

rem Gottesdienst jetzt schon die Zeit vorwegnehmen können, in der Gott uns selbst, alle Menschen und alle Dinge erneuert.“ Den Abschluß bildet ein Gebet um den Heiligen Geist.

Fragt man, wozu wieder zehn Tonnen hektographierter Konferenzpapiere, wozu diese vielen Diskussionen...? Man sollte der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen gerecht werden. Sie hat sich zusammengerissen, um einige theologisch sehr tiefe, keineswegs nur humanitäre Gedanken zu konkretisieren und zu aktualisieren, um schließlich doch zu einer elementaren selbstverständlichen Haltung zu gelangen, die sich sogar im Verzicht auf die bisherigen Strukturen bekundet und bereit ist, zu neuen Ufern vorzustoßen. Für einen Teil der Ergebnisse gebührt wohl auch dem Manne Anerkennung, dessen Tatkraft, Regie und pastorale Einfalt allen Schwierigkeiten zum Trotz den Weg und die Weichenstellung für eine neue Konzeption kirchlicher *Kommunio* gebahnt hat, dem Generalsekretär Eugene C. Blake mit seinen Ratgebern. Selbst die zurückbleibende Enttäuschung der Jugend und der Delegierten der „Dritten Welt“ wird sich als Triebkraft zum Vollzug der kommenden Entscheidungen erweisen. Uppsala war doch wohl eine ökumenische Wende.

Schwaches Echo

Naturgemäß ist ein abschließendes Urteil über Uppsala noch nicht möglich. Das Echo in urteilsfähigen Zeitungen ist wie eh und je unterschiedlich. „Church Times“ (26. 7. 68), nicht daran interessiert, angesichts der unmittelbar folgenden Zehnten Lambethkonferenz den Weltrat der Kirchen unnötig hoch zu bewerten, beginnt ihren diesbezüglichen Leitartikel mit einem Zitat aus Shakespeares „Hamlet“: „Worte, Worte, Worte...“, viel zu viele und viel zu lange Referate, eine barmherzig kurze Schlußbotschaft, die leider zu allgemein geraten sei, beachtlich die Entschlossenheit, endlich mit dem weißen Rassismus aufzuräumen. Aber den unbestrittenen Wert der Konferenz von Uppsala sieht das Blatt der Kirche von England in der Wahl römisch-katholischer Theologen in die Faith-and-Order-Kommission. Das sei ein Schritt vorwärts. Der von Generalsekretär Blake so

hoch bewertete Beschluß, Rom zum Beitritt einzuladen, findet keinerlei Beachtung. Auch das ist eine Nuance!

Die „Neue Zürcher Zeitung“ betitelt ihre Gesamtwürdigung „Zwischen Ernte und Krise“ und findet, daß manche Aktivitäten ihre Grenze erreicht haben und es gut sei, endlich durch Strukturveränderungen die eigene Institution in Frage zu stellen. „Einheit“ und „Abendmahlsgemeinschaft“ bleibe das Thema, und die Einübung gehe weiter. Auch hier wird die Weichenstellung zur Herbeiholung der „Kirche von Rom“ übergangen (28. 7. 68). Die Pariser „Réforme“ (20. 7. 68), kalvinistisch orientiert, ist im ganzen mehr auf einen Ton der Enttäuschung gestimmt, weil die Versammlung das enorme Risiko nicht gewagt habe, die soziale Revolution etwa in Lateinamerika entschlossen zu bejahen. Die Gefahr einer bloßen Anrufung des Heiligen Geistes sei, daß man sie als Alibi verwende und effektiv zu den gegebenen Anforderungen der Zeit nein sage. „Le Monde“ (21./22. 7. 68) meint, die Enzyklika „*Populorum progressio*“ habe seinerzeit mehr Schlagzeilen gemacht als die Kundgebungen der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates, der in seiner Aktionsunfähigkeit immer mehr den Vereinten Nationen ähnlich werde. Nur der fortdauernde Druck der jungen Generation berechtige zu Hoffnungen.

„Christ und Welt“ (26. 7. 68), nie besonders weltratsfreudig, kritisiert die Überfütterung mit Programmen und Papieren und die dilettantischen Resolutionen zu weltpolitischen Fragen. Blakes Pragmatismus sei geeignet, durch Dilettantismus dieser Konferenz der Kirchen die moralische Potenz zu nehmen und eine „Bumerang-Situation“ zu schaffen, so daß die Halbheiten der Entscheidungen auf den Weltrat zurückfallen. Der „Rheinische Merkur“ (26. 7. 68) freut sich an dem Wachsen eines theologischen Konsensus und dem Erfolg von Roberto Tucci SJ. Die Utopie einer Ökumene rücke näher. So kann man es auch sehen. Zum Schluß ein volles Lob durch den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, André Appel (LWB-Pressedienst, 31. 7. 68). Vorsichtig streift er die Beschlüsse der Sektion III, sieht aber neue Hoffnung in dem geplanten Einbau der konfessionellen Weltbünde.

Ist Revolution eine christliche Alternative?

Innerhalb kurzer Zeit ist das Thema Revolution zu einem beherrschenden und, wie es scheint, akuten Diskussionsgegenstand geworden. Die theoretische wie die tagespolitische Auseinandersetzung darüber spielt sich bereits in weltweitem Rahmen ab, phrasenhaft zwar und, dem Gegenstand entsprechend, sehr emotional, in den theoretischen Grundlagen noch weitgehend ungesichert und trotz des rationalen, vor allem wissenssoziologischen und ideologiekritischen Anspruchs von lokalen Situationen und ideologischen Vorurteilen abhängig und kaum schon überzeugend artikuliert. Sie ist aber auf jeden Fall von nicht geringerer Tragweite als der sie mitinspirierende oder begleitende Aufruhr in den „Subkulturen des Protests“ (Jürgen Habermas) in den sog. spätkapitalistischen und spätmarxistischen Gesellschaften oder der neu erwachenden Eliten unter den jungen Völkern der Entwicklungsländer. Wohl steht ihr Vokabular mit vehement aufklärerischem Pathos in erster Linie auf den der Mas-

senkommunikation zugänglichen Schlagwortmärkten hoch im Kurs. Doch schiene es wenig angemessen, sie als modischen sozialen Protest oder als Ausdruck psycho-sozialer Pubertät abzutun. Wer, auf bestimmte Erscheinungsformen unter der europäischen, vorab studentischen Jugend fixiert, meinte, revolutionäres Vokabular und Handlungsschemata seien nichts anderes als eine Sammlung von aus dem Reich Mao Tse-tungs in die Schrebergärten westlicher revolutionärer Klubs verpflanzter exotischer Gewächse, übersähe nicht nur die dahinterstehenden Absichten, sondern auch die gesellschaftliche bzw. zeitgeschichtliche Realität, aus der solche Diskussion kommt. „In einer Mischung von Erfahrung und Spekulation verbinden sich Nachrichten aus Vietnam, aus den Entwicklungsländern, besonders Afrika und Südamerika, von der Kulturrevolution in China über die Protestbewegungen in den Vereinigten Staaten mit den Akzenten, die in der Öffentlichkeit hierzulande durch die Radikalisierung der

hochschulpolitischen Diskussion mit all ihren Begleiterscheinungen gesetzt worden sind. Was dem Kenner der Frömmigkeitgeschichte zunächst als eine an verschiedenen Orten aufflackernde Erweckungsbewegung erscheinen mag, tritt mit einem prinzipiellen Anspruch auf, wo diese Nachrichten und Bewegungen theoretisch gesteigert werden zu einem revolutionären Bewußtsein, das aufs Ganze geht“ (T. Rendtorff, *Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation*, in: T. Rendtorff / H. E. Tödt, *Theologie der Revolution, Analysen und Materialien*, Edition Suhrkamp 258, Frankfurt a. M. 1968, S. 99).

Sozialethische Herausforderung der Kirchen

Die Kirchen, deren Aufgabe es ist, Glaubensdienst in der je konkreten Gesellschaft zu leisten und so an der ständigen Humanisierung der sich entwickelnden Geschichtswelt mitzuwirken, können sich gegenüber diesen Bewegungen nicht so verhalten, als wären sie nicht angesprochen, als lägen sie völlig außerhalb ihrer Reichweite. Es kann deswegen auch kaum überraschen, daß gerade eine Form von Theologie, die sich (wohl in einer gewissen Ambivalenz) „ständig ihrer Übereinstimmung mit dem revolutionären Prozeß der Geschichte zu versichern sucht“ (Rendtorff, ebd., S. 53), sich in steigendem Maße und mit Vorliebe dieser Situation und Bewegung in Gestalt einer „Theologie der Revolution“ annimmt. Die Echtheit der Aufgabe kann kaum bestritten werden, denn gerade „die Erfahrungen, Enttäuschungen und Leiden, die sich im revolutionären Pathos Ausdruck verschaffen, sind schwer durchschaubar und verlangen geradezu danach, in ein bestimmtes zielbewußtes Denken aufgenommen zu werden, das den Bewegungen einen Nenner gibt“ (Rendtorff, ebd., S. 99). In den letzten Jahren taucht nun jedenfalls das Thema Revolution auch in der theologischen Literatur in kirchlichen Dokumenten und in Zeitschriftenbeiträgen mit steigender Frequenz auf, zunächst mehr im evangelischen Schrifttum, besonders seit der Genfer Konferenz Kirche und Gesellschaft, jetzt aber auch immer stärker im katholischen Bereich, sei es in theologisch inspirierten sozialkritischen Analysen, sei es mehr im Zusammenhang mit den Bemühungen um die sog. politisch-eschatologische Theologie (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 345 ff.), während die orthodoxen Theologen, von wenigen Beiträgen abgesehen, abseits stehen oder sie betont kritisch beurteilen (vgl. dazu etwa die Ausführungen von V. Borovoj in „Neues Forum“, 1967, S. 347 ff.). Dabei spielt nicht nur das traditionsgemäß schwächere Engagement der orthodoxen Kirchen in sozialethischen Fragen eine Rolle, sondern noch mehr die spezifischen politischen Bedingungen, denen die Orthodoxen in den kommunistisch regierten Ländern unterworfen sind. Das sozialethische Pathos, das die revolutionären Akzente im Selbstverständnis der christlichen Kirchen neu zu entdecken sucht, erlaubt vor allem den russischen Orthodoxen eine Sprachregelung, die sie ohne Selbstaufgabe in einen versöhnlichen Bezug zum politischen System bringt, in dem sie leben. Dieser Sprachregelung bediente sich V. Borovoj auch in seinem Genfer Referat, wenn er etwa das „seiner Natur nach revolutionäre Wesen“ des Christentums hervorhob. Aber er ging dann doch in orthodoxer Tradition auf deutliche Distanz von den Theologen der Revolution, wenn er die „Revolution zur Erneuerung und für ein neues Leben“ primär in kollektiver und sozialer Buße realisiert sehen wollte (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 581) und im übrigen seinen ökumeni-

schen Partnern deutlich zu machen suchte, daß es etwas anderes sei, eine theologische Theorie der Revolution zu entwickeln oder selbst unter den Bedingungen der Revolution zu leben.

Nicht weniger nüchtern hören sich übrigens manche evangelische Stimmen aus den kommunistischen Ländern an. So etwa, wenn G. Krusche (Dresden) in einer Analyse der revolutionstheologischen Referate der Genfer Konferenz meinte, „man müsse sich wohl von der ökumenischen Theologie sagen lassen, daß der Ort der Christen gerade bei denen sein müßte, die das Beste für den Menschen und seine Zukunft wollen“, dem aber hinzufügte, „vielleicht können wir den ökumenischen Brüdern den Dienst der ‚Enttäuschung‘ tun, indem man sie darauf hinweist, daß das Neue nicht der Neuheit halber den Vorrang vor dem Alten habe“ (vgl. „Ökumenische Rundschau“, April 1968, S. 165).

Auf der Suche nach einem Konzept

Dennoch bedeutet die Frage nach dem revolutionären Charakter des Christlichen, wie es von den Vertretern einer diffusen Theologie der Revolution verkündet wird, gerade für die ökumenische Sozialethik einen gewissen Einschnitt, ja die Ablösung des bisherigen sozialethischen Programms der „verantwortlichen Gesellschaft“, wie es bereits auf der Ersten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen im Amsterdam 1948 geprägt und insbesondere auf der Vollversammlung in Evanston 1954 speziell im Blick auf die Dritte Welt erläutert wurde. Dieses Konzept zielte in seinem Kern auf eine fundamentale Demokratisierung der Gesellschaft, „in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind“. Dieses noch auf amerikanischem Naturrechtsdenken aufbauende Programm verstand sich nicht als ein „Alternativ-System“, sondern als ein „Maßstab“ zur Beurteilung aller bestehenden Ordnungen und als „Richtlinie“ für spezifische Entscheidungen (hier zit. nach H.-D. Wendland, *Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht*, Bachem, Köln 1965, S. 173).

Die entscheidende Wende brachte die Genfer Studienkonferenz „Kirche und Gesellschaft“. Sie bot den Verfechtern einer „Theologie der Revolution“ zum erstenmal eine Gelegenheit, ihre Postulate vor einem gesamtökumenischen Forum vorzutragen. Auf dieser Konferenz wurde das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft“ gerade von den Vertretern aus den Entwicklungsländern, vor allem Lateinamerika, und ihren nordamerikanischen und europäischen Fürsprechern in Frage gestellt. Der sich zuspitzende Konflikt zwischen Entwicklungsländern und Industriestaaten lieferte das Grundmotiv: Angesichts der Umwälzungserscheinungen in aller Welt und angesichts der immer breiteren Kluft zwischen reichen und armen Ländern reiche dieses Konzept nicht mehr aus. Es bleibe der Wirklichkeit nicht mehr an den Fersen. Man drängte ungestüm von den Maßstäben und Richtlinien zur Aktion. Man sah in der Systemneutralität der „verantwortlichen Gesellschaft“ kein brauchbares Handlungsmodell und plädierte für klare Alternativen, konkret für eine „revolutionäre“ Gesellschaft und ihre christliche Inspirierung. Man hatte sich dabei wohl nicht nur von der Situation in Lateinamerika, sondern nicht weniger von Erfahrungen

mit der Bürgerrechtsbewegung in den USA und den bereits damals aufbrechenden Studentenunruhen sowie von kubanisch-chinesischen Handlungsmodellen leiten lassen. (Einen gerafften Überblick über diese Motivationsketten bietet H. E. Tödt, a. a. O., S. 14 ff.).

Der Christ an die Front der Revolution?

Am nachdrücklichsten verfochten wurde diese „revolutionäre“ Richtung von dem USA-Theologen Prof. R. Shaull (Princeton University), der seither zu den meistdiskutierten Autoren dieser Richtung geworden ist. Bereits in einem in den Vorbereitungsbänden für die Genfer Konferenz erschienenen Beitrag hatte Shaull erklärt: „Die ungeheure Konzentration von wirtschaftlicher und politischer Macht in wenigen Händen, wie sie sich in unserer modernen technischen Gesellschaft findet, wird früher oder später zu revolutionären Forderungen bei vielen Bevölkerungsgruppen führen. Es gibt Zeichen, daß dies schon in einigen kommunistischen Ländern der Fall ist; in Westeuropa und Amerika wird es nicht mehr lange auf sich warten lassen. Überall in der Welt brodeln eine Art Revolution unter den jungen Leuten, die in den kommenden Jahren wichtig und bedeutsam werden kann.“ An den Fronten der Revolution würden sich „viele Hauptprobleme der Humanisierung oder Entmenschlichung in unserer modernen Welt“ entscheiden. Deswegen müßten sich an diesen Fronten jene am stärksten einsetzen, „die sich am meisten mit der Wohlfahrt und der Zukunft des Menschen befassen“ (hier zit. nach dem bei Rendtorff-Tödt abgedruckten deutschen Wortlaut, S. 119). Drei biblische Tatsachen lieferten für Shaull die Basis dafür, daß „wir uns in der Mitte der Revolution wie zu Hause fühlen“: der eschatologische Charakter des Christentums, dessen Sicht „unsere moderne Revolution zugleich möglich und unvermeidlich gemacht habe“; der revolutionäre Charakter des biblischen Messianismus: die biblische Botschaft meine einen „revolutionären Gott“, der die Niedergeschlagenen aufrichtet und die Unterdrückten demütigt (vgl. Luk. 1, 52; Ps. 147, 6). In dieser „Atmosphäre der Revolution“ sei der Messias aber die zentrale Figur. Schließlich der dynamisch-geschichtliche Charakter von Gottes Handeln. Durch das Kommen Christi und das Werk des Heiligen Geistes seien neue und beunruhigende Kräfte in der Geschichte festgesetzt worden. Indem diese Kräfte wüchsen, würden alte Ordnungen hinweggefegt, führe der Kampf um die Humanisierung zu neuen Ufern. Also eine Art politischer Pneumatologie als Schlußlicht, das den etwas ungefügten revolutionären Rahmen noch einmal christlich erhellen soll. Nach den Ausführungen von Shaull und anderen Referenten bleibt kein Zweifel, daß die so verstandene Revolution, konkret durchgeführt, Gewaltanwendung einschließt. Man weigert sich, daraus ein besonderes moralisches Problem zu machen, mit dem bemerkenswerten, aber durchaus traditionellen Argument: Gewalt geschehe ohnehin, und revolutionäre Gewaltanwendung dürfe deswegen nicht grundsätzlich anders beurteilt werden.

Wie wir noch sehen werden und aus den Konferenzberichten hervorgeht (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 387 ff. und S. 432 ff.), legte sich die Genfer Konferenz zwar keineswegs einhellig in dieser Richtung fest, aber seither ist das Thema Revolution für die sozioethische Diskussion im Weltrat beherrschend geworden. Die Weiterführung der Diskussion bot freilich auch, ohne die zugrunde liegenden sozialen und politischen Fakten zu ver-

kennen, Gelegenheit, die Postulate einer Theologie der Revolution kritisch zu reflektieren, auf ihre theologische Aussagbarkeit zu prüfen und zu entschärfen und in eine Globalsicht der Gesellschaft einzuordnen. Die Erklärung der Konsultation von Sagorsk (vgl. auch ds. Jhg., S. 359), die die Genfer Materialien theologisch vertiefte und zusammenfaßte, läßt neben grundsätzlich positiver Würdigung des Problems Ernüchterung erkennen, die einer theologischen Gesundschimpfung gleichkommt.

Im Vergleich zur Ökumene sind die Ansätze für eine christliche Deutung revolutionärer. Zudem sind im evangelischen Raum gerade in letzter Zeit und gerade in Deutschland neben engagierten Stellungnahmen zugunsten einer revolutionären Aktivierung des Christentums (vgl. Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen. Herausgegeben von H.-E. Bahr, Rowohlt, Paperback, Reinbek bei Hamburg 1968) oder gar der Kirchen (vgl. H.-J. Benedikt und H.-E. Bahr, Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA, Furche-Verlag, Hamburg 1968) im gesellschaftlichen Wandel auch mehrere Referate (vgl. Christliche Eschatologie und Revolutionäres Bewußtsein, Vortrag von W. D. Marsch auf der Tagung der Ev. Akademie Bad Boll vom 9. bis 11. Februar 1968, Tagungsprotokoll, S. 1—15) und Publikationen erschienen (die umfassendste und gründlichste das bereits genannte Suhrkamp-Bändchen von Rendtorff und Tödt), die die Denkansätze dieser Richtung theologisch weiterzuentwickeln suchen oder bei aller Würdigung der Bedeutung dieser Strömungen für das gesellschaftliche Handeln des Christen ihren Ertrag distanziert prüfen. W.-D. Marsch steht eher für die ersteren, Rendtorff entschieden für die letzteren.

Beiträge katholischer Theologen

Im katholischen Bereich sind im Vergleich zur Ökumene Ansätze für eine Theologie der Revolution noch schwächer entwickelt. Hinweise für die Problematik finden sich in verschiedenen Veröffentlichungen der politisch-eschatologischen Theologie (vor allem bei J. B. Metz), in Gesprächskreisen zwischen Christen und Marxisten und, parallel zu den Schwergewichten in der Ökumene, bei Lateinamerikanern oder solchen theologischen Autoren, die sich mit der lateinamerikanischen Situation auseinandersetzen. Das Anliegen einer Theologie der Revolution klingt bei Metz an in einem zentralen Postulat der politischen Theologie. In der Forderung nach gesellschaftlicher Mobilisierung der Liebe als „unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die anderen“, wobei diese Liebe, auf die revolutionäre Situation etwa Lateinamerikas zugespielt, selbst den „Nichtfrieden“ gebieten könne. Aber die Argumentation bleibt auf die Rechtfertigung einer unmittelbar revolutionären Aktion beschränkt und kreist um die vorsichtige Handhabung eines sehr traditionellen Prinzips: „Wo etwa ein gesellschaftlicher status quo ebensoviel Ungerechtigkeit erhält, wie eventuell entsteht, wenn er revolutionär abgeschafft wird, da kann eine Revolution... auch im Namen der christlichen Liebe nicht schlechthin unerlaubt sein. Gegen eine konservative bzw. mit sozialkonservativen Systemen liierte Kirche richtet er den Vorwurf Merleau-Pontys, man habe noch nie eine Kirche gesehen, „die für eine Revolution eingetreten ist allein deswegen, weil sie gerecht war“. Er betont aber, anders als die meisten Anhänger eines revolutionären Engagements der Christen, die Kritik der „reinen Gewalt“ als eine vorrangige gesellschaftskritische Aufgabe der

Kirche unter Einbeziehung der Feindesliebe, „die zwar nicht fordert, daß wir den Gegner ernster nehmen als uns selbst, die aber doch verlangt, daß wir ihn, auch ihn in die Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft einzubeziehen versuchen“ (Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie“, in: Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung 1967, Pesch-Haus Verlag, Mannheim, S. 18). Gerade die situationsbezogene Literatur einiger lateinamerikanischer Autoren bleibt auf diese unmittelbare Fragestellung beschränkt. Andere Autoren, wie der Franzose E. Planchart, sehen in einer reflektierten Theologie keine Lösung für die zugrunde liegenden sozialen Konflikte. Ihr traut er in einer säkularisierten Gesellschaft, in der der Gott der Theologie nicht vorkommt, keine Chance zu. Er gibt sich dennoch nicht mit einer „schizoïden“ Haltung zwischen Glaube und Revolution zufrieden. Das revolutionäre Engagement, das für ihn außer Diskussion steht, gründet in der Liebe, in der Gott allein sich zeigt. Da aber bei ihm mit der theologischen Argumentation zugleich deren kritische Funktion ausgeschaltet wird, folgt eine merkwürdige Divinisierung der Revolution, als deren rationales Medium das Marxsche Element fungiert: „Da die Revolution die Art und Weise ist, in der dieser Mensch [der Revolutionär] die Liebe lebt, ist sie Ort seines Lebens mit Gott, wohnt in ihr der Glaube.“ Dem folgt die Umkehrung: „Er ist nicht Revolutionär, weil er Christ ist, aber sein revolutionäres Dasein ist seine Art Christ zu sein“ (Foi Chrétienne et Révolution, in: A la recherche d'une théologie de la violence, Ed. du Cerf, Paris 1968, S. 148). Trotzdem ist Planchart auf katholischer Seite einer der ersten, der sich mit der Frage Glaube und Revolution systematisch auseinandersetzt. Neben ihm verdient unter systematischen Gesichtspunkten eigentlich nur der Beitrag von G. Girardi, Philosophie der Revolution und Atheismus, erwähnt zu werden, der im wesentlichen der Frage nach der geschichtlichen und weltbildhaften Verwandtschaft zwischen Revolution und Atheismus im Gegensatz zum geschichtlichen Christentum gilt (Concilium, Juni/Juli 1968, S. 455 ff). Die Beiträge lateinamerikanischer Autoren, wie G. Perez-Ramírez, Direktor des kolumbianischen Instituts für soziale Entwicklung, Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika („Concilium“, ebd., S. 463 ff.) und A. Bezera de Melo, Revolution und Gewalt (ido-c, Nr. 68/28 vom 14. 7. 68), behandeln mehr den lateinamerikanischen Hintergrund (Ramírez) oder deuten das Postulat nach revolutionärer Aktion, unter Einschluß politischer und physischer Gewalt (de Melo), auf diesem Hintergrund.

... und der lateinamerikanische Hintergrund

Ist der gedankliche Ertrag dieser Beiträge sowohl unter theologischen wie soziologischen Gesichtspunkten auch nicht groß, so illustrieren sie doch die Motive, die zur Forderung einer Theorie der Revolution oder, wissenschaftlich weniger anspruchsvoll, eines revolutionären Engagements der Christen in der Sozialstruktur Lateinamerikas geführt haben. Sie verweisen auf jene sozialen Gewissenskonflikte, die die Bewegung erst ausgelöst oder ihr Geltung verschafft haben: Der Fall von Camillo Torres, der sein geistliches Amt aufgab und sich den kolumbianischen Guerrilleros anschloß und im Kampf von Regierungstruppen erschossen wurde, kennzeichnet eine ganze Situation oder wurde wenigstens innerhalb dieser Situation zum Modell hochgespielt. Das Problem ist nur auf die rein praktische, aber um so akutere Frage konzen-

triert: Ist die revolutionäre Anwendung von Gewalt erlaubt oder sogar geboten, wenn das etablierte System anders keine Möglichkeit der Durchsetzung oder Wiederherstellung der fundamentalen individuellen und kollektiven Rechte zuläßt als durch seine gewaltsame Beseitigung.

Dom Helder Câmara, der Erzbischof von Olinda und Recife, machte seinerseits diesen Konflikt offenbar, als er vor wenigen Monaten in Paris erklärte, er wolle zwar tausendmal lieber getötet werden als selbst töten, aber er respektiere diejenigen, die sich im Gewissen verpflichtet haben, sich für die Gewalt zu entscheiden, „nicht für die allzu billige Gewalt der Salon-Guerrilleros, sondern derer, die ihre Aufrichtigkeit durch das Opfer ihres Lebens unter Beweis gestellt haben“. Camillo Torres und Che Guevara, so meinte der Erzbischof, verdienten ebensoviel Respekt wie Martin Luther King (nach „Informations catholiques internationales“, 15. 5. 68, S. 7). Dem könnte man aus ökumenischer Perspektive die Sätze von Generalsekretär E. C. Blake im Dokumentenband über die Genfer Konferenz (Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1967, S. 105) an die Seite stellen. Diese verwirklichen zugleich den Weg von den „Richtlinien“ der „verantwortlichen Gesellschaft“ zur Option für Alternativlösungen (wenn schon nicht für Alternativsysteme). „Die Kirche muß als Kirche handeln, einen Standpunkt einnehmen und mit denjenigen in der Gesellschaft zusammengehen, die ihren Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit nicht allein gewinnen können. Ich bin überzeugt, daß der Einsatz des eigenen Körpers am rechten Ort und zur rechten Zeit oft die einzige Form ist, in der ein Christ seiner Kirche helfen kann, an der Umformung der Gesellschaft teilzunehmen.“

Die Wirkung von *Populorum progressio*

Im Vergleich dazu sind die amtlichen katholischen Stimmen sehr viel zurückhaltender, nüchterner; auch die Enzyklika *Populorum progressio*, die an sozialemthischer Wirkung eher mit der Genfer Konferenz verglichen werden könnte als die Pastoralkonstitution des Konzils und die ähnlich wie die Genfer Konferenz für die Ökumene das Thema Revolution in der kirchlichen Diskussion gewissermaßen amtlich legitimiert hat, von der aber G. Nanning („Neues Forum“, Heft 160/161, 1967, S. 315) wohl etwas verfrüht folgerte: Von nun an könnten „die von der Kirche bisher abgelehnten modernen Revolutionen, von der französischen über die russische und chinesische bis zu etwa noch kommenden in Afrika, Asien, Lateinamerika, kirchlich gerechtfertigt werden“. (Warum übrigens schon wieder der Ruf nach kirchlicher Rechtfertigung?) Der Papst spricht nur in zwei Abschnitten (31 und 32) zum Gegenstand, nachdem er im vorhergehenden Abschnitt vor den „Versuchungen zur Gewalt“ gewarnt hat. Und im Abschnitt 31 nimmt er zwar den Fall „der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft“ von einem Umsturzverdikt aus, erklärt aber eindringlich, man dürfe nicht ein Übel mit einem noch größeren Übel vertreiben.

J. Schmauch sieht zwar wohl mit Recht in der „Rationalisierung der Gemeinwohlgerechtigkeit durch die Einführung der Grundrechte der menschlichen Person als der entscheidenden Kriterien für die sittliche Erlaubtheit der Revolution“ („Seelsorger“, November 1967, S. 366) den eigentlichen Beitrag der Enzyklika zur sozialemthischen

Durchleuchtung der Revolution, dennoch scheint der Papst (wie übrigens mit anderer Motivierung auch die meisten Theologen der Revolution) über die klassische Regel kasuistischer Güterabwägung nicht hinauszugehen. Die Schwergewichtsverschiebung bei der Erläuterung der Vorbedingungen — von einer statischen Ordnungsethik zu den personalen Grundrechten — ist allerdings beträchtlich. Dies hebt Schmauch etwa gegenüber dem Kommentar von H. Kraus (Herderbücherei, Nr. 286) zu Recht hervor.

Wie wird Revolution verstanden?

Die Theologie der Revolution, ebenso wie die revolutionäres Engagement fordernden christlichen Sozialethiker, sehen ihren Gegenstand aber in einem breiteren Horizont. Der gewaltsame Umsturz ist der äußerste, zugespitzte casus innerhalb einer revolutionären Sicht des gesellschaftlichen Wandels oder, im Modus der Aktion ausgedrückt, innerhalb des revolutionären Engagements zur Veränderung des (jeweiligen) gesellschaftlichen status quo. Auch die Elemente der klassischen Umschreibung: gewaltsame Veränderung der Herrschaft, von einer Massenbewegung getragen und auf ein gemeinsames ideologisches Programm gestützt, reichen zur Fixierung des revolutionären Geschehens, wie es innerhalb gegenwärtiger Revolutionstheorie sowohl im christlichen wie im neomarxistischen Bereich verstanden wird, nicht aus. Eher könnte man sagen, es handle sich bei Revolution in diesem Verständnis um ein politisches, unter Umständen auf gewaltsamen Umsturz zugespitztes Synonym für eine diskontinuierliche Umformung einer Gesellschaft, soweit global verstanden, der Gesamtgesellschaft.

Die Konsultation von Sagorsk gibt drei verschiedene Umschreibungen. 1. Im Kontext sozialer Gerechtigkeit bedeutet Revolution „die Umwandlung der Gesellschaftsklasse, die die wirtschaftliche und politische Macht innehat, und zwar in erster Linie durch die Umformung der Eigentumsstruktur, und in Folge davon die Ersetzung politischer Führer durch andere“. 2. wird mit Revolution jeder Wandel bezeichnet, „der durch seine Geschwindigkeit, seine umfassende Wirkung und seine Stärke alte gesellschaftliche Strukturen und Gewohnheiten zerbricht“. Diese Art von Revolution erschüttert den status quo bis auf den Grund. Die durch sie verursachten Brutalitäten und Leiden sind nicht beabsichtigt, sondern ihr Nebenprodukt. Gemünzt ist diese Definition vor allem auf die technische Revolution. Ausdrücklich wird gesagt — und hierin liegt ein häufiges Motiv christlich geforderten revolutionären Einsatzes, das die „christliche“ Revolutionstheorie mit allen sozialrevolutionären Strömungen der Gegenwart teilt —, die Wirkungen der Technik könnten auch zur weiteren Verarmung des Volkes beitragen, „wenn sie im Rahmen der etablierten Machtstruktur und Ideologie zum Zwecke weiterer Ausbeutung verwendet wird“. 3. Revolution wird auch verstanden als „Protest von Gruppen gegen ihren Ausschluß aus der Gesellschaft, in der sie leben, gegen die Nichtbeteiligung entweder an den Früchten der Entwicklung oder an der Verantwortung für die Entscheidungen oder an der Gesetzgebung dieser Gesellschaft“. Revolution bedeutet dann „Opposition gegen den bestehenden Konformismus, die Weigerung, sich mit vorläufigen Zielen, wie der Produktivitätssteigerung oder der sozialen Anpassung, zufriedenzugeben“. Manchmal sei diese Opposition mit utopischen Elementen ver-

mischt und tendiere zum Umsturz, um die geistig-kulturelle Fortentwicklung nicht im bloßen Genuß des Überflusses ersticken zu lassen. Trotz möglicher Gewaltanwendung sollte man hier aber eher von revolutionärem Protest sprechen.

Eine anthropologisch-ethische Kategorie

In diesen Definitionsversuchen einer ökumenisch domestizierten Revolutionstheorie scheint jedoch eine Dimension zu fehlen, die aber allen gegenwärtig engagierten Revolutionstheoretikern von Ernst Bloch über H. Marcuse bis zu Richard Shaull eigen ist und die das revolutionäre Denken auf die Spitze und zugleich in seine Krisis treibt, weil sie Revolution zur Weltanschauung macht. Man könnte sie die anthropologische Dimension nennen. Am deutlichsten formuliert diesen Aspekt im kritischen Vergleich zwischen christlichem und atheistischem Revolutionsverständnis Girardi: Die revolutionäre Aktion erstreckt sich nicht nur auf die Welt (technische) und auf die Gesellschaft (politisch-soziale Revolution), sondern auf das Individuum selbst. „Der Mensch wird so gewissermaßen zur Ursache seiner selbst, zum Urheber seiner Wirklichkeit und seines Schicksals“ (a. a. O., S. 458). In einer solchen revolutionären Perspektive könne das Denken nicht mehr bloßer Widerschein des Seins sein; es müsse schöpferisch werden, müsse vorwegnehmen, was nicht ist. Anders könnte er seine schöpferische Freiheit nicht ins Werk setzen. Man könne deshalb den Menschen als „revolutionäres Wesen“ definieren. Man wird die Positivität solcher Definition kaum verkennen. Sie interpretiert zunächst ja nur die nicht nur zufällige und äußerliche, sondern radikale Veränderbarkeit des Menschen und sein Vermögen, diese Veränderungen selbst herbeizuführen, Geschichte zu „machen“, in Kontinuität oder Diskontinuität zu gestalten. Insofern wird in der Kennzeichnung des Menschen als eines revolutionären Wesens nur die volle Geschichtsdynamik sichtbar gemacht, die der Menschheit aufgegeben ist. Das „Revolutionäre“ wäre ein weiteres Glied in der langen Evolutionskette von einem statischen (numinierten und naturgebundenen) zu einem dynamischen (anthropozentrischen) Welt- und Menschenbild, das seine Sinnspezialität nicht im Vorgegebenen, nicht im Gewordenen, sondern im Kommenden oder Herbeizuführenden, in der Zukunft findet. Das „Prinzip Hoffnung“ als revolutionierendes Movens kommt damit im Raum des Politisch-Gesellschaftlichen voll zur Geltung. So gesehen, erscheint eine Philosophie oder Theologie der Revolution als letztes Glied einer Kette, über die sich der Kreis um die politische und theologische Futurologie schließt. Das Futurum ist auch hier das Beherrschende. Die Parole von der „permanenten Revolution“ läßt ihren maoistischen Ursprung und Zweck, die Erhaltung eines Systems (des maoistischen), vergessen und wird zu einem Konstitutiv zukunftsgerichteter menschlicher Geschichte. Ist die Angst vor der Technokratie und ihren Zwangswirkungen auf die Gesellschaft eines der treibenden Motive sozial-revolutionärer Strömungen, so paßt andererseits das Bild von der anthropologisch verstandenen „permanenten Revolution“ durchaus in die Zukunftsvorstellungen vom naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritt, der immer mehr Raum zur Selbstbestimmung, aber auch zur kollektiven Selbstmanipulation läßt. Das anthropologisch gemeinte und gesellschaftlich praktizierte Interpretament von der revolutionären Bestimm-

heit des Menschen und der „permanenten Revolution“ als ihrer globalgesellschaftlichen Entsprechung konvergiert durchwegs mit dem (notwendig) operativen Selbstverständnis einer Geschichtsperiode mit beschleunigten und sprunghaften technischen und ökonomischen Veränderungen. Es verhilft zum theoretischen Rüstzeug und liefert die situations- und zeitspezifischen Imperative, die zur Beherrschung der laufenden und kommenden technischen Prozesse durch Gestaltung und Anpassung notwendig sind. Doch gerät solche Revolutionstheorie in eine dreifache Gefahr: 1. Sie hypostasiert das revolutionäre Element; 2. sie rechtfertigt (ungeschichtlich) Revolution um der Revolution willen; 3. sie totalisiert Revolution politisch (von der Veränderung der Institution her) und verkennt (entgegen ihrem eigenen Ansatz) die subjektive Bedingtheit objektiver geschichtlich-politischer Prozesse.

Sie hypostasiert das revolutionäre Element im Menschen und in der Geschichte, indem sie die Anthropologie in reine Futurologie und die Geschichte in Revolution auflöst, geschichtlichen Fortschritt allein nach revolutionären Maßstäben mißt, um zu einer Zukunftsvision jenseits aller ökonomischen und politischen Wahrheit zu kommen. „Was auf dem Spiele steht“, so heißt es in einer der neuesten Schriften von Marcuse (Psychoanalyse und Politik, Europa-Verlag, Wien-Frankfurt 1968, S. 73), „ist die Idee einer neuen Anthropologie, nicht nur als Theorie, sondern auch als Existenzweise, die Entstehung und Entwicklung eines vitalen Bedürfnisses nach Freiheit — und zwar einer Freiheit, die nicht mehr in Kargheit und der Notwendigkeit entfremdeter Arbeit begründet und begrenzt ist.“

Ethos verabsolutierter Freiheit

Am Anfang dieser für Herbert Marcuse erfüllbaren und deshalb „beendbaren“ Utopie steht ein Ethos verabsolutierter Freiheit. Sie rechtfertigt Revolution um der Revolution willen und erhebt Revolution zum Selbstzweck, der keiner Begründung und Rechtfertigung mehr bedarf. Aus dieser Haltung heraus mißt man der gegenwärtigen Gesellschaft keine positive Funktion mehr bei, außer die der Selbstauflösung, um einer neuen Gesellschaft (und Moral) Platz zu machen. Auf diese Weise wird die gegenwärtige Gesellschaft zu reiner Repression. Für Marcuse sind „alle materiellen und intellektuellen Kräfte da, die für die Realisierung einer freien Gesellschaft eingesetzt werden können“. Daß sie dennoch nicht eingesetzt werden können, ist offensichtlich nicht der Bedingtheit geschichtlicher Entwicklung zuzuschreiben, sondern allein „der totalen Mobilisierung der bestehenden Gesellschaft gegen ihre eigene Möglichkeit der Befreiung“. Was heute geschehe, sei (nur) „der globalen Politik einer repressiven Gesellschaft“ zuzuschreiben.

Diese negative „Eindeutigkeit“ stammt aber „aus dem Postulat einer Welt, die jenseits der bestehenden liegt . . . und schon deshalb als Lösung erscheint, auch wenn sie nicht formuliert werden kann. Das revolutionäre Bewußtsein verleiht der bestehenden Welt eine Eindeutigkeit des Elends, weil und insofern es das Versprechen einer Welt mit sich führt, in der das jedenfalls alles nicht so ist“ (Rendtdorff, a. a. O., S. 99). Damit gerät aber die Idee der „permanenten Revolution“ selbst in den Zwiespalt des Übergangs von einer heillosen in eine „heile“ Gesellschaft. Sie lokalisiert schließlich die „Repression“ einseitig im institutionellen Rahmen der Gesellschaft, was notwendig zu einer globalen Politisierung aller Strukturen füh-

ren muß. Sie verkennt die subjektive Bedingtheit geschichtlich-gesellschaftlicher Prozesse, die Bedeutung des Elements der Anpassung und damit zugleich der Veränderungsbereitschaft des Individuums und der nach ihm geformten Strukturen. Sie übersieht, daß soziales Elend und gesellschaftliche Repression nicht nur das Ergebnis einer feudal oder technologisch verhärteten Gesellschaft sind, sondern daß diese Gesellschaft auch Produkt ihrer „subjektiven“ Voraussetzungen ist und ihre Überwindung von der subjektiven Veränderungsbereitschaft selbst abhängig ist. Dieser Aspekt verliert in einer hochtechnisierten Gesellschaft nicht an Gewicht, ja wird um so akuter, als der technische Fortschritt gerade auch operative Anpassung fordert.

Vorkritische Theologie

Bei den verschiedenen Versuchen einer theologischen Untermauerung dieses Revolutionsschemas kommen sodann noch nicht zu übersehende theologische Bedenken dazu: Zunächst das geschichtstheologische Pathos, das den Vertretern einer Theologie der Revolution gemeinsam ist, die darin gipfelt, daß man das revolutionäre Geschehen theologisiert, d. h. es zur Sache Gottes erklärt und damit in Gefahr gerät, dieses auch theologisch zu hypostasieren, es nicht nur in jedem Fall als gottgewirkt auszugeben, sondern mit der Sache Gottes selbst gleichzusetzen. Die Intentionen Shaulls, die sich durchaus im Rahmen einer christlichen Theologie der Hoffnung verstehen lassen, weisen zwar einen dynamischen, eschatologisch orientierten, geschichtstheologisch gangbaren Weg. Gottes Souveränität unterminiert in der Tat alle Autoritätsstrukturen und relativiert alle gesellschaftlichen Normen und Traditionen. (Vgl. dazu auch das soeben ins Deutsche übersetzte Buch von H. Cox, *Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung*, Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin 1968, bes. S. 141 ff.)

Wenn aber die Sache Gottes, wie Shaull meint, einfach und schlechthin immer dort zu finden sei, wo die geschichtliche Entwicklung sich am dynamischsten zeigt, so muß eine solche These doch zu denken geben. Besonders in ihrer revolutionären Konkretisierung, die da lautet: Der Ort, wo Gottes Handeln am dynamischsten ist, ist eben die Revolution. Von dieser Lokalisierung von Gottes Handeln in den revolutionären Umwälzungen der Geschichte bis zur Rechtfertigung einer revolutionären Guerillataktik durch gezielten Druck auf bestimmte Schaltstellen im gesellschaftlichen Apparat führt ein durchaus nicht unlogischer Weg. Ein ins Politische gewendeter (aber unkritischer) Messianismus gibt solcher Untermauerung dann noch ihren christologischen und eschatologischen Bestand. Zugleich erweist sich aber darin das durchaus unkritische Verhältnis zur Bibel und ein politisch gefärbter Offenbarungspositivismus, der die biblischen Begründungen liefert, wie sie zur Rechtfertigung revolutionärer Aktion gerade gebraucht werden. Schließlich wird das fundamentale ethische Dilemma der Gewaltanwendung fast einheitlich nur kasuistisch gelöst. Das Christliche im Verständnis revolutionärer Umformung des Gesellschaftlichen, die gewaltlose „Unterminierung“ der Strukturen durch die „Revolutionierung der Gewissen“, kommt nicht angemessen zum Zuge. Das Verhältnis zur Gewaltlosigkeit bleibt zum mindesten ambivalent. So bleibt die Theologie trotz ihres Aufklärungspathos in ihrem Habitus vorkritisch.