im metaphorischen Gebrauch einmal davon sprechen, daß das Christentum revolutionär gewirkt hat, aber den Revolutionsbegriff zum theologischen Zentralbegriff zu machen, nimmt ihm seine politische Bestimmtheit oder übersieht, daß die revolutionären Einwirkungen des Christentums indirekt als zwar stringente, aber abgeleitete Konsequenz der neutestamentlichen Botschaft selbst anzusehen sind, die dem Menschen das eschatologische Heil verheißt und im Hinblick darauf mit Entschiedenheit auch zur Verantwortung für das irdische Heil aufruft.

Wir können unsere Argumentation verdeutlichen durch einen Hinweis auf die Stellung der Kirche zur Revolutionsproblematik im Rahmen der Frage nach dem *politischen Mandat der Kirche*. Ohne daß die Kirche als Amtskirche ein direktes politisches Mandat hat, ist sie doch – im äußersten Grenzfall – zur politischen Stellungnahme verpflichtet, falls nämlich der Staat seiner politischen Verantwortung extrem zuwiderhandelt. Jene, die der Kirche ein politisches Mandat absprechen, haben nur insoweit recht, als die Kirche keine politische Institution ist; sie sind aber im Unrecht, wenn sie der Kirche als Institution eine politische Stellungnahme für den Grenzfall verweigern wollen und die Christen, die einer solchen Stellungnahme politisch entsprechen, nicht mehr zur „Kirche“ rechnen. Eine politische Stellungnahme der „Kirche“ und ein ihr entsprechendes christliches Handeln kann ausschließlich für eine ganz bestimmte Situation erfolgen; Beispiele – besonders für diesbezügliche Unterlassungen – gibt es gerade in jüngster Vergangenheit und Gegenwart genug. Daß aber auch in diesem Grenzfall kein direkter Aufruf zur Revolution seitens der Amtskirche und erst recht nicht die Durchführung einer Revolution durch die Kirche als Institution erfolgen kann, wird jedem einleuchten, der Kreuzzüge und Religionskriege inzwischen für illegitim hält.

Zur kritischen Analyse der Theologie der Revolution müssen noch zwei Problemkreise angedeutet werden, die über die Herausarbeitung der strukturellen Identität einer statisch-konservativen politischen Theologie und der dynamischen Theologie der Revolution<sup>57</sup> hinausgehen, nämlich der systematische Ausgangspunkt der Theologie der Revolution und die Säkularisierungsthese.

Offenkundig ist für die Theologie der Revolution der Rückgriff auf die prophetisch-eschatologischen Aspekte des Alten Testaments. Der *eschatologische Horizont*, der der

<sup>56</sup> Vgl. ThR 131.

<sup>57</sup> Ebd. 127–132.

christlichen Theologie nicht zuletzt von Ernst Bloch wieder deutlich vor Augen gestellt worden ist, wird als Gegensatz und Überwindung eines statisch-ungeschichtlichen Denkens angesehen. Jedoch scheint uns die hiermit angesprochene Alternative von hebräischem Denken, das allein Geschichte zu erfassen vermag, und griechischem Denken, das die Welt der vergänglichen Dinge auf ein unwandelbares Sein zu transzendieren sucht, sehr problematisch. Zunächst besteht wohl kein Zweifel, daß man es sich mit dieser Alternative von hebräischem und griechischem Denken zu leicht macht<sup>58</sup>; als Indiz dafür mag hier der Hinweis genügen, daß man sich kaum des Verdachts erwehren kann, das hermeneutische Instrumentar zur Erfassung des hebräischen Geschichtsdenkens sei „griechischen“ Ursprungs. Sicher aber ist, daß die Klassifizierung des griechischen Denkens als geschichtslosen Denkens unzureichend ist; es sei hier nur an die Konzeption der Freiheit erinnert, die ja konstitutiv für Geschichte ist. Auf unsere Frage angewendet, folgt aus dieser Überlegung, daß der Rückgriff auf das hebräische Denken als Grundprinzip der Theologie der Revolution mindestens ungeklärt ist, so daß man zögern muß, hieraus den „dynamischen“ Aspekt einer Theologie zu entwickeln. Die Theologie der Revolution ruht daher auf Argumenten, deren Tragfähigkeit bezweifelt werden muß.

Der zweite Problemkreis führt uns auf die *Säkularisierungsthese*. Abgesehen von der Ambivalenz der theologischen Einschätzung der Säkularisierung darf man von der Voraussetzung ausgehen, daß theologisch gesehen eine relative Autonomie der weltlichen Bereiche nicht bestritten werden kann. Für die Theologie folgt daraus, daß sie sich keiner Unterlassung schuldig macht, wenn sie nicht auf jedes Problem mit einer entsprechenden „Theologie“ antwortet. Man hat den Eindruck, daß die Theologie der Revolution viel zu unkritisch eine gegenwärtig dringende Frage dadurch zu lösen sucht, daß sie von ihr her eine theologische Systematik entwirft, statt umgekehrt von der Botschaft des Neuen Testaments her, die – um mit Tillich zu sprechen – über den Gegensatz von konservativ und revolutionär hinausgeht, ihren Beitrag zu diesem Thema zu leisten.

Unsere Ablehnung einer systematischen Theologie der Revolution trifft sich mit den Bemühungen einer gesellschaftsbezogenen Theologie, in denen entschieden abgelehnt wird, diese in eine Theologie der Revolution zu übersetzen. Sie kann vielmehr ihre Handlungsorientierung nur indirekt auf dem Weg über eine politische Ethik gewinnen<sup>59</sup>. Dadurch vermeidet sie zugleich eine illegitime Universalisierung und eine damit notwendig verbundene, für die konkrete Handlungsorientierung ineffiziente Abstraktion des Revolutionsbegriffs.

<sup>58</sup> Von linguistischer Seite vgl. die pointierten Aussagen von J. Barr, *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft* (München 1965). – Das Thema bedürfte dringend einer Ergänzung durch eine Analyse griechischer Philosophie, bes. in ihren anthropologischen und politologischen Aspekten.

<sup>59</sup> So J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: PTh 280; der scharfe Angriff gegen Metz bei G. Mainberger, *Ist eine Theologie der Revolution überhaupt möglich?*, in: *Was treibt die Revolutionäre? Motive, Aktionen, Ziele* (Freiburg 1969) 90–117, geht daher ins Leere, weil er politische Theologie im Verständnis von Metz und Theologie der Revolution auf die gleiche Ebene stellt. –



#### IV. Die berechnete Intention der Theologie der Revolution

Damit sind wir zum letzten Teil unserer Überlegungen gekommen. Wir haben die Theologie der Revolution eine zweiseitige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung genannt, weil sie teilweise von falschen Voraussetzungen ausgeht, von daher falsche Begründungszusammenhänge konstruiert und so zu falschen Ergebnissen kommt. Damit macht sie es aber ihren Gegnern leicht, zu leicht, sie abzulehnen. *Paul Lehmann*, ein sicher unverdächtig Autor, was ihr Anliegen betrifft, konstatiert: „Der Ausdruck ‚Theologie der Revolution‘ bezeichnet in überzeugender Weise die falsche Sache.“ Und er fährt fort: „Wie bei vielen falschen Formulierungen ist der Irrtum nicht vollständig.“<sup>60</sup> Man kann aber beträchtlich weiter gehen: Grundlegendes an ihr ist sehr ernst zu nehmen.

Zunächst ist ihrer *Intention* zuzustimmen, die bislang übliche Weltlosigkeit des christlichen Glaubens, wie er sowohl in der liberalen wie auch in der dialektischen Theologie vorherrschend ist, zu überwinden. Wenn die Vertreter dieser Theologien zur Welt Stellung bezogen, geschah dies unter Berufung auf die vom Glauben unabhängige emanzipierte Vernunft oder aber aus einer Reaktion auf totalitäre Übergriffe in den Innenbereich des Glaubens und der Kirche. Beide Verfahrensweisen sind theologisch unzureichend.

Darüber hinaus ist die Revolutionsproblematik ein dringliches Thema *theologischer Ethik*. Hier beginnt allerdings erneut die Notwendigkeit einer Differenzierung. Wenn *Richard Shaull* als Aufgabe der Kirche postuliert, zur Vermenschlichung durch Veränderung beizutragen, so ist ihm völlig zuzustimmen; wenn er aber daraus folgert, die Kirche sollte dann „den Rahmen schaffen, in dem die Menschen dazu befreit und ermutigt werden, diese revolutionäre Verpflichtung anzunehmen, und . . . eine Ethik für die Revolution auszuarbeiten“<sup>61</sup>, unterstellt er wohl die Notwendigkeit einer globalen Revolution<sup>62</sup>. Aufgabe der theologischen Ethik ist es, die Frage zu überprüfen, ob und wo eine Situation besteht, die eine revolutionäre Veränderung unhaltbar gewordener Zustände als einzige Lösung erscheinen läßt. Dies ist der Sinn jenes Abschnitts von „*Populorum progressio*“, der soviel Aufsehen erregt hat: „Jede Revolution – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt – zeugt neues Unrecht.“<sup>63</sup> Wenn der Christ zu der Erkenntnis kommt, daß die

Daß die Diskussion um die Theologie der Revolution noch immer weit verbreitet ist, zeigt die Fülle jüngst erschienener Literatur (nach der Bibliographie in ThR 366–373), vgl. bes. Luth. Rundschau 19 (1969) H. 1; ZEE 13 (1969) H. 4; ferner demnächst A. Th. van Leeuwen, *Revolution als Hoffnung* (Stuttgart, Berlin); R. Shaull, *Gesammelte Aufsätze* (München, Mainz).

<sup>60</sup> P. L. Lehmann, in: ThR 175.

<sup>61</sup> R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hrsg. v. H. Krüger (Stuttgart, Berlin 1967) 96.

<sup>62</sup> H. E. Tödt, a. a. O. (vgl. Anm. 24) 32.

<sup>63</sup> Enzyklika Pauls VI. vom 26. 3. 1967, Nr. 31, zit. nach ThR 328.

Revolution der einzige Ausweg ist, dann kann und muß er die Konsequenz aus dieser Erkenntnis ziehen. Die Revolution aber für ein globales Phänomen zu halten, entstammt eher den unreflektiert übernommenen Thesen des Marxismus als den auch von ihm gebotenen Situationsanalysen, denn eine solche These müßte etwa den afrikanischen Kontinent von der Weltkarte streichen.

Eine zweite Frage an die Ethik der Revolution ist, ob nicht durch die unzulässige Generalisierung der Revolutionsproblematik eine Fixierung der „*kreativen Phantasie*“ in eine Richtung erfolgt, die die Suche nach anderen Wegen vorzeitig beendet. Aber auch hinter dieser Verengung steht eine positive Erkenntnis, daß es nämlich Zeit ist, unterschiedene Anstrengungen zu unternehmen, die gegenwärtige Situation der Welt insgesamt wie auch aller einzelnen Bereiche in Richtung auf eine Humanisierung zu verändern. Hierin besteht eine eindeutige Herausforderung für die Kirchen und ihre Theologie. Diese zu bewältigen ist primäres Anliegen der Theologie der Revolution. Man tut daher Shaull vermutlich unrecht, wenn man ihn vor allem als Vertreter einer systematischen und später etwas gemildert einer ethischen Theologie der Revolution versteht. Shaull selbst möchte wohl zuerst seine Aussagen als Appell an das christliche Gewissen aufgefaßt wissen. Besonders in der deutschen Diskussion ist der Unterschied zwischen solchem hypothetisch-appellativen und wissenschaftlichem Sprechen zu sehr übersehen worden. Nimmt man einen derartigen Unterschied an, so kommt die durchaus richtige Intention einer sozialetischen Theologie der Revolution deutlich zum Vorschein, die die Kriterien für oder gegen die politisch-soziale Revolution zu bedenken hat. Diese Entscheidung kann sie freilich nicht theoretisch antizipieren. Andererseits ist eine solche Entscheidung zu respektieren, selbst wenn es auch die gegenteilige Entscheidung geben kann. Um es mit den Worten von Camilo Torres zu sagen: „Ich habe die Vorrechte und Pflichten eines Priesters aufgegeben, aber ich habe deshalb nicht aufgehört, ein Priester zu sein. Ich glaube, aus Nächstenliebe habe ich mich der Revolution geschworen. Ich habe es aufgegeben, die Messe zu lesen, um in der Lage zu sein, den Nächsten zu lieben auf dem irdischen Feld der Wirtschaft und der sozialen Spannungen. Wenn mein Nächster nichts mehr gegen mich hat, wenn die Revolution durchgekämpft ist, dann will ich wieder die Messe lesen, falls Gott es so haben will.“<sup>64</sup>

Dieser Entscheidung ist theologisch nichts mehr hinzuzufügen.

<sup>64</sup> C. Torres, *Revolution als Aufgabe des Christen* (Mainz 1969) 26 f.