Christ und Sozialist

Blätter des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands

Die Liebe kämpft nicht nur gegen die Not, sondern für die Freiheit

Helmut Gollwitzer
Thesen zum politischen Handeln

Helmut Thielen
Auf dem Wege zu neuem Glauben

Arnold Pfeiffer
Fragen, die Paul Schneider an uns stellt

Klaus Kreppel
Hommage à Maria Mertens

Neue Folge 13. Jg. Düsseldorf, September 1989

3/89

Zu diesem Heft

Das Lehrhaus »Reich Gottes und Sozialismus« als Thematisches Zentrum auf dem Berliner Kirchentag war ohne Zweifel ein Höhepunkt in den Bemühungen Religiöser Sozialisten seit der Wiederbelebung vor gut 12 Jahren. Dahinter standen – das soll auch an dieser Stelle dankbar gesagt werden – Erfahrung, Einsatzfreude und Organisationstalent der Berliner Gruppe. Ulrich Peters jahrelanges Bemühen, religiös-sozialistisches Engagement auf die Basis einer arbeitenden Gruppe zu stellen, hat Früchte getragen. Daneben ist die Zusammenarbeit mit der Gemeinde »Bernauer 111« im Wedding und ihrem Pfarrer Manfred Fischer zu nennen, die eine große Bereicherung war. Die Atmosphäre, das lebendige Miteinander von BesucherInnen und MitarbeiterInnen und die hervorragende grafische und künstlerische Gestaltung des Gemeindezentrums – das ist wohl nicht vermittelbar an die, die nicht dabei sein konnten. Auch zu den Podiumsgesprächen, Diskussionen und dem Feierabendmahl gehört mehr als das, was sich schriftlich festhalten ließe. Im nächsten Heft wollen wir aber zwei Beiträge aus dem Lehrhaus bringen, und zwar von Dietrich Braun und Peter Winzeler zur »Theologischen Kritik des Kapitalismus«. Die Bibelarbeiten werden in der Kirchentagsdokumentation erscheinen.

Am ersten Tag des Lehrhauses war natürlich »Golli« ein Name, der Menschen anlockte. Dieses Heft wird mit Thesen von Helmut Gollwitzer eröffnet, aus denen auch der Leitsatz genommen ist: **Die Liebe kämpft nicht nur gegen die Not, sondern für die Freiheit.** In diesem Jahr, in dem der real existierende Sozialismus eine große Wende zur Demokratisierung, aber andernorts auch einen Tiefpunkt erlebt, der betroffen macht, ist an das zu erinnern, was glaubwürdig authentischen Sozialismus ausmacht. Helmut Gollwitzers Name stand immer dafür, daß Sozialismus und Freiheit das gleiche sein müssen.

Ebenfalls aus Berlin kommt der umfangreichste Beitrag dieses Heftes. **Auf dem Wege zu neuem Glauben** hat Helmut Thielen den Artikel überschrieben, der eine Erweiterung und Neubearbeitung eines früheren Aufsatzes aus der Zeitschrift »Umbruch« darstellt. Er führt seine Reflexionen ausdrücklich auf die Gespräche in der Berliner Gruppe zurück. Daß überdies viel von den persönlichen gedanklichen und existentiellen Auseinandersetzungen eines ehedem »bloßen Atheisten« darin steckt, könnte dem eine Lesehilfe sein, der es zunächst nicht leicht hat mit solch anspruchsvoller Lektüre. Es sei auch daran erinnert, wie Ernst Bloch und Paul Tillich auf je ihre Weise das »atheistische Moment im Glauben« gewürdigt und interpretiert haben. (Auf Helmut Thielens Buch zur »Entwicklung der Agrarreform und Umweltpolitik in Nicaragua seit 1979« müssen wir an anderer Stelle ausführlicher eingehen. Wir haben noch keinen Experten entdeckt, der es adäquat besprechen könnte. Es kostet DM 37,— beim Verfasser.)

Arnold Pfeiffers Beitrag zu **Paul Schneider** ist im regionalen Kirchenblatt des Hunsrück erschienen. Er geht, denke ich, einen weiteren Kreis an. Eberhard Busch hat darauf hingewiesen, daß nicht nur die offizielle Kirchenleitung die Gestapo damals zu noch härterem Vorgehen gegen Schneider angestachelt hatte, sondern daß auch die Bekennende Kirche den Pfarrer von Dickenschied »in den entscheidenden Situationen alleingelassen« hat. Neue Dokumente dazu werden in nächster Zeit veröffentlicht werden.

Ein großes Stück Leben über ein Sterben hinaus vermittelt uns Klaus Kreppel, indem er dem Nachruf auf **Maria Mertens** kühn die Gestalt eines Briefes an die verstorbene ältere Genossin und Freundin gibt. Für mich ist daraus Hoffnung spürbar, daß nichts, was auf Erden geschieht, in Ewigkeit verloren ist. In solcher Hoffnung grüße ich Euch alle im Herbst dieses Jahres.

Euer Erhard Griese

PS: In den letzten beiden Nummern ist uns leider ein Versehen unterlaufen: Bei der Angabe des Postgiro-Kontos in Dortmund (für Abos, Spenden und Mitgliedsbeiträge) fehlten zwei Ziffern. Das Konto lautet richtig und vollständig:

Postgiro Dortmund 189 389-464 (BLZ 440 100 46)

DIE LIEBE KÄMPFT NICHT NUR GEGEN DIE NOT, SONDERN FÜR DIE FREIHEIT

Helmut Gollwitzer

Thesen zum politischen Handeln

1. »Das Denken im Widerspruch muß dem Bestehenden gegenüber negativer und utopischer werden. Dies scheint mir der Imperativ der gegenwärtigen Situation im Bezug auf meine theoretischen Versuche aus den dreißiger Jahren« (Herbert Marcuse, Vorrede zu »Kultur und Gesellschaft«, I, 1964, S. 16). Diese Worte treffen genau den Unterschied zwischen der durch die Jesus-Situation bestimmten neutestamentlichen Eschatologie und der alttestamentlichen.

2. Dieser Unterschied ist unter dem Einfluß des Griechentums später als der der Spiritualisierung, Individualisierung und Verjenseitigung des »Reiches Gottes« verstanden worden. In Wirklichkeit übertrifft das Neue Testament das Alte Testament durch die Totalität und Radikalität der Utopie: die Vision der neuen Menschheit, befreit von Tod und Schuld und allen Lasten der Erde.

3. Der »Imperativ« kam her von Kreuz und Auferstehung Jesu:

   a) Der gegenseitige Widerspruch zwischen Jesus und der Welt, in die er kam, wird am *Kreuz* enthüllt als ein tödlicher, als absolute gegenseitige Negation, die Kompromisse und Koexistenz unmöglich macht.

   b) Er wird in der *Auferstehung Jesu* enthüllt als Widerspruch zwischen Wahrheit und Lüge, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Leben und Tod.

   c) Während im *Kreuz* Jesu die Lüge über die Wahrheit, der Tod über das Leben, das Alte über das Neue siegte (Beweis für die Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit der Welt, Bestätigung des Pessimismus), offenbart die *Auferstehung* Jesu diesen Sieg als Scheinsieg und zeigt die Wahrheit, das Leben, das Neue als den wahren und endgültigen Sieger (Beweis der Veränderlichkeit der Welt; Bestätigung des Optimismus). *Entscheidende Frage*: Was bedeutet es, daß diese Offenbarung nur durch das Kreuz hindurch geschieht, daß also das Neue nur durch seine Niederlage hindurch siegt?

4. Transzendenz des Reiches Gottes im Sinne des NT bedeutet nicht Jenseitigkeit als Beziehungslosigkeit, sondern radikale und totale Verneinung des gegebenen Weltsystems, dessen Krisis, Bestreitung seiner Alleingültigkeit, Notwendigkeit und Ewigkeit.

5. Transzendenz bedeutet Bestreitung von außen und von vorne, d.h. nicht Bestreitung eines gegebenen Zustandes von den immanenten Möglichkeiten dieses Zustandes her, sondern Bestreitung von einer neuen Wirklichkeit her.

6. Je transzendenter das Neue dem Alten gegenübersteht, desto mehr transzendiert die durch die Verheißung geweckte Hoffnung die einschränkenden Bedingungen der alten Welt, und desto tiefer reicht die Negation des Alten.

7. Jede Moderierung des eschatologischen Gegenbildes ist Rehabilitierung und Sanktionierung der Welt, wie sie ist (vgl. H. Gollwitzer, »Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube« cap. VI).

8. Die Eschatologie des NT ist ein Aufruf, sich mit der Welt, wie sie ist, nicht abzufinden, gegen sie den Kampf aufzunehmen und für die neue Welt Partei zu ergreifen. (Vgl. Röm. 6,4; 12,2; Eph. 2,15 und 4,17-24). Die Wandlung der Eschatologie zu Spiritualisierung und Individualisierung machen sie zu einer Anleitung, sich mit der Welt, wie sie ist, abzufinden. Sie verwandeln den aufweckenden Fanfarenstoß (Eph. 5,14; 1. Thess. 5,6-8) in Opium.

9. Gegen einen Messianismus, der das Reich Gottes in der Geschichte durch menschliche Anstrengung und Organisation verwirklichen will, richtet christliche Theologie den eschatologischen Vorbehalt auf: das Reich Gottes ist Gottes Tat, nicht Ergebnis menschlicher Bemühung, denn zwischen der Geschichte und dem Reiche Gottes steht das Kreuz Jesu Christi: K. Barth, »Römerbrief«, 2. Aufl. 1922, S. 419: »Wo das Reich Gottes im 'organischen Wachsen' oder ehrlicher, aber noch anmaßender gesagt: 'im Bau' gesehen wird, da ist es nicht das Reich Gottes, sondern der Turm zu Babel.«

10. Die für den christlich-marxistischen Dialog entscheidende Frage ist, ob die Alternative zischen Christus und Prometheus endgültig und exklusiv ist. Vgl. Karl *Marx* (Schlußsatz der Vorrede zu seiner Dissertation, 1841): »Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender«, und Paul *Ricoeur*: »Im Unterschied zur griechischen Philosophie verurteilt das Christentum Prometheus nicht. Für die Griechen war die Schuld des Prometheus, das Feuer der Techniken und Künste, das Feuer der Erkenntnis und des Bewußtseins geraubt zu haben. Die Schuld Adams ist nicht die des Prometheus. Sein Ungehorsam besteht nicht darin, der Technik und Wissenschaft huldigende Mensch zu sein, sondern in seinem Wagnis des Menschseins, das lebenspendende Band mit dem Göttlichen zerrissen zu haben.« (Zit. nach Roger *Garaudy*, »Der Dialog zwischen Christen und Marxisten«, Evangelische Kommentare, 1968/3, S. 130).

11. Ob Christus und Prometheus im Gegensatz stehen oder nicht, entscheidet sich an der Frage, was wir durch unsere Arbeit erreichen können und was nicht.

12. Göttliche Gnade und menschliche Arbeit stehen nicht im Gegensatz:
    a) Im Empfang der Gnade sind wir passiv, aber die Gnade macht nicht passiv, sondern aktiv.
    b) Gott wirkt in der Welt durch wirkende Menschen. Er schaltet unser Wirken nicht aus, sondern ein. Er beruft den Menschen zum cooperator Dei in dieser Welt. Er beauftragt zur Arbeit.
    c) Der Erfolg unserer Arbeit steht nicht in unserer Hand, sondern hängt vom Segen Gottes ab. Darum ist von unserer Seite unsere Arbeit die tätige Form unseres Gebetes um seinen Segen: Ora et labora!

13. Es ist zu unterscheiden zwischen dem, was Gott durch unser Wirken verwirklichen will, und dem, was er ohne unser Wirken verwirklichen will. Unsere Befreiung von Schuld und Tod, unsere Änderung zu neuen Menschen, die glauben und lieben können, ist nicht unser Werk, sondern das Werk des Heiligen Gottes.

14. Das Reich Gottes ist das Leben der neuen Menschheit, die glauben und lieben kann, befreit von Schuld und Tod. Dieses Leben ist gegenwärtig und zukünftig: gegenwärtig in Verborgenheit und Kampf, zukünftig in offenbarer und widerspruchsfreier Vollendung.

15. Weil das Reich Gottes in seiner gegenwärtigen und zukünftigen Gestalt nur durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kraft des Menschen verwirklicht wird, ist es die absolute

Utopie. Seine Transzendenz ist aber nicht Beziehungslosigkeit, sondern Mobilisierung zur Teilnahme an der Humanisierung der menschlichen Gesellschaft auf das Reich Gottes als der wirklich humanen menschlichen Gesellschaft hin.

16. »Auf das Reich Gottes hin« meint nicht, daß die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Verlängerungslinie unseres Wirkens läge, als Ziel auf unser Programm gesetzt werden könnte, so daß die Menschheitsgeschichte durch Fortschritt und Evolution approximativ auf das Reich Gottes zuginge. Das Reich Gottes ist nicht das Ergebnis des Produktionsprozesses der Geschichte. Seine Transzendenz ist nicht von uns zu überwinden.

17. Dies ist der »eschatologische Vorbehalt« für alle unsere Bemühungen. Aus seiner Wahrheit ist in der Christenheit oft die falsche Konsequenz eines christlichen Konservatismus gezogen worden, der im Namen der Unverbesserbarkeit der Welt die Verbesserbarkeit der Verhältnisse bestritt, dem Auftrag zum cooperator Dei-Sein auf die Erhaltung des Bestehenden reduzierte, die Phantasie für die Zukunft lähmte und jede gesellschaftliche Utopie als »Schwärmertum« verwarf. Damit provozierte man gerade einen Messianismus, der die von der Christenheit verkündigte absolute Utopie zum Programm der menschlichen Aktion machte, eine ebenfalls falsche Konsequenz aus der richtigen Erkenntnis, daß die absolute Utopie nicht nur jenseitiger Trost, sondern das Diesseits und die Gegenwart bestimmende Macht sein will. Aus dieser falschen Antithese gilt es herauszukommen.

18. Gegenwartsbestimmend (und zwar gegenwartsrevolutionierend) ist das Reich Gottes auf zweierlei Weise:
    a) In der Kraft des Heiligen Geistes mit dem Mittel der Verkündigung des Evangeliums revolutioniert es den Einzelnen zum Schlachtfeld des Kampfes zwischen dem neuen und dem alten Menschen. In diesem Sinne kommt das Christsein von dem in Jesus Christus schon geschehenen adventus des Reiches Gottes her.
    b) In der Verheißung der neuen Gesellschaft im Reiche Gottes ist eine revolutionäre (= grundstürzende) Kritik der bestehenden Gesellschaft enthalten. In diesem Sinne schaut das Christsein vorwärts auf das noch nicht realisierte Leben im Reiche Gottes und mißt an seinem Leitbilde das Bestehende.

19. Dieses Messen ist nicht nur ein folgenloses Vergleichen samt Beseufzen der Schlechtigkeit des Bestehenden, sondern es wird zur praktischen Kritik des Bestehenden nach dem Maße des Künftigen. Diese praktische Kritik ist Betätigungsweise der Liebe, als der Seinsweise des neuen Menschen, die gegen die Seinsweise des alten Menschen kämpft.

20. ***Die Liebe kämpft nicht nur gegen die Not, sondern für die Freiheit.*** Denn die Liebe will, daß der, dem sie dient, nicht nur physisch lebt, sondern selbst zum Lieben kommt. Liebe ist also interessiert an Freiheitsraum zur praktischen Betätigung liebender Verantwortung.

21. Darum folgt aus der absoluten Utopie der neuen Gesellschaft im Reiche Gottes eine irdische, relative Utopie als Leitbild für die Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse mit dem Maßstab größtmöglichen Abbaus aller Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Vergewaltigung. Denn »Liebe muß als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden *für die anderen* verstanden werden« (J. B. Metz, »Zur Theologie der Welt«, 1968, S. 111).

22. Der Unterschied zwischen dem, was allein Gott ohne unser Zutun verwirklichen kann, und dem, was wir verwirklichen können und sollen, schließt also eine aus der absoluten Utopie des Reiches Gottes geschöpfte relative Utopie nicht aus, sondern hat sie zur Folge. Sie zum Leitbild unserer Aktionen zu machen, bedeutet nicht prometheischen Turmbau von Babel, sondern ist Konsequenz der gegenwartsmobilisierenden Verkündigung des

Reiches Gottes. Daran erinnert der Marxismus die Christen, die für diese Erinnerung dankbar sein sollten, statt sie durch eine falsche Antithese von Christus und Prometheus abzuweisen.

23. Es sind zu unterscheiden: (A) die absolute Utopie – (B) die relative Utopie – (C) das sozialrevolutionäre Programm zur (mindestens approximativen) Realisierung der relativen Utopie. A ist Zielbegriff der christlichen Hoffnung; B ist Zielbegriff des gesellschaftlichen Handelns der Christen (in der ökumenischen Diskussion seit 1948: »die verantwortliche Gesellschaft«) und enthält in sich die Wertung des Menschen als Individuum und Sozialwesen, die aus der Botschaft vom Reiche Gottes folgt (christlicher Humanismus); C ist Produkt vernünftiger Überlegungen, ist offen für die Kooperation verschiedener Menschen mit verschieden begründetem Humanismus, und ist vernünftig kontrovers.

24. Die relative Utopie (B) läßt sich leichter negativ als positiv beschreiben: Abbau von Herrschaft, Freigabe individueller Mitbestimmung, Beseitigung von Start-Ungleichheiten, Institutionalisierung der Hilfe der Stärkeren für die Schwächeren, Verhinderung von Ausbeutung u.a. Sie zeigt die angestrebte irdische Gesellschaft als ein Abbild des Reiches Gottes unter den Bedingungen dieser Welt, als »ein menschliches, ein die Art dieser vergänglichen Welt an sich tragendes Wesen«, weder als »Gleichung« mit dem Reiche Gottes, noch als »eine einfache und absolute Ungleichung«, wohl aber »als ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigtem Reiche Gottes« (Karl Barth, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«. 1946, S. 23).

25. Das sozialpolitische Programm bezieht die normative Vorstellung einer humanen Gesellschaft aus der Utopie, letztlich aus dem eschatologischen Horizont der Reich-Gottes-Botschaft als dem »Horizont universaler Humanisierung« (J. B. Metz, a.a.O., S. 144; vgl. K. Barth, Kirchliche Dogmatik, IV, 3, S. 927: »Indem Gott sich des Menschen annimmt, eröffnet er ihm über seinen gegenwärtigen Status hinaus eine ganz andere Zukunft, treibt und führt er ihn in diese seine Zukunft hinein. 'Steh auf, nimm dein Bett und wandle!'«). Er bezieht aber sein Material aus den im Vorhandenen liegenden Möglichkeiten und entwirft den Weg in die Zukunft mit den beschränkten Mitteln menschlicher Erkenntnis. Darum hat sich das Programm vor der Utopie zu verantworten, kann sich aber nicht mit der Utopie identifizieren und die Autorität der Utopie unmittelbar in Anspruch nehmen. Es ist vernünftig kontrovers und kritisierbar.

26. Weshalb ist die Unterscheidung von absoluter und relativer Utopie (der »eschatologische Vorbehalt«) wichtig?

a) Wer die absolute Utopie verwirklichen will, macht sich selbst zum Gott, d.h. dieser Messianismus hat totalen Machtanspruch mit allen brutalen Konsequenzen zur Folge (vgl. H. Gollwitzer, »Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube«, cap. V-VI).

b) Die Unterscheidung verhindert die illusionäre Erwartung, daß alle existentiellen Fragen des Menschen durch die gesellschaftliche Änderung befriedigend beantwortet werden könnten. Der Mensch geht aber nicht in seinen gesellschaftlichen Beziehungen auf. Die Fragen von Sinn, Schuld und Tod sterben auch in der gelungenen Gesellschaft nicht ab, sondern bleiben offen und brennend.

c) Institutionen beeinflussen uns zum Besseren oder zum Schlechteren. Verbesserung der Institutionen kann das soziale Verhalten der Menschen bessern. Die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft aber samt der ethischen Anforderung, die sie enthält, bleibt und muß bleiben; sie unterscheidet die menschliche Gesellschaft vom Termitenhaufen. Auch der Mensch der gelungenen Gesellschaft wird der Vergebung bedürfen.

d) Die Unterscheidung schärft ein, daß nicht alles, was wir wünschen und brauchen, von uns gemacht werden kann. »Der Mensch lebt nicht vom Brot der Machbarkeit allein« (Jos. Ratzinger, »Einführung ins Christentum«, 1968, cap. I,5).

e) Die Unterscheidung führt uns aus einem übersteigerten Zutrauen zu unseren menschlichen Möglichkeiten, dem dann im Rückschlag nur umso schlimmere Enttäuschungen zu folgen pflegen (Luther: superbia und desperatio), heraus zu nüchterner Bescheidung auf das vernünftig Erreichbare, ohne uns den Stachel der Utopie zu nehmen.

f) Der Unterschied hindert, das Ziel der irdischen befriedeten Gesellschaft und die Arbeit für sie als erschöpfende Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Lebens auszugeben. Wo das geschieht, wird der Mensch nur nach seiner Leistung für den Fortschritt bewertet, den Leistungsunfähigen der Lebenssinn abgesprochen und die heute Lebenden nur als Material für den Bau der künftigen Gesellschaft angesehen. »Hier hat der eschatologische Vorbehalt der Kirche ... eine Individualität zu schützen, die nicht durch ihren Stellenwert im Fortschritt der Menschheit definierbar ist« (J. B. Metz, a.a.O., S. 110). »Der Christ ... steht ein für die wahre Freiheit und Unantastbarkeit jedes Menschen – dies ist darin begründet, daß jeder Mensch das geliebte Kind Gottes ist: er ist so um seiner selbst willen da, wie der Geliebte um seiner selbst willen und nicht seiner Funktionalität wegen geliebt wird« (H. Gollwitzer, »Forderungen der Freiheit«, 1962, S. 218 f.).

g) Die Botschaft vom Reiche Gottes macht die Arbeit für die gesellschaftliche Veränderung nicht unnötig. –
Auch in der gelungenen Gesellschaft wird die Botschaft vom Reiche Gottes nicht unnötig sein.

Jahresversammlung des Bundes der Religiösen Sozialisten Dtls.

Die jährliche Mitgliederversammlung des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands findet statt

am Samstag, den 4. Nov. 1989, 13.30 Uhr
in der Evang. Akademie 7325 Bad Boll

im Rahmen der Tagung »POLITIK, AUS DER NACHFOLGE. Symposium zum 70. Todestag von Christoph Blumhardt (1842-1919).« Anmeldungen zur Tagung, die vom 3.-5.11.89 dauert, direkt an die Evangelische Akademie 7325 Bad Boll, T. 07164-79 212 / 214.

An Mitglieder wie Interessenten ergeht hiermit herzliche Einladung!

Bund der Religiösen Sozialisten
Der Vorstand

Helmut Thielen

Auf dem Wege zu neuem Glauben

Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden, was wollte ich lieber, denn es brennete schon.
Jesus von Nazareth (Lk 12,49)

I

Der Gott des Glaubens und die Götter der Religion

1. Kein Zurück hinter die Wahrheit der neuzeitlichen Religionskritik

Nach der religionskritischen und atheistischen Denkbewegung der Neuzeit, wie sie vor allem durch die Namen und Werke von Feuerbach und Marx, Nietzsche und Freud markiert ist, führt kein Weg mehr zurück zur christlichen oder zu irgendeiner anderen Religion. Nicht allein einzelne dogmatische Vorstellungen wie die Entstehung der Welt als Schöpfungsakt oder die göttliche Einheit der Dreiheit und der Einheit (Trinität) oder die Sündenlehre und dergl. mehr sind den Gesetzen der Logik, der naturwissenschaftlich organisierten Erfahrung oder der sozialwissenschaftlich-anthropologischen Aufklärung zum Opfer gefallen, die sie entweder als leere Spekulation oder als verschlüsselte, entfremdete menschliche Selbsterfahrung identifiziert hat. Die einzelnen Stränge der religionskritischen Desillusionierung verknoten sich und sind vorrangig begründet im Akte der Autonomie, der geschichtlichen Selbstschöpfung des Menschenlebens im Gedanken, mit dem Mute, »sich des eigenen Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen« (Kant),[1] und in der gesellschaftlichen revolutionären Tat in der Perspektive einer »Naturalisierung des Menschen« und »Humanisierung der Natur« (Marx),[2] also eines möglichen Glücks in Lebensläufen der erfüllten Freiheit und Versöhnung.

Um der Autonomie willen geht diese Religionskritik aufs Ganze. Die Selbstbegründung des menschlichen Lebens und die Anleitung durch Gott sind ihr Widersprüche, nicht von der Art einer Realdialektik, also vermittelbar, versöhnbar im Leben, sondern einer Antinomie, also einander wechselseitig ausschließend. Religion als solche, ihre allgemeine Form, wird von der Kritik aufgelöst. Ihr gelten gerade auch deren oberste Bestimmungen, die Vollkommenheit und Absolutheit Gottes – die sie ausmachenden allgemeinen Prädikate, daß er ewig, allmächtig und allgütig sei – als Chiffren von Herrschaft und Unterdrückung. In der Religion wird Gott als absolut gedacht, weil er am einzig möglichen Ort seiner Wirklichkeit, im Leben der Menschen und in ihrer Geschichte, nur bruchstückhaft, zerbrechlich, bedroht existiert. Näher bestimmt, existiert er im menschlichen Leben sowohl als die Schwäche des Guten wie auch als diejenige des Schlechten. Darin entspringt ein formal gleiches, der Sache nach jedoch gegensätzliches Motiv für die Verdopplung der Welt in ihrem religiösen Widerschein. Diese Schwächen werden ausgeglichen, indem die brüchige gesellschaftliche Herrschaft durch den himmlischen Herrn bestätigt und abgesichert wird und, ganz anders, indem die Hoffnung auf Abschaffung des Leidens im Erlösungsversprechen, in der unterstellten Verheißung einer Erfüllung durch Gottes Wirken in der Geschichte, aus einer gefährdeten Möglichkeit in eine geglaubte, verbürgte Gewißheit sich verwandelt, freilich mit ganz unterschiedlichen Folgen.

Während die metaphysische Verklärung des diesseitigen Bösen ihm bis heute gut bekommen ist, hat doch die Verwandlung des befreienden Hoffnungsimpulses in Religion durchaus zwiespältige Bedeutungen. Wo sie die Menschen nicht beschwichtigend in den Wartestand gegenüber Gottes unerforschlichem Ratschluß versetzt, den Hoffnungsinhalt gar spiritualisiert und verjenseitigt, die religiöse Utopie also selbst ideologische Funktion annimmt, wo im Gegenteil ihre Überzeugungen die um Freiheit und Glück Kämpfenden kräftigt und ermutigt, da ist eine andere Gefahr, die des Fanatismus und der Abwehr von Selbstkritik, nicht ausgeschlossen. Der reine Glanz der Lehre und die edle Aura der charismatischen Führer faszinieren die Massen durch die Suggestion eines Glücks, das Versprechen absoluter Erfüllung, welche im Strukturmuster dieser im Keim autoritären oder gar totalitären menschlichen Beziehungen in den religiösen Bewegungen – z.B. den neuen fundamentalistischen Strömungen – schon wieder durchgestrichen ist.

So erscheinen innerhalb der Grenzen von Religion auch noch deren Hoffnungsinhalte fatal in ihr Gegenteil verstrickt, Religion als solche erweist sich als die Einheit von Repressionswirklichkeit und Befreiungsmöglichkeit auf dem Boden der real existierenden Repression. Innerhalb von Religion haben nicht allein die Verdopplungen und Bekräftigungen von Herrschaft, sondern auch die Erlösungs- und Befreiungsvorstellungen, die Utopie von Religion, ideologische Funktion. Indem sie die Gestalt entspannender Tröstungen annehmen, verdunkeln sie die ungemilderte Erkenntnis des Unheils und der Möglichkeiten der Befreiung und rauben den Stachel, den Mut und die Kraft zur revolutionären Tat. Freuds Erwägung, man dürfe »die Forderungen der eigenen Bedürfnisse nicht unrechtmäßig erfüllen, sondern (müsse) sie unerfüllt lassen, weil nur der Fortbestand so vieler unerfüllter Forderungen die Macht entwickeln kann, den gesellschaftlichen Zustand abzuändern«,[3] betrifft sicher auch die religiösen Gemütszustände, obgleich der Autor gewiß Handfesteres im Blick hatte. Dem entspricht die durchaus differenzierende Marxsche Kritik:

»Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks«, weil selbst noch ihre Hoffnungen die Form des Opiums, der Religion, angenommen haben.

Hingegen ist die Kritik der Religion »im Keime die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht, damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch...«[4].

2. Atheismus im Dienste universeller Herrschaft: Dialektik der Aufklärung

Nun zeigt allerdings schon ein Blick sowohl auf die Bewegung des Denkens wie auf diejenige der gesellschaftlichen Verhältnisse, daß Religionskritik als Bestandteil von theoretischer und praktischer Emanzipation in der Perspektive von Freiheit und Glück genau diese Hoffnung nicht hat einlösen können.

° Herrschaftsverhältnisse überdauern auch ohne Religion. Mehr noch: sie werden ideologisch durch die Verfahren und Produkte von Kulturindustrie und Amusement, Reklame und Propaganda, besser sanktioniert, da ihnen eine Erlösungshoffnung ermangelt, die für die herrschenden Klassen die Gefahr einschlösse, daß sie beim Namen gerufen und gegen die bestehende Welt gewendet werden könnte.

° Die Dialektik der Aufklärung[5] eliminiert die säkularisierten Gehalte des Erlösungsglaubens, die Begriffe Freiheit, Gerechtigkeit, Glück, und reduziert Vernunft auf die instrumentelle Perspektive der Funktionsbedingungen für die Verwertung des Kapitals, für die Naturausbeutung und für die staatlich-zentralbürokratische und kommunikationstechnische Verwaltung der Welt.

° Das unter solchen Umständen unglückliche Bewußtsein entflieht seiner Enttäuschung und Einsamkeit sowohl in restaurative, fanatisch-fundamentalistische Formen der eigenen christlichen wie anderer – etwa des Islam – Religionen oder in den abergläubischen und egoistischen Götzendienst an seinen narzißtisch aufgeblähten Gemütszuständen vermöge Esoterik, Erleuchtung, Okkultismus, Rauschmitteln, oder auch in die psychotechnische Manipulation religiöser Erlebnisse – in Jugendweihen und ähnlichem – die doch nur als begleitende Aura substantiellen Glaubens eine Wirklichkeit haben könnten.

Das Problem scheint, daß der überkommene Atheismus das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hat, indem er mit der Religion zugleich den Glauben, mit Gott dem Herrn zugleich Gott den Befreier eliminiert und es versäumt hat, die innerreligiöse ideologische Funktion der Erlösungshoffnung in ein zersetzendes und befreiendes, Leben erhaltendes und förderndes Element zu verwandeln, aus dem Opium Dynamit zu gewinnen.[7]
Weder steht dem neuzeitlichen Atheismus die Humanität schon umstandslos auf der Stirn geschrieben, noch vermag er als ein sie beförderndes Moment zu wirken, ohne in Glauben eingebettet zu sein. Um den Widerspruch dieser These sowohl zum linken Atheismus, der Religion und Glauben als solche verwirft, wie zu herkömmlichem Glauben vom Typus der Religiosität zu verstehen, die den Atheismus – zurecht – scheut wie das Weihwasser den Teufel (oder was dafür ausgegeben wird: die Juden, die Intellektuellen, die Kommunisten), bedarf es historischer Besinnung.
Der Atheismus ist zunächst eine bürgerliche »Erfindung«. Damit steht er im Banne des ideologischen Reigens des Klassenherrschaftskreislaufes innerhalb der Vorgeschichte[8]. Und dies in einem doppelten Sinne: Erstens ist er aus dem Erbe der bürgerlichen Philosophie der Neuzeit, aus Aufklärung und Materialismus, über das diese Denkbewegung vorerst abschließende Hegelsche System und seine linke Kritik, in die Marxsche Theorie hineingelangt. Darin erscheint die Verstrickung selbst der Marxschen Gedanken in diejenige Gestalt von Bewußtsein, der zu entrinnen sie sich vorgenommen hatten: in einen metaphysischen, gleichsam religiösen Rest. Der Klassen- und Geschichtsmetaphysik, die schon bei Marx und Engels mit ihrem kritisch-revolutionären Ansatz konkurriert[9], entspricht bei den Gründervätern der Weltanschauung vom »Wissenschaftlichen Sozialismus« die anti-anarchistische, autoritäte Staats- und Parteifixierung und der Organisationsfetischismus, die sich dann ganz folgerichtig sowohl in der sozialdemokratischen wie in der bolschewistischen geschichtsmächtigen Variante verhängnisvoll ausgewirkt haben. Das vorläufige Ergebnis dieser internen Selbstblockierung der sozialistisch-kommunistischen Emanzipationsbewegung läßt sich heute im historischen Verschwinden von Sozialdemokratie und Bolschewismus als realen Kräften beobachten. Der bürgerliche Materialismus hat das metaphysische und religiöse Prinzip, Kritik und Praxis als Form des Umgangs mit Leiden und Widersprüchen durch geschlossene Weltanschauung »aus einem Guß« zu ersetzen[10], nicht wirklich aufgelöst, sondern den metaphysischen Ort lediglich anders gefüllt: eben mit der Idee der Materie. Sie wurde im Marxismus, vor allem in den Varianten des Marxismus-Leninismus, durch eine ebensolche ideale Konstruktion vom Proletariat ersetzt. An der Marxschen Theorie ist das Moment der Distanz zur lebendigen Arbeiterbewegung festzuhalten und der Versuch, dieser existierenden Bewegung von außen, durch immanente Fortentwicklung philosophischer Begriffe, ein theoretisches Konzept zu geben.[11]

Zweitens, der Gegenstand der bürgerlichen und überwiegend auch marxistischen Kritik an Religion, die jene in sich aufgenommen hat, ist nicht die Struktur und die Wirkungsgeschichte des lebendigen befreienden Glaubens, sondern die den Glauben selbst noch unterdrückende und verfremdende Religion und Kirche. Immer dort, wo der Atheismus konkret wurde, hat er nicht eigentlich Glauben als prophetisch-messianische Lebensweise und Anschauung zum Gegenstande, sondern eben Religion.

So ist also zunächst einmal der Kampf zwischen Religion und Atheismus einer zwischen zwei verschiedenen Positionen des bürgerlichen Denkens, ein immanenter Widerspruch in der Ideologie der herrschenden Klasse. Beispielhaft sinnfällig wird das am Verhältnis zwischen dem Atheismus als Bestandteil der sogenannten nationalsozialistischen Weltanschauung, bezogen auf den christlichen Glauben, und der etablierten Religion als protestantische und katholische Kirche. Der innerbürgerliche Charakter der Auseinandersetzung erscheint in den Kompromissen zwischen der glaubenslosen faschistischen Ideologie – als 'Vorsehungs'-Deismus und 'Deutsches Christentum' – und einem Kirchenchristentum, das den Glauben weithin verloren hatte. Der gemeinsame Nenner war die gegen Glauben gerichtete

Götzenanbetung von Volk, Führer, Vaterland usw., und ein götzenhaftes Verständnis von Gott als Über-Führer mit den zugehörigen Kulten, Riten, kirchlichen oder säkularen Organisationen. Sinnfällig wurde dieser Kompromiß im Konkordat zwischen dem Vatikan und dem faschistischen Staat, mehr noch im begeisterten Sich-Einpendeln der überwiegenden Mehrheit der evangelischen Christen in die nationalsozialistische Weltanschauung.

Der neuere Atheismus wurde an der Nahtstelle des Übergangs von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft geboren. Ein emanzipatorischer Gehalt über diesen geschichtlichen Fortschritt, also über das Immergleiche des Fortschreitens von Herrschaft innerhalb der Vorgeschichte von Klassengesellschaften hinaus, wohnt ihm daher nicht inne. Vielmehr kann Atheismus, wie national-sozialistische Ideologie und Religiosität ebenso wie das zeitgenössische Konsumkultur-Bewußtsein in den fortgeschrittenen kapitalistischen Industriegesellschaften zeigen, mit der geistigen Herrschaftsmacht von tradierter Religion auch die darin selbst noch unterdrückte Befreiungsmacht Glauben verwerfen. Bürgerlicher Atheismus richtet sich ursprünglich gegen Religion, trifft in seinen Anfängen unbedacht vielfach auch den Glauben, kann sich – wie das Beispiel nicht nur der faschistischen Ideologie sondern in der Gegenwart vor allem die in den Santa-Fe-Dokumenten[12] konzipierte ideologische Kriegsführung der USA gegen die lateinamerikanische revolutionäre Christenbewegung zeigt – zu einer Haltung entwickeln, welche um seiner subversiven Wirkungen willen vor allem den Glauben zu zerstören trachtet und sich zugleich, in der Religiosität des Götzendienstes, partiell wieder aufhebt. Atheismus als Ablehnung von Glauben und Religion als Götzenverehrung weltlicher Mächte – Markt, Kapital, Staatsgewalt, Großtechnik – koexistieren heute in den westlichen Industriegesellschaften und verdunkeln die Möglichkeit des Glaubens als Befreiungspraxis. Diese Art von Atheismus hat mit der traditionellen und konventionellen Religion vor allem auch den Glauben abgelöst, ersetzt.
Angesichts der glaubenslosen Religionsmächte unserer Zeit in ihren Hauptgestalten des weltlichen Götzendienstes und der religiösen Verehrung einer in Kulten, Dogmen und Innerlichkeit eingesperrten Gottesoffenbarung, gehört der Atheismus der Propheten und des Jesus unvermindert in einen befreienden Glauben, in die Praxis der Revolution aus diesem Glauben und in eine entsprechende Theologie hinein. Unterstellt einmal, wie hier darzulegen versucht wurde, daß die große atheistische Tradition der Neuzeit in Europa weniger den Glauben als vielmehr die Religion kritisiert und aufgelöst hat, so müßte folgerichtig Praxis und Theologie eines erneuerten Glaubens für eine ihrer Aufgaben: für den Kampf gegen die heutigen Formen von Religion, von Götzendienst, das ganze Universum an reichem gedanklichem Begreifen und die ganze kritische, kämpferische Kraft dieser gegen Religion und weltliche Unterdrückungsmächte gerichteten Seite der atheistischen Tradition ehren, beerben, sich assimilieren, sich daraus als einem Nährboden kräftigen und ihn sich nützlich machen.

3. Atheismus im Glauben contra Religion

Als Kritik und Zerstörung der Religionen des Götzendienstes ist Atheismus ein Element, ein integrierter Bestandteil des Glaubens als einer praktischen Lebensform und der ihn begleitenden Anschauungen, indem er nämlich sowohl reinigend den Glauben mit hervorbringt als auch kämpferisch sich auswirkt gegen den Götzendienst und den Glauben so erhält und ausbreitet. Verstehen und Entfaltung dieser Konzeption von Atheismus setzen voraus, sich versuchsweise einmal auf diese Unterscheidung zwischen Religion als einer repressiven und dem Glauben als einer befreienden Macht einzulassen. Darin wird die Frontstellung: Atheismus und Humanismus gegen Religion, den Glauben einschließend, mit einer anderen vertauscht. Ein Glaube tritt auf als vertrauende, geschwisterliche Nähe zu Gott. Er wird in diesem Glauben erfahren als vom Leiden Mitbetroffener wie von der Realmöglichkeit und Hoffnung der Erlösung erfüllter Freund und Mitkämpfer. In diesem dialogischen Verhältnis zu Gott wachsen die Kräfte der erkennenden Kritik und der revolutionären Tat. An die Stelle von Gott als dem Herrn mit seiner angeblichen Macht,

alles machen zu können, tritt Gott als Schwester/Bruder, Genossin/Genosse, mit ihrer ohnmächtigen Macht, alles lieben zu können. Unterschieden werden also zwei Glaubensweisen. Gegen den Glauben der Religion mit ihrem Für-Wahr-Halten von Sätzen, ihrer Einordnung in Riten und Kulte, ihrer Verwaltung von beidem durch eine zentral-hierarchisch ausgebaute spezielle Heilsagentur – die Kirche –, mit ihrer Sanktionierung der schlechten bestehenden Welt und Verdunkelung durch Illusionen, tritt ein befreiender Glaube, dem aus der Nähe zu Gott seine Substanz erwächst als Erlösungshoffnung und Kraft zur Mitarbeit an ihrer Verwirklichung, als prophetischer, rücksichtsloser Widerspruch und Widerstand gegen das »Reich dieser Welt«.

Der Gott, zu dem Menschen in der Form des Glaubens in Beziehung treten, wird nicht in seinem Wesen, sondern in seinen befreienden Wirkungen erfahren und erkannt. Seine wiederholte Weigerung, sich unmittelbar zu erkennen zu geben (vgl. 1. Mos. 32, 30; 2. Mos. 3, 13f), das Verbot, ihn spekulativ oder künstlerisch abzubilden (2. Mos. 20, 3-5), indizieren das Feuer seiner inneren Lebendigkeit und Freiheit, darum Unverfügbarkeit. Er wirkt als lebendiges Sein gegen das Haben und Herrschen. Seine unmittelbare Erkenn- und Abbildbarkeit setzte ihn als Teil der erlösungsbedürftigen Welt voraus, wodurch er nicht mehr das Licht der erkennenden Kritik[13] und die Wirkungsmacht der praktischen Erlösung der Welt sein könnte. Daher gibt sich Gott wirkend zu erkennen als der, »der dich führte aus dem Land Ägypten, ... aus dem Haus der Dienstbarkeit (2. Mos. 20, 2), an dem der wirkende Prozeßcharakter des Mitleidens und Mitstreitens das wesentliche ist«. »Ich werde da sein, als der ich da sein werde ... Ich bin da.« (2. Mos. 3, 14) Gottes Wirkungsmächtigkeit ist nicht die der Herrschaft, sondern die diese auflösende, zersetzende der Liebe. Da er auf dem Boden der Herrschaft, Macht, Gewalt, als verschieden von seinen Wirkungen, weil von seinem Wesen, ohnmächtig ist, ist sein Terrain die Subversion, die aktive Gewaltlosigkeit. Da er als befreiende Liebe wirkt, ist der Glaube als Beziehung zu Gott nicht Autonomie einschränkend, sondern sie durch Bestätigung und Förderung allererst konstituierend. Dieser Glaube ist dialogisch, nicht repressiv. Sein Bauprinzip ist der *Bund* der Menschen untereinander und mit Gott. Die *diesem* Glauben innewohnende Frontstellung: *Glaube und Atheismus gegen Religion* und gegen die von ihr überhöhten menschenfeindlichen gesellschaftlichen Gebilde, ist, die Zitate deuten es an, sehr alt. *Atheismus, als Götzensturz ein Gottesdienst, ist der rote Faden durchs Alte und Neue Testament* und durch die in der überwiegenden Herrschaftsgeschichte des Christentums unterdrückte und verschüttete als Ketzerei stigmatisierte christliche Befreiungsgeschichte.

Dieser Glaube, Atheismus einschließend, steht am Beginn der Konstituierung des jüdischen Volkes im Heilsgeschichtsvorgang der Befreiung aus der Sklaverei im altägyptischen Pharaonenstaat und erscheint am Anfang des ersten Gebotes der mosaischen Glaubensordnung dieses Volkslebens (vgl. oben). Zur mächtigen, langdauernden, in der ganzen Vielfalt des Volkslebens – menschlich, sozial, politisch, glaubensmäßig – sich auswirkenden Entfaltung gelangt dieser »gläubige Atheismus« in den Kämpfen, welche die Propheten Israels im Auftrage Gottes mit der tatsächlichen Religionspraxis, welche zugleich eine dem Geld und der Macht verfallene Welt umfaßt hat, geführt haben. In seiner Frontstellung gegen die etablierten Priesterkasten hat Jesus diesen atheistischen Kampf fortgeführt und darin durch die Betonung der aufhebenden Bewahrung des Gesetzes in der Menschenliebe einen neuen Schwerpunkt des Glaubens gesetzt, der doch zugleich »nur« schöpferisch eine Linie der alten hebräischen Glaubenstradition aufnimmt (vgl. 3. Mos. 19, 18 in Verbindung mit Jerem. 31, 31-34) und fortführt. In selben Maße, also seit den Zeiten des römischen Kaisers Konstantin, wie das Christentum aus einem befreienden Glauben zu einer unterdrückenden Staatsreligion wurde und sich darstellte, setzte sich diese Verschwisterung von Atheismus und Glaube als Kampf der christlichen Ketzerbewegungen gegen Religion, Staat und soziale Herrschaft im Geiste der Propheten und des Jesus fort – in der Spätzeit des römischen Reiches schon, dann durch das ganze Mittelalter hindurch, in der Gestalt des linken Flügels der deutschen Reformation von

Thomas Münzer, Jos Fritz und anderen, mit den Vorläufern und Zeitgenossen Abaelard und Heloise, Jan Hus, den Waldensern, Albigensern und Katharern, danach den kommunistischen Wiedertäufern zu Münster, Hans Knipperdolling, Jan Bockelmann von Leyden und seiner Lebensgefährtin Diwara und den vielen Unbekannten, deren Leidenschaft, Tapferkeit und kühne Konzeption der Vergessenheit konformistischer Geschichtsschreibung zu entreißen ist, damit ihr ehrendes Eingedenken uns stärke, »das uns stetig Gemeinte immer breiter zu stützen«[14], bis in die Neuzeit Europas hinein. In unseren Tagen wurde und wird der Kampf weiter getragen in der breiten innerkatholischen Reformationsbewegung der Millionen in den Basisgemeinden der lateinamerikanischen Volkskirche. Bislang weniger massenwirksam, jedoch qualitativ bedeutsam als im europäischen Geschichts- und Kulturboden verwurzelt, tritt der Kampf des Glaubens gegen Religion und gegen die irdischen Mächte, deren »himmlischer Heiligenschein«[15] sie ist, im Religiösen Sozialismus seit dem Ende des Ersten Weltkrieges auf den Plan, vor allem in der Schweiz und in Deutschland.[16]

4. Stationen auf dem Wege zu neuem Glauben

Für den Glauben als ganzheitliche, revolutionäre Lebensform geht der wirkliche Verlauf der Erlösungsgeschichte durch Krisen, Kriege, Revolutionen hindurch. An ihnen wird ablesbar der Schöpfungs- und Wirkungsvorgang zwischen Gottes werdendem Leben, seinen erscheinenden Offenbarungen und dem werdenden Menschenleben. Konstitutiv für diese politische Seite des Glaubenslebens sind:

radikale Kritik des Bestehenden und Diagnose der Alternative Kommunismus oder Barbarei; zeichenhaftes, aufrüttelndes Demonstrieren der Möglichkeit des Unheils, vorbildliches Vorleben der Möglichkeit des Heils, Nachfolge; radikaler, umwälzender Eingriff in Wirtschaft, Gesellschaft, Politik unter der Richtschnur von Gottes Gerechtigkeitswillen und durch ihn erfüllter konkreter Freiheit.

Glaube als ein Wissen ist demgegenüber sekundär, beinhaltet die wechselnden Bilder und Anschauungen, welche die Glaubenspraxis begleiten, unterscheidet sich daher vollständig von Dogmatik. Indem der Glaube überall an der Gerechtigkeit und an der Freiheit festhält, nicht in der Form des toten Habens, sondern des lebendigen Seins, nicht des selbstgerechten und gewissen Besitzes, sondern des Suchens, des Weges, des praktischen Herstellens, liegt hier gleichsam eine Orthodoxie des Nicht-Orthodoxen vor und fordert eine negative Theologie.[17]

Bei alledem ist der Glaube keine politische Partei, nicht einmal eine politische Bewegung. Darin stimmt die hier vorgestellte Auffassung mit den pietistischen, konservativ-katholischen und evangelikalen Deutungen und Lebensformen überein. Aber, und damit hebt die Unterscheidung an, durch seine gleichsam aktive Politiklosigkeit sprengt er der Tendenz nach das Prinzip von Politik als solches: die geregelte Ausübung von Gewalt im Interesse von Klassenherrschafts-Ökonomie. Die Ausbreitung der Lebensweise, welche Glaube heißt, läßt die Knappheitsbeziehung von Bedürfnissen und Mitteln, die Ökonomie des Tausches, die Herrschaft von Menschen über Menschen in Ökonomie und Politik und damit auch die Gewalt zwischen Menschen als politisch-militärische Form der ökonomischen Konkurrenz kompromißlos und vollständig hinter sich. Jedoch ist auch diese unbedingte Frontstellung gegen »das Reich von dieser Welt« noch nicht der Glaube, sondern seine unvermeidliche Konsequenz. Denn der Glaube beginnt und verwirklicht sich, wenn und indem einzelne Menschen ihr Leben als Geschenk erfahren, worin als Funke des göttlichen Wesens ihnen ihre je persönliche Bestimmung mit- und aufgegeben ist, die aus der Verstrickung in soziale, ökonomische, politische Gegebenheiten, in repressive Kollektive und deren seelische Niederschläge in Neurose, Psychose, Sucht herauslöst, befreit, wenn von einzelnen also ihre göttliche Bestimmung erkannt, angenommen und lebendig gestaltet wird. Nicht irgendeine, und sei es auch noch die wohlmeinendste, Form von Politik – etwa die staatliche administrative befürsorgende und damit bevormundende »Option für die Armen«, die dadurch in ein abstraktes Kollektiv verwan-

delt werden – ist sein Ziel, sondern die Heiligung dieses immer je einzelnen lebendigen beseelten Menschen durch seine umfassende Heilung in lebendigen, liebenden Begegnungen mit Gottes Boten und das Entstehen und Wachsen freier Gemeinschaften in der Folge. Solche Gemeinschaften sind dann Bedingung und Folge der Personwerdung ihrer einzelnen Glieder, wie Marx das formuliert hat[18]. Dieses Glaubensleben ist zutiefst anarchistisch. Es folgt den regellosen Regeln von Spiel, (Kunst-)Schöpfung, lebendiger Begegnung mit und zwischen den Wesen und Dingen der Welt, Erotik.[19] Es ist inmitten der alten Welt und als ihr Sprengpulver die Wirklichkeit des »Reiches der Freiheit«. Und nicht, wie der konventionelle Marxismus vermeinte, mechanisch aufruhend auf dem Fortschritt der Produktivkräfte in einem human reformierten »Reiche der Notwendigkeit«.[20] Sondern in dieses hereinbrechend, dagegen sich ausbreitend und eben dadurch diese Humanisierung überhaupt erst ermöglichend – auch durch Einschränkung, Verzicht, Bruch mit der Naturbeherrschung: als Notbremse der Revolution aus dem Glauben im in den Abgrund rasenden Zug des Fortschrittes[21].

Aus dieser inneren messianischen Erlösungswirklichkeit heraus widerspricht allerdings das Leben des Glaubens, nicht als seine Absicht, wohl aber als unvermeidliche Folge, den Ordnungen im »Reiche von dieser Welt«. Obwohl die Jesusbewegung gewaltlos und ihr es nicht um den Umsturz des Staates zu tun war, mußte sie von den herrschenden Mächten kompromißlos bekämpft werden. Gerade in ihrer vollständigen, Gewalt-, Staats- und Ökonomie-Losigkeit – Erlöstheit – war sie die fundamentale Bedrohung eben dieser Ordnungen – nicht als Gegen-Gewalt, sondern als Zersetzung, Subversion. Politische Theologie heutzutage und daran sich orientierendes Christentum ist ganz grundsätzlich in Gefahr, diesen Gegensatz einzuebnen und durch vermeintlich rein instrumentelle Nutzung von Ökonomie, Organisation, Staat dem zu verfallen, was vollständig loszulassen die Essenz des Glaubens gebietet. (Das innere Wesen des Heilsgeschehens als person-, begegnung- und gemeinschaftstiftende Heiligung und Anti-Politik als ihre Politikform und Konsequenz hat Eugen Drewermann in seiner Auslegung des Markusevangeliums konkretisiert)[22].

Linkes Christentum und dafür aufgeschlossene Marxisten und Sozialisten heute operieren vielfach mit Denkstrukturen, die formal biblisch sind, denen aber der Glaube weitgehend oder ganz fehlt. So ist z.B. geläufig, daß ein auf Zukunft, Veränderung, Gerechtigkeit orientiertes Weltbild dem dynamischen biblischen Denken entspringt. Solche säkularisierten Formen des biblischen Glaubens sind Hervorbringungen des Sauerteigs, als der Lehre und Leben des Mose, der Propheten und des Jesus in die Welt eingegangen sind, aber sie sind nicht mehr der Glaube selbst. Linke politische Theologie der Befreiung ist in Gefahr, zur Befreiung von der Theologie und vom Glauben sich zu verkürzen, überzugehen in eine mehr oder weniger politisch-ökonomische Theorie, zusätzlich zum Marxismus, mit Verlust der eigenen inneren Kraft und Fähigkeit. Statt das kritisch-revolutionäre Salz auch noch des Marxismus und Sozialismus zu sein, wiederholt solch linkes Christentum nur, was die ungläubigen Genossen auch schon, vielleicht besser, gesagt haben, und definiert sich schwach und beflissen als der imitierende »Bündnispartner«, letztenendes ohne Daseinsberechtigung, da ohne Substanz. Beinahe-Glaubenslosigkeit als Hülle für marxistischen Konventionalismus oder für links-alternative aufgeregte Bewegtheit und andererseits die evangelikale, charismatische, fundamentalistische Gralshüterposition des reinen Bibelglaubens sind die in sich, zueinander und zu ihrem Ursprung falsch gewordenen Hälften einer zersprungenen Wahrheit.

Glauben hingegen – das heißt, auf den lebendigen Gott so sich einzulassen, daß einem dabei »Hören und Sehen vergeht«, die Vernünftigkeit der Welt hinter sich zu lassen, in ihren Augen töricht zu sein, ihre Sicherheiten mit den Gefahren eines freien und schöpferischen, daher subversiven und gefährlichen Lebens zu vertauschen. Der Glaube, das Sich-Ansprechen-Lassen vom lebendigen Gott, ist wie Kampf, in dem die Kräfte wachsen und man zugleich Blessuren davon trägt (1. Mos. 32, 25ff), ist »wie Feuer«, das umschmilzt und auch verbrennt, ist »wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt« (Jerem. 23, 29), ruft auch Entsetzen hervor (Mt. 7, 28f.), ist aber das Brot, das alle satt macht (Jes. 55, 10).

Glaube ist, auch wenn das real existierende Christentum vielfach dieses Bild geboten hat, nichts weniger als eine Anweisung zu Bequemlichkeit und Vertröstung. Denen, die solches brauchen, kann er nicht empfohlen werden. Der Glaube ist eine Herausforderung. Er bedeutet ungesicherte, gefährliche Freiheit. Er bedeutet die Perspektive des möglichen Glücks, der Erlösung, und ein allerdings explosives lebendiges Moment davon schon im Hier und Jetzt, aber nicht das stille Glück im (alternativen) Winkel im Rahmen des allgemeinen Unglücks. Der Glaube bedeutet Leiden, nicht als Prinzip der umgewerteten, glorifizierten Schwäche, sondern in Ansehen des Zustandes der Welt als die vielfach nicht vermeidbare Begleiterscheinung der Wahrhaftigkeit, der Konsequenz, des Kampfes inmitten und mit den Unfreien, den Gedemütigten und Beleidigten, den Erniedrigten und Schwachen, den machtpolitisch Unterdrückten und wirtschaftlich Ausgebeuteten. Der Glaube fordert und schafft freie, unabhängige, selbständige Menschen.[23] Der Glaube fordert und schafft spontane, lebendige, zu Freude und Glück fähige Menschen.[24] Der Glaube fordert und schafft ein zartes statt rohes, ein differenziertes und sich anschmiegendes statt grobes, ein versöhnliches statt feindseliges, ein zivilisiertes und kultiviertes statt regressives und barbarisches Verhältnis zu allen Dingen und Lebewesen in der Welt.[25]

5. Was der Glaube ist

GOTT, der Lebendige, ohne Namen, ohne begrenzte irdische Eigenschaften, aber die vulkanische Quelle aller Möglichkeiten für ein wirkliches, gutes und gerechtes Leben, enthüllt sich in der Menschenwelt als der GLAUBE. Der GLAUBE unterstellt weder ein dogmatisches System von Wörtern und Sätzen, irrational, noch ist er eine kirchliche und politische entsprechende Praxis, um die Welt im Ganzen zweifelsfrei zu erklären, das Elend und die Klassenherrschaft zu rechtfertigen und mit Illusionen zu trösten. Er ist vielmehr eine schöpferische und revolutionäre Weise, personal in Gemeinschaft ganz zu leben im Stande der Liebe und des Vertrauens in GOTT.

Der GLAUBE ist die schöpferische und praktische Kraft und Fähigkeit, das Leben zu revolutionieren vermöge seiner Handlungsweisen: LIEBE, ARBEIT, KAMPF.

Der GLAUBE wird offenbar in einem Leben, das wahrhaft optimistisch, freudig und hoffnungsvoll ist, wie der Apostel Paulus sagt: »Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.« (1. Kor. 13, 13).

Der GLAUBE erscheint als Verwandlung der Sexualität in Zärtlichkeit als Grundform von EROTIK. Zärtlichkeit ist die Offenbarung des Geistes der Liebe im Reiche der Sinne und Körper. Zärtlichkeit erschafft die Erotik inmitten und aus der Sinnenwelt. Zärtlichkeit kommt von Zartheit. Sie ist das Kreatürlichwerden, das Einwohnen der Zartheit im Sinnlichen. Zärtlichkeit ist daher der Weg der Auferstehung des Fleisches. Die Zartheit der Zärtlichkeit ist der Güte und der Sanftmut verwandt. Zartheit, Güte, Sanftmut und Demut sind der Geist der Liebe, wie er sich allen Dingen und Wesen der Welt anschmiegt und aus ihnen hervorgeht – Wahrheit offenbarend, Gerechtigkeit erweisend, Frieden stiftend, Schönheit ausstrahlend. An dieser Zärtlichkeit sich begegnender Körper hat die Zartheit des Geistes ihre diesseitige Wirklichkeit. So durchklingt Erotik wie Musik das Ganze unseres Lebens.

Der GLAUBE liegt zugrunde einer Kultur des Gottesvolkes, welche sich gestaltet in Dankesfeiern:

Danksagungen für das Leben Gottes, für seine geschwisterliche Solidarität mit seiner Schöpfung;

Feiern des Eingedenkens der in seiner Gnade empfangenen Gaben;

Danksagungen für seine befreienden und revolutionierenden Taten in der persönlichen Geschichte von Einzelnen wie in der Geschichte menschlicher Gemeinschaften;

Feste der Freude und des Vertrauens in das lebendige Wort GOTTES, der Freude, leben zu können in der Gemeinschaft von Glaubenden.

Diese vielfältigen Formen, dankzusagen, sich zu erinnern, sich zu freuen in der Nähe zu Gott, formen sich aus über alle Medien der Kunst und der Schönheit, in gemeinschaftlicher Gestalt: Tanz und Gesang und Instru-

mentenmusik, in Schauspielen und öffentlichen Bekundungen, in Malerei und Plastik in Büchern und Schriften, in Gesprächen über das Wort Gottes, in geschwisterlicher Tischgemeinschaft.
Der GLAUBE verhält sich zur Welt des real existierenden Christentums wie eine zersetzende Kraft und Waffe gegenüber ihren apologetischen Systemen von Dogmen und ihrer Kirchenpraxis, die die Möglichkeit eines freien Lebens der Menschen schwächen und behindern.
Der GLAUBE verhält sich zur Welt des real existierenden Marxismus, Sozialismus wie eine zersetzende Kraft und Waffe, zersetzend seine Dogmen, Parteien und Staaten, zersetzend seinen anti-kritischen und anti-revolutionären Charakter, sein strukturelles Verfallensein an die Schlechtigkeiten der bestehenden Welt.
Der GLAUBE enthält den ATHEISMUS als wesentlichen Bestandteil seines innersten Lebens, als seine eigene Kraft zu kämpfen gegen die herkömmlichen Religionen wie gegen die besondere Religion des Marxismus-Leninismus.
Der GLAUBE ist atheistisch in diesem tiefen und bedeutsamen Sinne, in dem MOSE Atheist war in seinem Verhältnis zum theokratischen System des alten Ägypten;
in dem Sinne auch, in dem die PROPHETEN Atheisten waren in ihrem Verhältnis nicht allein zu den Göttern der Nachbarvölker, sondern auch gerade zu den unterdrückerischen und ungerechten Reichen der jüdischen Könige und deren religiöser Überhöhung in einem Götzendienst, in den sich der jüdische Glaube selbst verwandelt hatte;
in dem Sinne, in dem JESUS aus Nazareth Atheist war in seinem Verhältnis zur Verwandlung des jüdischen Glaubens in einen Götzendienst und eine Bekräftigung des römischen Imperiums.
Der GLAUBE ist sowohl die Quelle und der Grund, um zu erreichen alle wesentlichen Ziele eines kritischen und revolutionären Marxismus:
eine menschenwürdige wirtschaftlich-gesellschaftliche Ordnung als Grundlage für das Aufblühen eines Reiches der Freiheit;
wie er selbst auch das endgültige Ergebnis ist des verwirklichten Kommunismus.
Das eigentliche Feld seines Lebens wird diese Welt der konkreten Freiheit sein, gegründet in einer vernunftgeleiteten und menschengemäßen gesellschaftlichen Ordnung. Im Unterschied zu glaubenslosem Marxismus weiß der Glaube, daß nicht der Fortschritt der Produktivkräfte, sondern das im Hier und Jetzt anhebende Glaubensleben von Menschen und Menschengruppen, Menschengemeinschaften, die aufbrechen zur unbedingten, voraussetzungs- und sicherheitslosen Nachfolge JESU, sowohl das Reich der Freiheit aus sich hervorbringt als auch die zentrale Bedingung für die Humanisierung des Reiches der Notwendigkeit ist.
Also ist der GLAUBE auch der wesentliche Grund von Marxismus und Kommunismus. Der Glaube entfaltet diese seine Wirkungsmacht, indem er den Marxismus und Kommunismus in zwei Richtungen revolutioniert:
vollständig zerstörend seine religiösen Formen in Theorie und Praxis und vollständig wiederherstellend seine ursprüngliche Art als eine voraussetzungslose und uneingeschränkte Kritik der ganzen bestehenden Welt und als eine revolutionäre Praxis der Liebe, der Arbeit und des Kampfes gegen diese Welt.
So steht der Glaube in einer engen wechselseitigen Beziehung zum Marxismus: der Glaube taucht ein den theoretischen Weg der marxistischen Kritik in seinen eigenen Weg der Kritik, der inspiriert ist von GOTT, von den PROPHETEN, von JESUS und von den in seiner Nachfolge GEHEILIGTEN,
der Glaube taucht ein den praktischen Weg der sozialistischen und kommunistischen Revolution in seinen eigenen revolutionären Weg, der doch immer zugleich auch jenseits der rein weltlichen Revolution, als gebunden in der offenbaren Verborgenheit des inneren Wesens GOTTes, verbleibt.
Der GLAUBE offenbart sich in der ihm eigenen besonderen Menschlichkeit:
in seiner Demut, Geschwisterlichkeit, Selbstkritik;
in einer konsequent demokratischen Gestaltung seiner Ordnungen;
in der Gewaltlosigkeit als der Form seines Kampfes, in der Unterordnung dieses Kampfes unter das Regiment der Liebe, in jedem Augenblick, indem sogar die möglicherweise unvermeidbare revolutionäre Gewalt noch

als eine zu vermeidende Schuld erscheint.
Also erscheint der GLAUBE auch als ewige Aufgabe und Ziel; hingegen sind der kritische und revolutionäre Weg des Marxismus, Sozialismus, Kommunismus die unverzichtbaren Mittel des Glaubens, um in der einen Welt die Ziele GOTTes zu verwirklichen. So enthüllt sich die prophetische Kritik und die messianische Hoffnung und Praxis des GLAUBENs als innig verschränkt mit der Kritik und sozialen Revolution des MARXISMUS.

II

Christliche Demut in revolutionärem Kontext – ein Exkurs zur Gestaltungskraft des Glaubens im Felde der Politik

1. Christliche Demut in revolutionärem Kontext

In Zirkeln marxistischer Intellektueller von christlicher Demut sprechen heißt vielfach, sich dem Ideologieverdacht auszusetzen. Demut gilt als eine Tugend der Unterworfenen. Daher erscheint sie im revolutionären Kontext als ein zersetzendes Ferment.
Gegen-Gewalt, revolutionärer Kampf soll allein das Medium sein, in dem Freiheit, Selbstbewußtsein, Urteilskraft die hündische Sklavenmentalität, die Apathie und Resignation, die Kriminalität und Neurose, das Stigma des herrschaftsunterworfenen Sozialcharakters also, ersetzen. Von Mao Tsetung, Giap, Che Guevara, Frantz Fanon[26] und anderen wurde diese Lehre des revolutionären Krieges ausgesprochen, und die Erfahrung zumindest der Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt scheint ihnen Recht zu geben.
In der Tat, der Kampf kann befreien, nicht nur von Hunger, sondern auch von seelischer Not, indem er an die Stelle der krankhaften neurotischen Verinnerlichung von Aggression ihre Abfuhr nach außen in der Vernichtung der Peiniger treten läßt, so daß Masochismus sich in Selbstbewußtsein verwandelt. Doch welche Bedingungen garantieren die Umsetzung des heimlichen Sadismus in Solidarität, Mitmenschlichkeit – des Sadismus, der als Kehrseite der Apathie, der autoritätsabhängigen Verfassung der Unterworfenen in ihnen lauert, nicht um zu befreien, sondern um andere, die eigenen Genossen, zu unterwerfen?
Es ist der unentrinnbare Widerspruch revolutionärer Bewegungen, die Brandmale der Gesellschaft an sich zu tragen, die sie überwinden möchten. Jeder empirische Revolutionär trägt notwendig auch den Kleinbürger in sich, den Emporkömmling, der darauf lauert, sein Elend mit einer Pfründe in der Bewegung oder im »Übergangsstaat« zu vertauschen, die ehemaligen Brüder für sich arbeiten zu lassen und sie zu beherrschen. Weil revolutionäre Gruppen und Bewegungen dies Moment nicht angemessen in Rechnung stellen, gar achselzuckend davor resignieren, mit dem Verweis auf den Druck der feindlichen Gesellschaft sich von eben jener Freiheit und Selbstverantwortung dispensieren, der sie mit ihrem Tun zum Siege verhelfen wollen, triumphierte bislang das gegenrevolutionäre Prinzip mindestens so sehr in der wie gegen die Revolution. Die Austreibung des äußeren Pfaffen gelingt nur durch die Austreibung des inneren Pfaffen hindurch.
Nur die materielle Gleichheit und die institutionalisierte politische Selbstbestimmung der Kampfgenossen verhindert die Paralyse der Revolution in der Kampfsituation durch die vermittelte Übernahme der Prinzipien der bekämpften Gesellschaft. Die Freiheit kann nur verwirklichen, wer sie kennt, als Wunschbild, als Ahnung, als wenn auch gebrochene Erfahrung. Befreiung von Hunger und Furcht, Krankheit, Demütigung und Beleidigung, Ausbeutung, Unterdrückung, Erpressung und Lüge können nur ein wirkendes Ziel der Revolution sein, wenn ihr Gehalt von den kämpfenden Genossen tagtäglich auf dem Wege schon, wenn auch eingeschränkt (aber niemals aufgehoben) durch die Erfordernisse des Kampfes, erfahren wird.
Ist im Kampfe mit einem technisch überlegenen, erbarmungslosen, sich mit Humanität als

Alibi schmückenden Gegner auch jedes Mittel erlaubt, weil jener durch seine Kampfesweise und durch die Erniedrigung des Gedankens der Menschlichkeit zu einer Verschleierung seiner Barbarei jede Moral annulliert hat, so sind doch Wahrhaftigkeit und Solidarität die notwendigen Prinzipien im Verkehr der Kämpfenden. Und die Demut, als Forderung der Ausbeuter an die Unterworfenen eine reaktionäre Ideologie, wird zum revolutionären Grundsatz, sobald sie nicht mehr das Herr-Knecht-Verhältnis, sondern die Beziehung der kämpfenden Knechte untereinander bestimmt.
In jedem Revolutionär steckt der Emporkömmling, der Kleinbürger, der Pfaffe, der die Brüder so ausbeuten möchte wie es ihm zuvor von seinem Herren angetan wurde, und nur das dauerhafte Bedenken dieses ihm innewohnenden Widerspruchs zur Solidarität und die Demut als revolutionäre Tugend können Ich-Kräfte freisetzen, die verhindern, daß er den Brüdern ein stalinistischer Folterknecht wird[27].
Während Demut gemeinhin als eine Forderung der Herren an ihre Knechte gilt, ist sie, revolutionär gewendet, eine Forderung der sich befreienden Knechte an die Führer, an die Avantgarde[28], ohne die keine Revolution auskommt, um sie vor sozialdemokratischem, revisionistischem Arrangement mit der herrschenden Klasse oder stalinistischer, jakobinischer Übernahme ihrer Prinzipien zu bewahren. Die objektive Basis solcher Demut ist die institutionalisierte Demokratie als geschwisterliches gesellschaftliches Verhältnis innerhalb der revolutionären Bewegung.

2. Stalin – wo ist dein Bruder Trotzki?

Nicht erst seit den Schauprozessen von Moskau, aber dort für alle sichtbar, ist der Brudermord das spezifische Gewaltproblem der Kommunisten und auch der Sozialdemokraten. Nimmt man Jesu Gedanken ernst, daß die Gewalt gegen den Nebenmenschen nicht erst beginnt, wenn einer das Messer oder das Gewehr nimmt, sondern schon, wenn er »mit seinem Bruder zürnet« (Mt. 5, 22), also in bösartigen seelischen Haltungen und in abgefeimten Taktiken, so muß man genausogut wie die Verbrechen des Stalinismus die Mitschuld der Sozialdemokratie am Tode von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht, von Kurt Eisner, Erich Mühsam und Gustav Landauer in Betracht ziehen, Maurice Merleau-Pontys Aufforderung[29], Marxisten müßten nach einer Gewalt suchen, die sich selbst aufhebt in Richtung auf eine menschliche Zukunft, bezeichnet ein in glaubenslosen Varianten des Marxismus unlösbares Problem. Es will scheinen, daß er, wie andere rein menschliche Bemühungen, wesentlich nicht fähig ist, eine solche Eigenschaft zu entwickeln, die doch unverzichtbar ist für die Praxis der sozialen Revolution. Aber es könnte sein, daß sie empfangen werden kann als eine Gabe und als eine Gnade Gottes im Leben des Glaubens. Dessen Sachautorität erscheint also unverzichtbar notwendig als das unersetzbare kritische und revolutionäre Gewissen auch noch eines kritischen und revolutionären Marxismus. Denn dieser findet in sich selbst kein Mittel gegen seine Abhängigkeit von der bestehenden Welt, auch nicht gegen seine Verwandlung in einen Weg der Unterdrückung, der die fundamentale Erfahrung der Länder des europäischen Ostens ist.
Eine politische Frucht des Glaubens wäre also die durchdachte Erfahrung einer grundlegenden und unaufhebbaren Spannung zwischen der realen Möglichkeit eines sich ausbreitenden Sozialismus/Kommunismus und seiner immer gleichsam transzendent bleibenden Idee. Davon ausgehend müßte dafür Sorge getragen werden, daß ein fruchtbares Spannungsverhältnis sich aufbaut, bestehenbleibt und sich entwickelt zwischen zwei Positionen und sie verkörpernden Menschengruppen. Es muß Menschen geben, in denen sich reines menschliches Leben ohne Schuld, auch ohne die Schuld des Revolutionärs, kundgibt. Diese Position ist nicht zu verwechseln mit der im Lager der absolut Gewaltfreien auftretenden Schwäche, die sich »nicht die Finger schmutzig machen« möchte, sich anmaßend mit dem Pathos der Gesinnungsethik umgibt, das die Absicht, die eigne Seele zu retten, verschleiert, und in hochmütiger Verblendung gegenüber dem Revolutionär verharrt, dessen Seele doch nicht weniger rein ist, weil er reflektiert auch Gewalt gebraucht[30]. Andererseits erfordert die Gegebenheit dieser Welt eben den Revolutionär, der nicht aus niedrigen Motiven, sondern im Auftrag der Menschenliebe die Grenze der Gewaltfreiheit überschreitet. Zu den zentralen Aufgaben einer prophetisch-messianischen, revolutionären Theologie gehört die Ausgestaltung einer praktisch-politischen, situativen Ethik, die demonstriert, wie die Wirkung der Menschenliebe den zentralen Platz und das dynamische Kontrollrecht gegenüber kleinbürgerlichem Rebellentum und revolutionärer Gewalt einnimmt, die somit nur, wenn überhaupt, in gleichsam homöopathischer Dosierung angewandt werden kann und abschaffbar bleiben muß. Das bedeutet ganz sicher, daß es niemals taktische Kompromisse mit irgendwelchen Formen von Gewalt innerhalb der kämpfenden Bewegung geben kann oder mit dem Terror gegenüber dem Gegner. Es bedeutet ferner, daß die kämpfende Bewegung Gewalt gegenüber dem gewaltsamen Gegner erst als unvermeidliche Schuld auf sich nehmen darf, wenn ihre kreative Phantasie alle Nuancen einer »Entfeindungsstrategie« ausgeschöpft hat. Es bedeutet schließlich, daß im Bewußtsein der Schuldhaftigkeit auch der unverzichtbar notwendigen revolutionären Gewalt in konkreter Situation sich die Menschenliebe zum »Feind« ausdrückt als eine in der Glaubensbeziehung begründete seelische Kraft, auch diese Gewalt nach Möglichkeit zu vermeiden, gering zu halten und durch Akte der Versöhnung und Brüderlichkeit nach dem Siege wieder aufzuheben. Ein im Glauben lebender Revolutionär kann Marxist sein und den Kommunismus praktisch anstreben, aber er kann nicht Leninist sein. Denn spätestens seit Lenin tritt das rein kalkulierende, instrumentelle, subjektiv schuldfreie, partiell sich mit ihr identifizierende Verhältnis zur revolutionären Gewalt in der kommunistischen Bewegung auf und werden notwendigerweise andersartige Auffassungen, auch nach innen, also gegen die eigenen sozialistischen und kommunistischen Genossen, als »Humanitätsduselei« denunziert, Vorstufe von Straflager und Gefängnis, Folter und Genickschuß, psychiatrisch-medikamentöser Zerstörung. Revolutionsstrategie, die die Menschenliebe taktischen Erwägungen unterwirft, statt eben aus Glauben den umgekehrten Weg zu gehen, bringt als Notmaßnahme die Tscheka hervor, aus der das NKWD und die GPU als integrierter und dauerhafter Bestandteil der neuen Ordnung hervorwachsen.

III

Für eine Theologie der Revolution und des Kommunismus aus und für Europa

Was hierzulande als linke politische Theologie sich präsentiert, entbehrt nicht gewisser Peinlichkeiten. Die Bemühungen der Sölle, Moltmann, Marquardt, Metz sind allesamt gut gemeint, damit aber noch lange nicht Kunst.
Damit im Einzelnen sich auseinanderzusetzen, fehlt hier der Raum. Möglich ist, die Probleme zu benennen und exemplarisch auf zwei Felder annähernd einzugehen. Worum handelt es sich? Politische Theologie neigt dazu, die von Drewermann – aber nicht ihm allein – so unnachahmlich entfaltete Dimension der Heilung und Heiligung des persönlichen Lebens als das zentrale Glaubensgeschehen, um deswillen Politik aus Glauben überhaupt nur begründet werden kann – als Spiel mit dem Feuer, Bündnis mit dem Teufel – und nur zulässig ist inform der antipolitischen Infragestellung von Politik als solcher, zu verkürzen oder ganz zu eskamotieren. Politische Theologie treibt vielfach Sozialwissenschaft oder marxistische Theorie aus zweiter Hand, ist deren schlechte Imitation. Politische Theologie behält die längst der neuzeitlichen Religionskritik verfallene dogmatisch-systematische Denkform bei und füllt sie lediglich mehr schlecht als recht mit den linken Inhalten, präsentiert sich dann in der Glaubenspraxis als evangelikale Kampfgruppe von links. Politische Theologie hierzulande hat schließlich ein imitatives passives Verhältnis zur Praxis und Theologie der Befreiung in Lateinamerika.

1. Theologie der Befreiung in Lateinamerika und Theologie der Revolution in Europa

1. Der christliche Sozialismus und Kommunismus in Europa und seine Theologie sind weitaus älter als die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Er beginnt mit dem Exodus, geht über die Propheten und Jesus zu Makkabäern, Zeloten, Bar-Kochba-Aufstand, weiter zu den frühchristlichen antiklerikal-revolutionären Strömungen, hat ein neues Kristallisationszentrum in anti-klerikalen Strömungen des Mittelalters, Aspekten von Orden und Bewegungen wie den Franziskanern, Hussiten, Taboriten, Waldensern, Albigensern, konzentriert sich weiter im Bauernkrieg um Joss Fritz, Thomas Münzer und andere, erscheint schließlich in der Bewegung und in den Theologen des religiösen Sozialismus zwischen den Weltkriegen. Daraus folgt als Aufgabe für die Konstitution einer Theologie der Revolution und des Kommunismus in Europa und den USA, Hoffnung aus dieser abendländischen, jüdisch-christlichen Ketzer- und Revolutionsgeschichte zu schlagen, indem in der Vergangenheit jene Momente identifiziert werden, die unsere Zukunft revolutionstheologisch beleuchten. Beispielsweise und zu Beginn ist zu fragen, inwieweit die Tora selbst die Grundzüge von befreiendem Widerstand zeigt, sozusagen als Strategiebuch gelesen werden kann[31]. Weiter geht es darum, kritisch in der zeitgebundenen Verschiedenheit z.B. der frühchristlichen oder spätmittelalterlichen Kämpfe[32] gegenüber der Klassenlage und den Revolutionsaufgaben im fortgeschrittenen nordamerikanischen und westeuropäischen Industrie- und Informationskapitalismus zugleich die Differenzen der spezifischen kritisch-revolutionären Aufgaben einer westeuropäischen Theologie der Revolution gegenüber der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung festzumachen.
2. Die Bedingungen für das mehr als zweitausendjährige Scheitern – trotz aller Kämpfe – des Sozialismus und Kommunismus in der jüdisch-christlichen Tradition Europas sind sowohl in dieser selbst wie in ihrer Überwältigung und Integration in die Herrschaftsverhältnisse der Umwelt zu entziffern. Für die (Re)Konstruktion einer Theologie der Revolution sind hieraus uneingeschränkt selbstkritisch die Konsequenzen zu ziehen. Da die gleichsam jungfräuliche Theologie der Befreiung in Lateinamerika die Erfahrung eines Umschlages in eine neue Ideologie von Herrschaft (noch) nicht kennt, handelt es sich hier um eine spezifisch europäische Aufgabe, bei der nicht zu sehen ist, was dafür aus Lateinamerika gelernt werden könnte.
3. Im Unterschied zu Lateinamerika hat sich in Westeuropa das Moment der Befreiung mit der Aufklärung, der Menschenrechts- und Demokratietradition und mit dem Marxismus aus dem christlichen Glauben gelöst und ist in eine an immanenten Kriterien kritischer Vernunft und praktischer Befreiungspolitik festgemachte diesseitige Humanität als perspektivische Konzeption übergegangen. Darin liegt die zweite, spezifisch europäische historische Quelle beschlossen, aus der kritisch-selbstkritisch eine Theologie der Revolution zu entwickeln wäre. Hierfür sind, neben der marxistischen Religionskritik, von besonderer Bedeutung auch die psychologischen Denker Feuerbach, Nietzsche, Freud mit ihrer präzisen Analyse des inneren psychischen Gehaltes von religiösen Verhaltensweisen, Triebquellen und Produktionsformen von Bewußtseinsinhalten.
Während die Geschichte des Christentums in Lateinamerika überwiegend mit seiner repressiven katholischen Gestalt begonnen und aus dieser durch Rückgriff auf prophetisch-messianische Gehalte sich die Theologie der Befreiung begleitend zu einer elementaren sozial-revolutionären politischen Praxis herausentwickelt hat, zeigt sich in der europäischen ökonomisch-politischen Wirkungsgeschichte des Judentums und des Christentums eine andere Konstellation. Daß noch die reinste Glaubensgestalt in Götzendienst, religiöse und weltliche Herrschaft umschlagen oder mit letzterer sich verschränken kann, gehört hier zu den historischen Grunderfahrungen, z.B. im Übergang vom mosaischen Exodusglauben zur Königsherrschaft oder von der Jesus-Gemeinschaft zum römischen Katholizismus oder von den zionistischen Idealen Martin Bubers zum anti-arabischen Terrorismus des israelischen Gegenwartsstaates oder von der anti-römischen Reformation zum protestantischen Absolutismus und Geist des Kapitalismus.

Während die lateinamerikanische Theologie der Befreiung den kommunistischen Marxismus sowohl als Werkzeug des Erkennens der strukturellen Ursachen von Armut und entsprechender Hebel ihrer Beseitigung wie als perspektivisches Modell einer neuen Gesellschaft oder doch als Anregung für entsprechende Konzeptionen assimilieren kann, verbietet sich für den Aufbau einer europäischen Theologie der Revolution nach den Erfahrungen mit unmenschlichen Gewaltverhältnissen in Organisationen des leninistisch-stalinistischen Parteityps wie der entsprechenden Übergangsstaaten, nach dem massenhaften Geschwistermord also, und nach der Verwandlung des Marxismus als kritischer Theorie in revolutionärer Absicht in eine Ideologie der zentralstaatlichen Klassenherrschaft neuen Typs oder des kapitalismus-immanenten Reformismus ein derart naives Verhältnis zu Marxismus und Kommunismus.
5. Gegenüber der europäischen Geschichte des real existierenden Christentums und des real existierenden Marxismus ist kein Sprung mehr, vor allem keine Flucht, in ein davon anscheinend gänzlich geschiedenes Heil möglich. Eine neue Theologie der Revolution in Europa muß mit einem Verhältnis der Nüchternheit und gleichsam mikroskopischen Klarheit, der Scham (Marx: Scham ist ein revolutionäres Gefühl) und der Kritik gegenüber diesen seinen historischen Grundlagen beginnen und die Perspektiven, Begriffe und Energien aus der begrifflichen geduldigen Arbeit und Anstrengung der konkreten Negation und aus der lebendigen Vergegenwärtigung der kritisch-revolutionären, häretischen theoretisch-praktischen Richtungen und Gehalte von Christentum und Marxismus schöpfen, die in deren dominierenden Formen selbst unterdrückt sind.
Dies Geschäft einer geduldigen und beharrlichen, eindringend-eindringlichen konkreten Negation der europäischen Geschichte von Christentum und Marxismus ist die erste theoretische Grundlage für eine Theologie der Revolution und des Kommunismus aus und für Europa.
Angesichts der differenzierten ökonomisch-politischen Realität der Gegenwart und der nahen Zukunft des fortgeschrittenen Kapitalismus hat sie den je avanciertesten Stand sozialwissenschaftlicher Realitätserkenntnis aufzunehmen, hat sie relativ unterschiedene, spezifische Triebfedern und Felder des politischen Handelns. Angesichts des Standes der Produktivkräfte und der Tradition von Menschenrechten, von bürgerlicher und rätekommunistischer Demokratie hat sie andere, weitergehendere Verpflichtungen, einen freiheitlich-demokratischen Kommunismus vorzubereiten und ist zugleich anderen oder anders sichtbaren Gefährdungen ausgesetzt[33]. Schließlich und nicht zu unterschätzen: Angesichts der Unterdrückung von peripheren Befreiungsbewegungen durch den metropolitanen Kapitalismus kann dessen imperialistische Politik letztenendes nur durch den revolutionären Austrag der inneren Widersprüche dieses imperialistischen Kapitalismus zersetzt werden.
Eine autonome und originäre europäische Theologie der Revolution und des Kommunismus ist daher für diesen zentralen Akt eines solidarischen Verhaltens zu lateinamerikanischer Praxis und Theologie der Befreiung conditio sine qua non.
Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung kann ungefähr so gut auf Europa angewandt werden wie etwa Guevaras Guerilla (die schon in Bolivien nicht funktioniert hat) auf den urbanen Industrie- und Informationskapitalismus. Die dogmatische Suche nach Lateinamerika vergleichbaren Armen, die materiell verarmte oder subkulturell sozialpsychisch geschädigte Randgruppen per Beschluß kleinbürgerlicher linker Akademiker zum neuen Subjekt der Revolution ernennt, um die Subjektmerkmale konkretistisch übertragen zu können, übersieht deren Unterschiede. Sie borgt das in der grün-alternativen Bewegung zuweilen beobachtbare (vgl. das Päderastie-Problem auf dem Hannoveraner Parteitag 1986) blinde Sanktionieren jedweder Randgruppenabweichung von konventionellen gesellschaftlichen Normen, vollständig befreit von den Mühen inhaltlich-kritischen Denkens und Urteilens, als »progressiv« oder »revolutionär« aus und verfällt damit dem Verblendungszusammenhang von repressiver Entsublimierung. Zudem erweist sie ihr geistiges, politisches und menschliches Unvermögen gegenüber der aus konventionellen Arbeitnehmerschichten in den Fabriken und in den Büros sich zusammensetzenden Be-

völkerungsmehrheit, deren konkretes Erscheinungsbild freilich für die Entfesselung und den Genuß rebellischer Emotionen keinen Gebrauchswert hat. Für die konkreten politischen Träger revolutionärer Veränderungen in Europa gibt es in Lateinamerika keine Vorbilder oder Parallelen. Hingegen lassen sich spezifische hiesige Aufgaben erkennen.
So ist z.B. in den mit fortgeschrittener Technik arbeitenden Unternehmen und Verwaltungen die Notwendigkeit gewerkschaftlicher Mitbestimmung von Forschung und Entwicklung, also der gesellschaftlichen Konstitution von Technik, zwingend auch ein Beispiel für ein zugleich immanentes und systemüberschreitendes Strategiemoment gelegen, weil dies zentral die Profitratenmanipulation berührt, also das Verhältnis von Mehrwertrate zur organischen Zusammensetzung des Kapitals (vgl. L. Hack in: Kritisches Gewerkschaftsjahrbuch 1986/87). Ebensowenig kann umstandslos gesagt werden, auf der Linie der Interationsthese – vulgarisiert – der späten Frankfurter Kritischen Theorie, daß die Klassenunterdrückung hier durch materiellen Wohlstand abgeschwächt sei (vgl. W. Hofmann, Verelendung), eine revolutionäre Strategie daher hier auf Randgruppen ausweichen müsse.
Die Klassenunterdrückung in Lateinamerika ist u.a. materiell, als Hunger und Krankheit und als Folter und Mord; davon gehen auch psychisch-mentale Folgen aus, die zuweilen auch – ganz ohne fortgeschritten kapitalistische Manipulation etc., sich als revolutionshemmend erweisen. Die Klassenunterdrükkung in Westeuropa/USA ist u.a. psychisch-kulturell, als Schädigung und Zerstörung politisch relevanter Volks-Kultur, von Bewußtsein, Phantasie, Gewissen, Courage; aber diese ist mit den materiellen Beschränkungen verbunden, vor allem mit der Form der Unselbständigkeit und Unsicherheit des »Wohlstandes«. Freiheit von materieller Not wird im fortgeschrittenen Kapitalismus den »Massen« nur so weit gewährt, daß dies die psychisch-kulturelle, herrschaftsstabilisierende Kontrolle nicht gefährdet. Also ist nicht Randgruppenstrategie, sondern von lateinamerikanischen Armutsproblemen absehende, an psychisch-politisch-kultureller Enteignung in Verbindung mit Reallohnsenkung und Dauerarbeitslosigkeit ansetzende und die Randgruppen einbeziehende Strategie eine spezifische westeuropäische und auch nordamerikanische Aufgabe der Linken. – Weitere strategierelevante Unterschiede, die gegen ein Übertragen sprechen: Das Überwiegen einer städtischen Bevölkerung in industrie- und kommunikationstechnischen kapitalistischen Verhältnissen in Europa/USA gegenüber einer überwiegend oder relativ zu anderen Bevölkerungsgruppen vorwiegend ländlichen Bevölkerung in feudalen oder agrarkapitalistischen Verhältnissen der Primärproduktion. Die Verknüpfung sozialer Konflikte mit dem Streben nach nationaler Unabhängigkeit gibt 3. Welt-Befreiungsbewegungen eine besondere politische Schubkraft als Kampf eines ganzen Volkes, begründet aber zugleich nachrevolutionäre politische Probleme von Befreiungsbewegungen an der Macht[34] und verweist auf entscheidende strukturelle Differenzen zur Möglichkeit von Revolution hier, die nicht von einem vergleichbaren Volks-Begriff ausgehen kann.
Endlich: schaut man näher hin, so wird man gewahr, daß lateinamerikanische Theologie der Befreiung nicht zum Geringsten von europäischen oder europastämmigen Theologen, in Auseinandersetzung und partieller Übertragung von europäischer Theologie, konzipiert wurde und wird – seien es nun Boff oder Hinkelammert, Lorscheiter oder Arns. Daher könnte anstelle einer europäischen Selbstverständigung über Theologie der Revolution über den lateinamerikanischen Umweg diese, nachdem der fruchtbare Anstoß von 'drüben' gekommen ist, unmittelbar erfolgen. Dies könnte zwei nicht unwichtige Nebenfolgen haben. Erstens könnte es die wirkliche Emanzipation des theologischen Denkens der Lateinamerikaner von Europa befördern. Zweitens würde eine aus den genannten Quellen und im genannten kritisch-selbstkritischen Verfahren sich unmittelbar hervorbringende europäische Theologie der Revolution allererst die eigne Position entwickeln, von der aus ein partnerschaftlicher, fruchtbarer Dialog und die Solidarität mit Praxis und Theologie der lateinamerikanischen Befreiung ausgehen könnten.
Ohne Emanzipation von der lateinamerikanischen Faszination ist keine spezifische europäische Theologie der Revolution und des Kommunismus möglich. Selbstverständlich ist der Verzicht auf die Auffassung: die Revolution ist so lange gut, wie sie nicht hier bei uns, sondern stellvertretend weit hinten in Lateinamerika geschieht. Darüber hinaus aber geht es darum, statt lateinamerikanische Theorie/Praxisansätze oder Fragestellungen übertragen zu wollen, also das bewußtseinskoloniale Schema bloß umzudrehen, diese methodisch gleichsam zu vergessen, um frei zu sein für eine dem europäisch-nordamerikanischen Kapitalismus angemessene Theorie-Praxis, die übrigens nicht allein das Verhältnis zu Lateinamerika, sondern auch das zu Osteuropa auf eigene Füße stellen müßte.

2. Ideen zum Programm einer Theologie der Revolution und des Kommunismus aus und für Europa

(1) Zur theologischen Begründung revolutionärer Politik

Die Notwendigkeit, mindestens den Versuch zu machen, revolutionäre Politik theologisch zu begründen, ergibt sich aus den vielfältigen Niederlagen und inneren Widersprüchen rein diesseitig sich verstehender Befreiungsversuche. Während der Faschismus die praktische Möglichkeit einer endgültigen Niederlage aller sozialistisch-kommunistischen Bestrebungen nachgewiesen hat, erscheint am Stalinismus der revolutionäre Kampf als unrettbar verstrickt in Gewalt und Herrschaft. Die nachfaschistischen Gesellschaften schließlich haben die Reste der konsequenten Arbeiterbewegung teils zerschlagen, teils reformistisch und kulturindustriell zersetzt. Im Denken ist daher zu prüfen, ob hinreichende Bedingungen der Möglichkeit einer Verschwisterung der humanitären Kräfte des revolutionären Kampfes mit den Wirkungen eines prophetisch-messianischen Glaubens sich bezeichnen lassen.

(2) Bedingungen der Möglichkeit einer Theologie der Revolution und des Kommunismus

Da in der Realgeschichte des Christentums das gleichsam negative, revolutionäre Moment durch Affirmation und Herrschaft unterdrückt worden sind, hat die Marxsche Religionskritik auch noch die Erlösungshoffnung als Teil der ideologischen Funktion von Religion analysiert. Darin entspringt das Erfordernis einer rückhaltlos selbstkritischen Aneignung dieser Geschichte in prophetisch-messianischer Perspektive.
Zwei verschiedene Gestaltungen des gleichen Problems treten in der europäischen Geschichte des Sozialismus und Kommunismus als Sozialdemokratie einerseits, Bolschewismus andererseits auf. Wie im Christentum handelt es sich um die Wiederkehr der Schlechtigkeiten der bestehenden Welt im Zentrum der die Veränderungen beabsichtigenden Bewegung und Partei selbst.
Wie in der bisherigen Geschichte die meisten Christen von Christen, so wurden auch die Kommunisten vorzugsweise von Kommunisten umgebracht. Daraus entspringt das Erfordernis, den real existierenden Marxismus und Sozialismus im Lichte prophetisch-messianischen Glaubens und umgekehrt das real existierende Christentum im Lichte eines kritisch-revolutionären Marxismus zu kritisieren und zu verwandeln.
Heute ist Theologie nicht mehr als positive, dogmatische, sondern nur noch als negative Theologie möglich. Negative Theologie nimmt in sich auf die Grundwahrheiten des neuzeitlichen Atheismus und insonderheit das Verfahren der Marxschen Kritik, die Religion abzuschaffen durch das festhaltende Verwirklichen ihrer Wahrheit. Sie vertieft den irreligiösen Atheismus durch Rückgang auf den Atheismus in der jüdischen und christlichen Glaubenstradition. Sie setzt dem Glauben als Dogma, Kirche, Herrschaftssanktionierung usf. den Glauben als revolutionäre Lebensweise (s.o.) entgegen.
Negative Theologie muß absolut modern sein und in der erfahrungsgesättigsten Weise eine kritische Theorie der krisenhaften Akkumulation des Kapitals und der politischen Bewegungen in sich aufnehmen.
Ohne Rückfall hinter diese Wahrheiten der gesamten atheistischen Kritik der Neuzeit kann von Gott nicht mehr dogmatisch-positiv geredet werden. Theologie heute wird wieder »theologia negativa« sein, nicht Lehre »über Gott« und »über das Reich Gottes«, sondern Verneinung des Reiches von dieser Welt im

Lichte der Erlösung, das zugleich die Keime eines anderen Lebens zum Vor-Scheinen bringt. In beiden Momenten wirkt Gott nicht als fixe Größe, zu der man eine feste Beziehung haben und worüber man ein ebenso gewisses theologisches Wissen haben kann, sondern »nur« als werdendes, gefährdetes und wachsendes Leben in der einen Welt-Wirklichkeit, als immanente Transzendenz. Lehre, Theologie von Gott, gibt es nur im prophetisch-jüdischen Sinne – als Bericht von den revolutionären historischen Ereignissen, in denen Gott mit den von ihm angeredeten Menschen (Buber) das Schlechte der Welt verneint, und beispielhaft, in modellhafter Perspektive, Zeichen des Anderen setzt.
Die konkrete Gestalt solcher Theologie ist Kritische Theorie, die deren verschwiegene theologische Momente zum Vorschein bringt und ausarbeitet, also eine gleichsam aus sich selbst heraus theologisch angereicherte Neuformulierung der klassischen Kritischen Theorie.[35] Neben ihre bekannte Struktur als widersprechende, verneinende Bestimmung von konkreten Herrschaftsverhältnissen, Identifizierung von Widersprüchen und Widerstandspotentialen treten als weitere Elemente:

– die kritische Begleitung von umwälzender Praxis und der Ansätze hierzu, die Analyse von politischer Strategie;
– eine Kritische Theorie des Utopischen, die das abstrakte Bilderverbot ersetzt durch konkrete Negation, indem sie im Kontext gesellschaftlicher Praxis und historischer Situation die unentrinnbare Verschränkung von utopischen Gehalten mit eher affirmativen und eher kritischrevolutionären Funktionen dieser Gehalte analysiert;
– schließlich, als ihr darin aufgehobenes unmittelbar theologisches Moment, die mikrologische Entzifferung der Elemente des Kommens des Reiches Gottes in der Welt als Reflexionsgestalt von Emuna, von Glauben als integraler Lebensweise in der Nachfolge Jesu.

Solche Theologie gestaltet die Glaubenserfahrungen in den Sprach- und Denkformen einer narrativen, situativen, historisch-konkreten Theologie und Ethik: in Erzählung, Bericht, Gleichnis, Symbol, Rede und Gegenrede, lebendiger gemeinschaftlicher Mitschöpfung des Gotteswortes, Kritik und Diagnose alternativer Möglichkeiten der (heilsgeschichtlichen) Entwicklung. Theologie revolutionärer Praxis in kommunistischer Absicht hebt an, indem sie in der jeweils spezifischen konkret-gesellschaftlichen Lage Gottes Stimme und ihr Wirken vernimmt. Jeder alltägliche Augenblick ist für sie die enge Pforte, durch die das messianische Licht aufhellend und umwälzend in die Welt hineinscheinen kann[36].

ANMERKUNGEN

1 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? zitiert nach: Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie und Politik. Wiesbaden 1979 (Fourier), S. 225.
2 Die Formulierung findet sich in Marx' Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 in: MEW Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin (DDR) 1968 (Dietz Verlag, S. 536.
3 Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Imago-Ausgabe.
4 MEW Bd. 1, a.a.O., S. 378.
5 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Erstausgabe Amsterdam 1947 (Querido Verlag). Neuausgabe als Taschenbuch bei Fischer erhältlich.
6 Auf Einzelnachweise wird hier verzichtet. Ein reiches Literaturangebot dazu halten die Verlage Exodus in Fribourg/Schweiz und Edition Liberacion in Münster/Westfalen bereit.
7 Die Metapher vom Glauben als Dynamit verdanke ich Herbert Helms. Vgl. seinen Aufsatz »Religion – Opium oder Dynamit?«
in: Christ und Sozialist 1983/2, S. 21-31.
8 Zum Begriff der Vorgeschichte in der Marxschen Theorie vgl.
° Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Erstes Heft. Berlin (DDR) 1958, darin das Vorwort S. 11f.
°Adorno, Fortschritt in: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt 1969 (Suhrkamp), S. 29f.
° Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte in: Gesammelte Schriften Bd. I, 2. Halbband, S. 695 f. Frankfurt 1978² (Suhrkamp)
9 Das kritisch-revolutionäre Moment am Marxismus wurde am eindeutigsten herausgearbeitet von Karl Korsch und von den Denkern der Kritischen Theorie, während Lukacs, Bloch und Kofler auf je verschiedene Weise in Metaphysik zurückfallen, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann.
10 Eine Kritik von Weltanschauung als Bewußtseinsform findet sich in: Th. W. Adorno, Philosophische Terminologie Bd. 1, Frankfurt 1973 (Suhrkamp), S. 118 ff.
11 Den idealistischen Rest in der Marxschen Theorie hat Lukacs in seiner Klassen- und Geschichtsmetaphysik, in: Geschichte und Klassenbewußtsein. Erstausgabe Berlin 1923, wieder zum tragenden Gesichtspunkt gemacht. Zur darin begründeten Polemik der Kritischen Theorie vgl. jüngst Willem van Reijen und Gunzelin Schmidt Noerr, Kritische Theorie am Abgrund, in: Grand Hotel Abgrund. Eine Photobiographie der Frankfurter Schule. Hamburg 1969 (Junius), S. 7f.
12 Eine kommentierte Dokumentation der Santa-Fé-Papiere liefern: Duchrow/Eisenbürger/Hippler (Hrsg.), Totaler Krieg gegen die Armen – Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs. München 1989 (Chr. Kaiser).
13 »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint. Alles andere erschöpft sich in Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.« Theodor W. Adorno, Minima Moralia, Frankfurt 1962 (Suhrkamp), S. 332.
14 Die Formulierung ist enthalten in: Ernst Bloch, Wie zu lesen sei, Vorbemerkung zu seinem Werk: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt 1969 (Suhrkamp. Bloch Werkausgabe Bd. 2), S. 9
Herausragend unter den Arbeiten zu Ketzertum, Deutschem Bauernkrieg und Volksreformation des Thomas Münzer sowie Münsteraner Wiedertäufern sind: das genannte Buch von Bloch; M.M. Smirin, Die Volksreformation des Thomas Münzer und der Große Bauernkrieg. Berlin (DDR) 1956; Richard von Dülmen, Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation. Frankfurt 1987 (Fischer); Walter Nigg, Das Buch der Ketzer. Frankfurt/Wien/Zürich 1962 (Büchergilde Gutenberg. Neuausgabe bei Diogenes, Zürich); Lothar Baier, Die große Ketzerei. Verfolgung und Ausrottung der Katharer durch Kirche und Wissenschaft. Berlin 1984 (Wagenbach).
Literarische Bearbeitungen des Ketzer-Themas geben: Richard Friedenthal, Jan Hus. Der Ketzer und das Jahrhundert der Revolutionskriege. München 1984 (Piper); Gustav Regler, Die Saat. Frankfurt und Köln 1975 (Kiepenheuer & Witsch/Büchergilde Gutenberg); Rosemarie Schuder, Die Erleuchteten. Berlin o.J. (DDR, Verlag Tribüne). Daß die Ketzer – cum grano salis – diejenigen sind, die die Nachfolge der Propheten und von Jesus am reinsten angetreten haben, wird von Walter Nigg (s.o.) und vor allem vom theologischen Begründer des Religiösen Sozialismus, Leonhard Ragaz, betont, an vielen Stellen seines umfangreichen Werkes, v.a. in: Die Geschichte der Sache Christi. Ein Versuch. Bern 1947 (Herbert Lang & Cie), ebenso von Konrad Farner, Theologie des Kommunismus? Zürich 1985 (Diogenes).
15 Vgl. die klassischen Formulierung der Marxschen Religionskritik in: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. MEW Bd. 1, S. 378/79.
16 Eine glänzende Darstellung der theoretischen Konzeption des Religiösen Sozialismus liefert hinsichtlich der politischen Theologie des späten Ragaz: Manfred Böhm, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Münster 1988 (Edition Liberacion). Die Arbeit enthält auch eine Ragaz-Bibliographie. Das bislang beste zur Geschichte des Religiösen Sozialismus bietet F.-M. Balzer, Klassengegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten. Köln 1973 (Pahl Rugenstein).
17 Einen Abglanz davon gibt Georg Lukacs mit seiner Formulierung, Orthodoxie gelte allein für die Methode des Dialektischen Materialismus in: Geschichte und Klassenbewußtsein. Berlin 1923, S. 13
Die den letzten Abschnitten zugrunde gelegte Unterscheidung zweier Glaubensweisen entfaltet Martin Buber als Differenz des jüdischen und des christlichen Glaubens in: Zwei Glaubensweisen. Werke in 3 Bänden, Bd. 1: Schriften zur Philosophie. Heidelberg 1961 (Lambert Schneider), S. 651f. Damit übereinstimmende Anschauungen vom wesentlich praktischen Charakter des jüdischen Glaubens finden sich im Werk von Shalom Ben-Chorin und in Leo Baecks Darstellung des Wesens des Judentums.
18 »An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaften ... tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.« Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei in: MEW Bd. 4, S. 482. – Diesen Äußerungen, denen sich weitere, auch bei Lenin (in seiner Schrift Staat und Revolution) hinzufügen ließen, widerspricht jedoch der real existierende Marxismus-Leninismus, indem er sich im zentralbürokratischen Etatismus zur exzessiven politisch-ökonomischen Klassenherrschaft neuen Typs entfaltet hat. Diese Tendenz von Beginn an kritisch bezeichnet zu haben, ist das Verdienst des Anarchismus. In seiner Linie hat Martin Buber das freie sozialistische Gemeinschaftsleben in seiner Kritik am Marxismus-Leninismus diesem aus dem jüdischen Glauben heraus gegenübergestellt: vgl. die Kapitel Marx und die Erneuerung der Gesellschaft und Lenin und die Erneuerung der Gesellschaft in: ders. Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung, Heidelberg 1985 (Lambert Schneider), S. 147. Zugleich besteht die Schwäche des Buberschen Ansatzes darin, daß er sich nicht mit der Tendenz zur ökonomischen Auszehrung und politischen Repression von Gemeinschafts- und Genossenschaftsexperimenten auseinandersetzt. – Vgl. dazu die Genossenschafts-Tagung des Bundes der Religiösen Sozialisten und den betr. Aufsatz von Christa und Ulrich Peter in: Christ und Sozialist, 1986/2, S. 31-42: Genossenschaften – eine Alternative im Kapitalismus?
19 Zur theoretischen Konzeption vgl. für viele: Johan Huizinga, Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Reinbek 1987 (Rowohlt); Herbert Marcuse, Eros und Kultur. Stuttgart 1957 (Klett), darin v.a. den Zweiten Teil: Jenseits des Realitätsprinzips, S. 129f.; Norman O. Brown, Zukunft im Zeichen des Eros. Pfullingen 1962 (Neske); ders., Love's Body. München 1967 (Carl Hanser).
20 Walter Benjamins berühmtes Diktum, Revolutionen seien die Notbremse im Zug des Fortschrittes findet sich in seinen Thesen: Über den Begriff der Geschichte, vgl. Fn. 8
21 Vgl. Marx Formulierung des Verhältnisses von Reich der Freiheit und Reich der Notwendigkeit In: Das Kapital Bd. 3 Volksausgabe Berlin (DDR) 1949, S. 873 f. – Die Frage, ob die kapitalistische Entfaltung der Produktivkräfte Bedingung einer befreiten kommunistischen Gesellschaft sei, wurde im Zentrum der Kritischen Theorie kontrovers diskutiert. Adorno hat hier die orthodox marxistische Postiion vertreten, während Horkheimer den Freiheitsspielraum menschlicher Gestaltungskraft betont. Vgl. dazu die Protokolle der Diskussionen des Institus in der USA-Emigration in: Max Horkheimer. Gesammelte Schriften Bd. 12, Frankfurt 1985, S. 349f.
22 Eugen Drewermann, Das Markus Evangelium. Erster Teil. Bilder von Erlösung. Freiburg 1988 (Walter).
23 Ein Beispiel unter vielen ist der in Flossenbürg

am 10. April 1945 von den Nationalsozialisten ermordete evangelische Theologe und Pfarrer Dietrich Bonhoeffer. Einen Eindruck von seiner Glaubensweise vermittelt die Sammlung seiner Briefe: Widerstand und Ergebung. Gütersloh 1978

24 Lebensfreude ist ein Merkmal eher des jüdischen als des christlichen Glaubens: vgl. Bubers Schriften zum Chassidismus, der Glaubensweise der osteuropäischen Juden. Das Durchbrechen des Lachens durch die Religion des Todes ist Thema des bekannten Romans von U. Eco, Der Name der Rose, und tritt auf in den Dialogen des William von Baskerville mit Jorge de Burgos: S. 105 ff., S. 125ff., S. 167ff.

25 Im Zeichen des alttestamentlichen Bilderverbotes, mönchischer Weltentsagung, vor allem aber der protestantisch-preußisch-anglo-amerikanischen zwangsneurotischen Sinnenfeindschaft hat das Christentum ein überwiegend problematisches Verhältnis zu Sinnlichkeit, Erotik, Sinnenkultur entwickelt. Zu den Ausnahmen gehört Paul Tillich. Vgl. GW. Bd. IX: Die religiöse Substanz der Kultur.

26 vgl. für alle hier Genannten: Frantz Fanon, Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt 1967.

27 Den Typus des Rebellen, der vom Träger der Revolte zum neuen Machthaber wird, behandelt Erich Fromm in seinem Aufsatz »Der revolutionäre Charakter« in: Das Christusdogma und andere Essays. München 1965 (dtv)

28 Maurice Merleau-Ponty, Humanismus und Terror Bd. 1, Frankfurt 1966 (Suhrkamp), S. 12/13

29 Die Thora hält ein zum Leninismus alternatives Avantgarde-Konzept bereit: das des von Gott berufenen, machtlosen, dem Volke nur dienenden Führers. Vgl. Martin Buber, Moses. Heidelberg 1966 (Lambert Schneider), S. 103f.

30 »Immer stärker überzeugen wir uns von der Notwendigkeit, daß die wirklichen Revolutionäre in der Revolution eine Aufgabe der Liebe erkennen ... Die Revolution ... wird für die Menschen durchgeführt und im Namen der Vermenschlichung vollzogen. Was veranlaßt die Revolutionäre, sich mit den Unterdrückten zu vereinen, wenn nicht die unmenschlichen Bedingungen, in denen sie leben? ... Der Revolutionär läßt sich von starken Gefühlen der Liebe leiten. Es ist unmöglich, sich einen echten Revolutionär ohne diese Eigenschaft vorzustellen.« Ernesto 'Che' Guevara, zit. n. Latinoamerica. Un Pueblo Continente, Dez. 1985 Berlin (West)

31 Zu diesem Ansatz vgl. für viele:
Ton Veerkamp, Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1.12.-2.11) Stuttgart 1983 (Alektor Verlag); Hugo Assmann u.a., Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster 1984 (Edition Liberacion).

32 Vgl. Friedrich Engels, Der deutsche Bauernkrieg. Berlin 1955 (DDR, Dietz Verlag); Rosa Luxemburg, Kirche und Sozialismus in: Internationalismus und Klassenkampf, Darmstadt/Neuwied (Luchterhand, 196, S. 44f.; Erich Fromm, Das Christusdogma. München 1965 (dtv)

33 Über Gefährdeten Sozialismus schreibt Konrad Farner in seiner Arbeit: Theologie des Kommunismus? Zürich 1985 (Diogenes), S. 201f.

34 Vgl. das Schwerpunktheft »Befreiungsbewegungen an der Macht« der Zeitschrift Peripherie und: Osnabrücker Dritte Welt Schriften H4: Sozialistische Entwicklungsländer. Osnabrück 1988.

35 Zur Identifikation des theologischen Gehaltes der Marxschen und der Frankfurter Kritischen Theorie vgl. die Schriften von Christoph Türcke, z.B.: Die theologischen Wurzeln der Marxschen Theorie (mit Beiträgen von A. Schmidt und anderen). Lüneburg 1987 (Dietrich zur Klampen), S. 22f.

36 »Die Thora und das Gebet unterweisen (die Juden) im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft ... In ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias eintreten konnte.« Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, in: Illuminationen (Werksauswahl). Frankfurt 1961 (Suhrkamp), S. 279 – »Der wirkliche Umgang des Menschen mit Gott hat an der Welt nicht nur seinen Ort, sondern auch seinen Gegenstand. Gott redet zum Menschen in den Dingen und Wesen, die er ihm ins Leben schickt. Der Mensch antwortet durch seine Handlungen an eben diesen Dingen und Wesen.« Martin Buber, Geleitwort zu: Die chassidischen Bücher, hier zitiert nach: Einsichten. Wiesbaden 1953 (Insel), S. 18 ■

Arnold Pfeiffer

Fragen, die Paul Schneider an uns stellt

Die 50. Wiederkehr der Ermordung Paul Schneiders durch die SS-Verbrecher – Gott gebe, daß wir sie würdiger begehen, als wir – mit Jenninger-Rede und einer Riesenmenge weiterer falscher Töne – im vergangenen November die 50. Wiederkehr der November-Pogrome von 1938 begangen haben!

Wie ein bleibender Fluch steht uns Deutschen das sogenannte »Faszinosum« Hitler im Wege: die Neigung also, den Braunauer Demagogen im Angesicht des unsagbaren Jammers, den er auf bald einem ganzen Kontinent (und in der Auswirkung noch darüber hinaus) angerichtet hat, doch immer noch ein bißchen zu verehren, ein bißchen zu verharmlosen, ein bißchen zu »erklären«.

Ach, wieviele kluge und in ihrer Weise auch integre Leute haben den Aufstieg des sogenannten Nationalsozialismus mit allerlei mehr oder minder wohlgelungenen »Erklärungen« (das heißt aber im Ergebnis: Rechtfertigungen!) begleitet! Das gilt von großen Theologen wie Georg Wobbermin und Emanuel Hirsch (auch Tillich steht mindestens im Zwielicht) ebenso, wie es von großen Dichtern wie Gottfried Benn und von großen Pädagogen wie Eduard Spranger gilt.

Nun kommt ein eher bäuerlich denkender Mensch wie dieser Paul Schneider aus Pferdsfeld im Hunsrück und sagt zu dem ganzen Brimborium, dem ganzen Leni-Riefenstahl-Spuk und Albert-Speer-Spuk, dem ganzen völkischen Taumel jener Jahre nur ein einziges Wort. Dieses Wort heißt: NEIN. Und es ist darum ein entschiedenes, ein unzweideutiges, ein im letzten Sinne ernstgemeintes Nein, weil es eine zeitgemäße Auslegung jenes (die Kirche wie die Welt letztlich tragenden und haltenden) Wortes ist, das **Jesus Christus** heißt.

Der Mann der Bekennenden Kirche

Es ist nachgerade peinlich, wie viele Leute nach 1945 auf den Wagen der (scheinbar siegreichen) Bekennenden Kirche aufgesprungen sind! In der Hoch-Zeit des Faschismus waren die Bekenner dünner gesät, und um die Freunde Paul Schneiders unter den damaligen Hunsrück-Pfarrern aufzuzählen, hätte man die Finger der beiden Hände nicht einmal alle gebraucht. Die wirklichen Bekenner unter den Leuten der Bekennenden Kirche – das waren die damals abschätzig so genannten »Dahlemiten«, die Leute, die auf der Linie Martin Niemöllers, des Dahlemer Pfarrers, standen, und diese bildeten auch innerhalb der Bekennenden Kirche eindeutig eine Minderheit.

Was war es, was den ernsten unter den bekennenden Christen damals besonders klar vor Augen stand?

Ich will es für diesmal an den Worten zeigen, die der von den Nazis aus dem Amt gestoßene vormalige Bonner Dogmatik-Professor Hans Emil Weber am Ende einer Predigt über »Luthers reformatorische Sendung« am 6. November 1938 (man bedenke das Datum!) in der Düsseldorfer Matthäikirche ausgesprochen hat.

»Und Du, evangelischer Christ? Lebst Du unter dem Eindruck der Ewigkeit, die mit ihrer Entscheidung auf Dich zukommt? Weißt Du, daß Gottes heiliger Wille auf Dich gerichtet ist? Ward Dir die Gottferne die Not Deines Lebens? Und ist Dir das Evangelium, das Wort von der Liebe Gottes in Christo, der allerteuerste Schatz? Liebst Du Deine Bibel, liesest Du sie, hörst Du sie mit dem Brennen und Sehnen des Herzens, das Gottes Stimme aus ihr hören darf, dem Christus durch seine Bibel der lebendige Herr wird? Weißt Du, bezeugst Du mit Deinem Leben, was es heißt: ein Glaubender sein, im betenden Glauben den ewigen Gott zum Vater haben, Christi eigen sein? Ist es Dir die Lebensregel, Gott zu dienen an Deinen Nächsten in reiner Liebe?«

Ich empfinde es so, als stelle uns Paul Schneider, der Mann der Bekennenden Kirche, gerade diese Fragen. Ach, wie manches Mal müssen wir Wohlstandsmenschen des ausgehenden 20. Jahrhunderts fragen, ob die Religion, mit allem, was sie gerade heute an »Zubehör«, aber bei uns im Westen doch einfach auch an Luxus und an Bequemlichkeit umgibt, uns mehr als – ein Spiel sei? Wieviel vielleicht ganz fromme, ganz gutgemeinte, ganz liebe – Spiele werden auch auf dem diesjährigen Kirchentag in Berlin wieder gespielt!

Und nun kommt Paul Schneider und sagt mit seinem Namenspatron, dem Apostel Paulus: »Gott läßt sich nicht spotten! Was der Mensch sät, das wird er ernten!«

Gewiß: »eine harte Rede«! Aber ist diese Rede in ihrer ganzen Härte nicht einfach – wahr, während alles andere Beschönigungen sind?

Und Hand aufs Herz, all ihr Christinnen und Christen, all ihr Theologinnen und Theologen: haben wir uns nicht oft (zu oft!) noch ganz anderer Schätze gerühmt als jenes (oft geradezu von uns selber verborgenen!) Schatzes, der im Evangelium, im »Wort von der Liebe Gottes in Christo« besteht?

Haben wir noch den Mut, zu bezeugen, daß wir für unser Leben und für das der anderen keine bessere, keine hilfreichere, keine »erhabenere« Formel kennen als jene einfache, die mir sagt: ich soll und ich darf das Eigentum des Herrn Jesus Christus, des guten Hirten sein?

(Wenn das, wie manche Leute unter uns meinen, »Pietismus« ist, dann, ja dann ist Pfarrer Paul Schneider ganz sicher ein »Pietist« gewesen!)

Der Kritiker der Bekennenden Kirche

Kein Weg, so denke ich, führt an der Tatsache vorbei, daß Paul Schneider durch seine Existenz, durch sein Da-Sein und So-Sein, nicht nur ein Mitstreiter, sondern eben auch ein Kritiker der Bekennenden Kirche gewesen ist.
»Bekennende Kirche« – hatte dieses Wort in der Zeit der »Ausschüsse«, in der Zeit des Paktierens mit dem »Reichskirchenminister«, in der Zeit, als der »Bund der Mitte« (»BDM«, die Koalition der Unentschlossenen!) in der Kirche herrschend geworden zu sein schien, – hatte dieses Wort da nicht schon all seinen ursprünglichen Glanz verloren? Ist die Geschichte der Vertreibung Karl Barths aus Bonn und aus der Rheinischen Kirche, die Hans Prolingheuer auf bewegende Weise erzählt hat (»Der Fall Karl Barth«, Neukirchner Verlag), nicht auch so etwas wie ein Schuldschein der real existierenden Bekennenden Kirche der Rheinlande?
In seiner Erntedankfest-Predigt vom 3. Oktober 1937 hat Paul Schneider folgende Sätze gesagt: »Viele sind, die sich erst gar nicht in die Not von Gott wollen hineinführen lassen, nicht in die Not ums Brot und die Existenz nicht in die Not um die Kirche und das Wort Gottes. Viele sind, die vorher ausbiegen auf die Wege der Welt, auf ihre krummen Wege der Heuchelei, der Unaufrichtigkeit, der Lüge, des Kompromissemachens mit dem Geist dieser Welt und des Ungehorsams.«
»Gehet ein durch die enge Pforte«, hatte Christus in der Bergpredigt gesagt, »Die Pforte ist weit, und der Weg ist breit, der zur Verdammnis führt, und ihrer sind viele, die darauf wandeln.« Was Paul Schneider 1937 am Erntedankfest (einem Fest, das gerade in der Nazizeit so häufig mißbraucht wurde, gerade auf den Kanzeln) aussprach, ist wie ein Echo dieser Worte Christi.
Hatte die (im Ansatz durchaus ehrbare) Sorge um die Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft, das (schon weniger ehrbare) »Prestigebedürfnis«und schließlich eine (allerdings dann doch verächtliche) platte Feigheit die »Spitzen« der Bekennenden Kirche nicht tatsächlich dazu veranlaßt, das »Kompromissemachen« auf allen Ebenen weit und immer weiter zu treiben?
Und wir heute? Leben wir eigentlich nicht zu sehr niedrigem geistlichen Tarif mit »unserem« Militärseelsorgevertrag? Überlassen wir es nicht gerne (allzu gerne!) einem kleinen Häufchen von »Radikalen«, von »Friedenshetzern« oder wie man sie nennt, vor den Todeseinrichtungen blockierend und zeugnisgebend zu verweilen? Und ist uns die hochnäsige Distanzierung von solchen »Ordnungswidrigkeiten« – uns als Kirche! – nicht oft viel näher, als der gebotene Aufschrei des Gewissens gegen den (immer noch möglichen) weltweiten Holocaust?
Nein, die unbequeme Stimme Paul Schneiders, die damals auf dem Appellplatz in Buchenwald die Nazi-Schergen so gestört hat, sie ist auch heute, auch bei unsern fest eingefahrenen faulen Kompromissen nicht zum Schweigen zu bringen.
Paul Schneider, der Kritiker der Bekennenden Kirche, fragt uns: Wann endlich verlaßt ihr die krummen Wege der Heuchelei, die »Christentum« im Schild führt und soziale Ungerechtigkeit meint? Wann begreift ihr endlich, daß ihr, im Bestreben, der Kirche staatliche Unterstützung zu bewahren, die Kirche an die staatliche Macht verraten habt? Wann begreift ihr, daß ihr mit Christus, wie es der Hebräerbrief sagt, »draußen vor das Tor« gehen müßt, daß ihr da nicht bleiben dürft, wo die bequemen Clubsessel der Mächtigen bereitstehen?

Der Häftling von Buchenwald

Nicht wahr, die Fragen, die Paul Schneider, der Mann der Bekennenden Kirche und Paul Schneider, der Kritiker der Bekennenden Kirche uns gestellt hat, waren wahrlich unbequem genug! Aber noch ganz anders, unvergleichlich anders rückt uns dieser Paul Schneider auf den Leib, wenn wir jetzt auf ihn als den Häftling von Buchenwald zugehen!
Häftling von Buchenwald – wer war das schon? Also die respektablen Leute aus Kirche und feiner Gesellschaft gewiß nicht! Die Zahl »kirchlicher Repräsentanten«, die dort zu finden war, war denkbar gering. Wohl aber fanden sich ganz andere Leute dort vor: Aktivisten der Arbeiterbewegung aus der Kommunistischen Partei Deutschlands und aus der alten Sozialdemokratie, »Bibelforscher« aus der Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas, »Berufsverbrecher«, deren ganzes »Verbrechen« darin bestand, sich der etablierten »Volksgemeinschaft« der Nazis in ihrer ganzen heuchlerischen »Gutbürgerlichkeit« und Kleinbürgerlichkeit nicht »einordnen« zu wollen.
Fassen wir das ein wenig in heutige Begriffe, so war dieser Paul Schneider in Buchenwald eng verbunden mit »Staats- und Verfassungsfeinden«, mit »religiös Alternativen« und mit »Aussteigern« und »Asozialen«. (Und ich gebe bei dieser Gelegenheit ernstlich zu bedenken, ob die »schlechte Gesellschaft«, in der wir nach Adolf Holls hoffentlich bekanntem Buch den Herrn Jesus antreffen, wohl eine sehr viel andere gewesen sein möchte?)
Ein kommunistischer Häftling hat 1945, nach der Befreiung des Lagers, folgendes ausgesprochen: »In Ehrfurcht und Bewunderung haben wir, deine Kameraden, die heroische Sittlichkeit deines Herzens empfunden«, und er hat hinzugefügt, er, der Pfarrer Paul Schneider, sei ihnen, den Kommunisten, »wahrhaft ein Bruder« gewesen, sie seien ihm »in brüderlicher Liebe zugetan«.
»Wir, deine Kameraden«! Da hatte sich offenbar etwas zugetragen, was – wahrlich durch die Schuld von uns Christenmenschen, uns Kirchenmenschen! – über eine ganze historische Epoche hindurch versäumt worden war: die Begegnung der ausübenden Christen, namentlich der Pfarrer, mit der Arbeiterklasse und ihren aktiven Elementen.
Und wenn heute manche kommen und die Bruderschaft wieder bloß auf gewisse Bekenntnisse (die doch so oft bloße Lippen-Bekenntnisse sind!) gründen wollen, so haben die Menschen, die auf Paul Schneider hören, die Pflicht, dazwischenzurufen: NEIN, es ist anders, der Geist weht, wo er will, und die Bruderschaft – sie ist ein immer neues und unverhofftes Geschenk Gottes, das sich in einer ganz »weltlichen« und ganz und gar »unbürgerlichen« Umgebung ereignen kann und wirklich ereignet!

Kennt ihr das denn noch, so fragt uns Paul Schneider, der Häftling von Buchenwald, daß Gott euch einen Bruder, eine Schwester »vor die Nase setzt«, bei denen so gar nichts von Kirchlichkeit und Ordentlichkeit, wohl aber ein waches Gewissen und ein aufrichtiges Herz sich zeigt? Und laßt ihr euch das Geschwister-Sein, das Gott dann stiften will, dankbar gefallen?
Darf ich, am Häftling Paul Schneider mich orientierend, je in das laute Verdammungs-, ja Todesurteil einstimmen, das Gut-Bürgerliche über angebliche »Staats- und Verfassungsfeinde« fällen? Darf ich einstimmen in die amtskirchliche Pauschal-Diffamierung religiöser Minderheiten und religiöser Abweichler? Darf ich den Wert des Menschen messen nach seiner »Brauchbarkeit« für die bürgerliche Gesellschaft?
In solchen Fragen, das ist klar, wird nun Paul Schneider für die Gesellschaft unserer Bundesrepublik erst recht ein Unbequemer, und es scheint mir, wir sind erst dann am Anfang einer angemessenen Würdigung dieses ungebeugten Antifaschisten, wenn wir diesen Fragen nicht mehr ausweichen.

»Eine Wolke von Zeugen«

Der Hebräerbrief, als er beschreibt, wieviele Menschen uns schon im Glauben vorangegangen sind, vom »Ur-Märtyrer« Abel an, spricht von einer »Wolke von Zeugen«. Zu dieser Wolke von Zeugen gehört zweifellos auch der Pfarrer von Dickenschied, der Häftling von Buchenwald.
Werden wir auf ihn hören – hier und jetzt? »Heute, wenn ihr seine (Gottes) Stimme hören werdet, so verstocket eure Herzen nicht, wie bei der Verbitterung (Israels) geschah«, heißt es im Hebräerbrief.
Verstocken werden sich gewiß wieder einige. Was, ich soll wieder fromm werden, wieder die Bibel lesen, wieder in Jesus mein Ein und Alles sehen? Ach, dieser altmodische Pietist! So die Einen.
Was, da will einer die Grundlagen unserer Sicherheit, unseres Wohlstandes, unseres so herrlichen und edlen »Bündnisses« infragestellen? Hinweg mit ihm! So hören wir andere (oder doch wieder dieselben?) ausrufen.
Und dann – hier wird zweifellos das Geschrei am lautesten – sollen wir, die wir »Kirche und Gesellschaft«, »Christentum und Staat« in einen so schönen und scheinbar stimmigen Ausgleich gebracht haben, auf einmal ganz neu anfangen und bei den Verschmähten und »Marginalisierten«, den verhaßten Ausländern und den nicht minder verhaßten inländi-

schen Minderheiten neue Lebens- und Glaubenserfahrungen machen! Was fällt diesem Mann (Paul Schneider) eigentlich ein? Ist er vielleicht selber ein gefährlicher Abweichler (die Kommunisten haben ihn immerhin ihren lieben Kameraden genannt!), ein Oppositioneller, der besser »stillgestellt« würde?
Wenn wir diese Aussagen der Verstocktheit des Herzens hier einmal ans Licht bringen, dann wird es dem Schreibenden und den Lesenden hoffentlich fernliegen, sich da schnell und bequem mit Paul Schneider zu identifizieren und sich von den Andern, den Unbußfertigen, rasch und wohlfeil abzusetzen.

Nein, was wir brauchen, ist eine Buße, die die ganze »christliche Gesellschaft« umfaßt – ein neues Aufleuchten der Sache Jesu Christi unter den Menschen. Gewiß kann uns ein solches Aufleuchten nur durch die Gnade Gottes geschenkt werden. Ebenso gewiß aber ist, daß uns die »Wolke von Zeugen«, der Paul Schneider angehört, zu einem ganz bestimmten »Hören und Tun« aufrufen will – zu einem Hören und Tun auf der Linie, die in Paul Schneiders Leben, Leiden und Sterben für alle deutlich genug »lesbar« geworden ist. ■

Erhard Griese

Ein neues Lesen der Evangelien: Sozialgeschichtliche Bibelauslegung

(2. Teil und Schluß)

3. SCHRITTE ZUR TEXTERSCHLIESSUNG

a) Was für eine Art von Text haben wir vor uns?

Wir grenzen ihn (noch einmal) ab: Was ist der Text nicht?

1) Er ist (ursprünglich) nicht »Predigttext«, der in einer Auslegungsrede (Homilie) etwa von der Kanzel eines Kirchengebäudes aus zu entfalten wäre. Er ist (ursprünglich) nicht für eine Verlesung im Gottesdienst formuliert worden; jedenfalls Mk 1-13 nicht, anders wahrscheinlich Mk 14,1 bis 16,8, oder die Paulusbriefe. Schon gar nicht zielt er auf private religiöse Erkenntnis oder Erbauung. Und er ist auch nicht für die Analyse in einem wissenschaftlichen Vortrag oder Seminar gemacht worden.
Er ist nicht das Werk eines Literaten im neuzeitlichen Sinn, der sich selbst in der von ihm promulgierten Literatur ausdrücken und verwirklichen will. Er will auch kein fertiges, abgeschlossenes Opus sein (Mk 16,8!). Er ist in einem geschichtlichen Prozeß entstanden und spiegelt diesen Prozeß wider. Er ist nicht ideologischer Überbau wie die Werke von Religionsstiftern (die sie im bezeichnenden Unterschied zu Jesus von Nazareth selbst verfaßt haben; Baha'ullah wäre das deutlichste Beispiel dafür.)
Er ist nicht »vom Himmel gefallen« (wie es Moslems vom Koran und Fundamentalisten von der Bibel glauben).
Er ist darum kein »Götze«, dem Huldigung oder Verehrung zukäme. Er riskiert auch unsere kritischen Rückfragen – und kommt mit ihnen zurecht.
Er will keine zeitlos-abstrakten Aussagen machen, nicht schöne religiöse Gedanken produzieren. Er enthält keine Religionsphilosophie für die, die sich die Muße für solche bürgerlichen Nebenbeschäftigungen leisten können. Er ist kein Reservoir von »Ideen«, das man für seine religiösen Bedürfnisse ausbeuten könnte, sofern man Lust dazu hat. Er ist nicht statisch, nicht systematisch, nicht dogmatisch zu verstehen. Sondern:

Der Text des Markus-Evangeliums
– spiegelt wirkliche Praxis wider,
– begründet Praxis,
– deutet Praxis,
– kritisiert und korrigiert Praxis und
– ermutigt und ermächtigt zu praktischem Tun.

b) Was bedeutet das im Einzelnen?

Ich beschreibe das in 3 mal je 4 Punkten, zu denen ich die Stichworte nenne; in den drei Perspektiven geht es um *Herkunft, jetzige Gestalt und Ziel* des Textes:

HERKUNFT:

(1) Wir fragen im Blick auf die Entstehung des Textes nach dem ***Sitz im Leben****, nicht nur im literarischen Sinne, sondern indem wir zu beschreiben versuchen, in welchem ökonomischen, machtpolitischen, sozialen und religiös-mythologischen Umfeld der Text durch wen in wessen Interesse öffentlich vorgebracht worden ist. Kein Einzelzug aus den Bedingungen des Alltagslebens kann dabei von vornherein als nebensächlich abgetan werden.*

(2) Damit verbindet sich die Frage nach der ersten, unmittelbaren Wirkungsgeschichte: Wozu ist er zuerst gebraucht worden? Welche Reaktionen hat er hervorgerufen, welche Folgen für Erzähler und Hörer gehabt? Oftmals wird die ***Anwendung*** *durch den Text hindurch transparent. Sie ist auch für unser Verständnis heute bestimmend.*

(3) Damit erfassen wir den Text tatsächlich als ***Produkt****, als Produkt eines praktischen geschichtlich-gesellschaftlichen Vorgehens und Verhaltens.*

(4) Zugleich ist er ***Instrument****, Werkzeug für eine Praxis, die sich zwar schon im Text zeigt und abzeichnet, die aber auch noch nicht erschienen oder noch nicht vollendet sein kann.*

JETZTGESTALT

(5) Der Text ist ***Sprache****, aus gesprochener Sprache entstanden und in gesprochene Sprache wieder umzusetzen, um in bestimmten Aspekten seines ursprünglichen »Sitzes im Leben« (vollständig) verstanden zu werden.*

(6) Er ist zugleich ein ***»Gewebe«*** *(siehe oben), nicht ein linearer Informations- oder Argumentationsfaden. Wir sind freilich heute das Hören von »Gewebe« im Blick auf Sprache nicht mehr gewohnt und müssen uns das, was mit »Gewebe« gemeint ist, optisch rekonstruieren, um eine Verstehenshilfe zu haben. (Eher offensichtlich z.B. bei Musik, sowohl beim »Klangteppich« moderner Rock- und Beat-Musik wie bei den klassischen Werken mit ihren wiederkehrenden bzw. modifizierten Motiven). In früherer Zeit, als das optische Wahrnehmen von Sprache noch nicht wie heute bei der Flut des Lesbaren noch kaum vorkam, muß das anders gewesen sein. Der jüdische Mensch, der antike Mensch wahrscheinlich überhaupt, hat Erzählung in dieser Weise als »Gewebe« mit »Mustern«, »Fäden«, sozusagen zweidimensional, wahrgenommen.*

(7) Sprache, die zu Text geworden ist, unterliegt den Gesetzmäßigkeiten des Gebrauchs. Der Text wird öffentlich verwendet. Er findet sozusagen einen Markt. Das gilt für damals ebenso wie für die gesamte Wirkungsgeschichte, die bis heute dazwischen liegt. Wir beachten darum neben der Produktion des Textes seine ***Zirkulation*** *und* ***Rezeption*** *(seine Weitergabe und Aufnahme). Wir fragen, was wir über diese Schritte damals erfahren können und wie wir sie heute wahrnehmen.*

(8) Vor allem, weil der Text in einer anderen Zeit als der unseren produziert worden ist, erscheint er uns heute in vielfacher Hinsicht als ***verschlüsselt*** *(»codiert«). Verschlüsselt und darum zu decodieren* ***(entschlüsseln)*** *sind für uns neben den sozialen und geschichtlichen Lebensumständen und Lebensbedingungen auf der ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Ebene die ideologischen, religiösen, mythologischen Vorgegebenheiten.*

ZIEL UND ZWECK

(9) Die Texte erweisen sich tatsächlich als ***Agitationsmaterial****. (Agitation heißt wörtlich:*

andere zum Handeln, zum Agieren bewegen.)
Das gilt ganz deutlich für die Galiläa-Erzählungen, den ersten großen Teil des Markus-Evangeliums (1,14 bis 8,26/29), der für die öffentliche Ausrufung des »Reiches Gottes« durch die galiläische Jesus-Bewegung, zur öffentlichen Rede, Provokation und Auseinandersetzung, und dabei als Rechenschaft der beauftragten Boten dieser Bewegung produziert wurde. Es gilt weiter in einem erst noch näher zu reflektierenden Sinn für die Reich-Gottes-Gleichnisse, für die Worte der Logienquelle, besonders die Bergpredigt (Mt 5-7) bzw. die Feldrede (ihre ältere, lukanische Fassung Lk 6,17/20-49), und für die Textsequenzen, die der Initiation neuer Jesusnachfolger in die Bewegung und der Begründung ihrer Sendung dienen (Mk 8,27 bis 10,52 und die Mt/Lk-Parallelen der Aussendungsrede aus der Logienquelle). Schließlich wäre zu fragen, wie weit auch die Jerusalem-Sequenz (Mk 11-13) und die »Haggada vom Päsach des Messias«, d.h. die marcinische Passionsgeschichte (14,1-16,8), die Rudolf Pesch samt vorhergehender Abschnitte als das »Evangelium der (Jerusalemer) Urgemeinde« darstellt und die auf Produktion und Verwendung für gottesdienstliche Gemeindezusammenkünfte hinweist, dazuzuzählen sind.
Im weiteren Sinne ist auch für andere neutestamentliche Texte in dieser Richtung zu fragen. (Z.B. würden die »Predigten« aus der Apostelgeschichte, der Jakobusbrief oder die Johannes-Apokalypse m.E. Aufschlußreiches hierzu liefern.)

*(10) Das öffentliche Auftreten Jesu und der Jesus-Bewegung zeigt eine eindeutige Parteilichkeit (»**Option**«) für die »Mühseligen und Beladenen«, die Armen und Kranken, die Entrechteten und Deklassierten (zu denen auch die Frauen und Kinder gehören), die Ausgestoßenen, Ausgebeuteten, Unterdrückten, deren Menschenwürde mißachtet wird, die in ihren Menschenrechten bedroht sind (z.B. Witwen). Diese Option ist aus den Texten eindeutig zu belegen und kann durch die Kenntnis der sozialgeschichtlichen Gegebenheiten konkret erschlossen und anschaulich gemacht werden. Zu dieser Zielsetzung gehört untrennbar die entsprechende Option auf Seiten der Hörer/innen und Leser/innen heute.*

*(11) Das Besondere vieler Passagen biblischer Texte besteht darin, daß sie nicht nur empirische Wirklichkeit wiedergeben. Dieser empirische, realistische Aspekt ist zwar in der herkömmlichen Exegese und Frömmigkeitsgeschichte kaum genügend beachtet worden, und deshalb legt die sozialgeschichtliche Auslegung besonderes Gewicht auf ihn. Andererseits ist aber auch nicht zu übersehen, daß die Texte zugleich – oft eng mit dem empirischen Aspekt verbunden – von noch nicht erschienener, erst im Anbruch befindlicher Wirklichkeit sprechen. Sie enthalten **Hoffnungsmaterial**, das in **Antizipation** (Vorwegnahme) des Kommenden zur Sprache gebracht wird. Diese Antizipation löst sich nicht von der Realität, sie ist erst auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Realitäten konkret und motivierend. Sie ist darum deutlich auf die vorgegebene soziale Wirklichkeit hin zu verstehen und auszulegen. Sie ist wesentlicher Aspekt der Agitation.*

*(12) Der letzte Punkt läßt uns nach dem Bezug des Textes zu »**Kirche**« heute fragen. Bei aller historisch und theologisch begründeten Kritik ist nicht zu vernachlässigen, daß die Wirkungsgeschichte der Jesus-Bewegung und ihrer Texte in einem längeren Prozeß schließlich »Kirche« (in ihren vielfältigen, unterschiedlichen Erscheinungsformen) hervorgebracht hat.*
Besonders in der Apostelgeschichte, bei Paulus, aber auch z.B. im Matthäus-Evangelium zeigen sich die ersten Ansätze in Richtung »Kirche«. Auch dieser Aspekt gehört zu unserer Situation heute. Viele Menschen, die heute die Evangelien lesen und zu verstehen suchen, stehen in einem engeren oder weiteren Bezug zur organisierten Christenheit.
Ich möchte dabei freilich auch nicht »die anderen« vergessen, von denen Einzelne – wie Mahatma Gandhi oder Bert Brecht – uns gelegentlich darauf hinweisen, daß Jesus oder die Bibel nicht uns allein gehört, sondern für alle Menschen da ist. Auch insofern gehört die Frage, auf was für eine Kirche die Texte zielen, in die Auslegungsarbeit hinein.

4. EIN EINFACHES ARBEITS-SCHEMA FÜR BIBELAUSLEGUNG UND BIBELGESPRÄCH

Diese Anleitung soll vor allem theologische Laien befähigen, allein oder in Gruppen biblische Erzähltexte wie die Sequenzen aus den Evangelien im Sinne sozialgeschichtlicher Exegese zu bearbeiten. (Eine Übertragung auf andere biblische Texte müßte erst noch reflektiert und im Versuch geprüft werden.)

Natürlich ersetzt diese Anleitung nicht Grundkenntnisse über die Entstehung der Evangelien und über die damalige Umwelt. (Es wurde schon darauf hingewiesen, wieviel mehr als allgemein erwartet etwa aus der *Gesamtlektüre* eines Evangeliums hervorgeht und auch aus der Arbeit mit einer *Konkordanz*, die dieselben Begriffe zuerst einmal in derselben Evangelienschrift aufspürt und so das Umfeld erschließt.) Aus einer Bibelarbeitsgruppe sollten sich immer einige um solche Kenntnisse laufend bemühen und sie einbringen. Wichtig ist aber, daß an dieser Arbeit wirklich jeder teilnehmen kann, auch ohne derartige Vorkenntnisse (und auch ohne »religiöse« Voraussetzungen). Der Begriff »Arbeit« ist hier allerdings bewußt gewählt. Es soll durchaus das Gefühl vorherrschen, hier eine bestimmte Art von »Arbeit« zu tun.
Als Literatur zum Nachschlagen und zur Information, die sich für jeden anzuschaffen lohnt, empfehle ich zwei Werke: Das schon im Literaturüberblick genannte Urban-Taschenbuch von Luise SCHOTTROFF und Wolfgang STEGEMANN: *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen* und – ebenfalls im Taschenbuchformat – von Werner DOMMERSHAUSEN (einem emeritierten katholischen Neutestamentler aus Trier): *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit* (Herder Freiburg 1987).

A. Eigene Betroffenheit oder zumindest eigenes *Interesse* sind Voraussetzungen und Vorzeichen für das Lesen und Verstehen. Im ersten Gesprächsgang mache ich mir klar (und spreche es vor der Gruppe aus), worin mein Interesse gerade heute an einem Lesen der Texte besteht oder von welcher Betroffenheit in meiner eigenen Lebenspraxis, von welchen Erfahrungen her ich Texte lesen und mit ihnen konfrontiert werden möchte.

B. Nun geht es im Hauptteil um die Arbeit am Text.
Wir lassen uns daran erinnern, daß Menschen lange vor uns in ihrer Situation diese Texte als erste erzählt oder aufgeschrieben, in jedem Falle praktisch »benutzt« haben. Es muß also eine bestimmte Situation geben, in der sie mit diesem Text agiert oder reagiert haben. Wir möchten diese *Situation*, soweit möglich, kennen, nachempfinden und verstehen.
Diese Menschen haben, ehe sie diesen Text benutzt haben, bestimmte Dinge getan. Davon spiegelt sich möglicherweise etwas im Text wider, was wir herausfinden könnten.
Die Agitation mit dem Text hat für sie bestimmte *Auswirkungen* gehabt. Welche solchen Auswirkungen sind aus dem Text – vielleicht aus einer längeren Sequenz – erkennbar?

Damit sind erste Fragen, Neugier und Spannung geweckt. Wir wenden uns nun der Analyse des Textes zu. Dafür übertragen wir den Text in ein *visuelles Schema*, das
– den Text als *»Gewebe«* erkennbar macht,
– uns an unsere Fragen erinnert und
– das erzählerische Voranschreiten verdeutlicht.
Dazu werden in sieben Kolumnen dem Aufbau des Textes entsprechend notiert:

(1) *Orts- und/oder Zeitangaben*. Sie stehen meist am Beginn der Erzählung und haben eine wichtige Bedeutung im Anschluß an vorhergehende oder im Blick auf nachfolgende Textsequenzen. Oft ist in ihnen auch eine »Hintergrundaussage« (siehe unten) zum sozialen, politischen, ökonomischen oder religiös-mythologischen Umfeld »verschlüsselt«. (Beispiel: »In der Synagoge«)

(2) Die Personen (grammatikalisch: die Subjekte) als *Handlungsträger* (z.B. »Jesus und seine Jünger«).

(3) Die Verben als *»Aktions-Code«*, die als die eigentlichen »Motoren« der Handlung zu sehen und dann auch einmal in ihrer Abfolge wahrzunehmen sind. Zugleich läßt sich aus den Verben das *analytische* und *strategische* Vorgehen der Handlungsträger entnehmen (d.h. wie sie die Lage bzw. das Geschehen deuten und welche Ziele sie verfolgen).

(4) Die *Objekte* der Handlung (Zu wem spricht er? Was sehen sie?) Interessant zu beobach-

ten ist, ob das »Objekt« im nächsten Erzähl- bzw. Handlungsschritt als Subjekt erscheint (Dialog/Gespräch/Disput/Streit/Antagonismen?)

(5) In dieser Spalte geht es nun um die entscheidenden »Codes« unserer sozialgeschichtlichen Fragestellung: Aussagen oder Hinweise zur sozialen, ökonomischen, (macht)politischen und ideologischen (religiös-mythologischen) »Ebene« des Umfeldes oder Hintergrundes. Ich halte es nicht für notwendig oder naheliegend, diese Aspekte auf verschiedene Spalten aufzuteilen; sie gehören ja meist zusammen, und jeweils konkret treten nur ein oder zwei von ihnen im Text auf. Hier sollte jeweils neben dem Stichwort *»Kontext«* (oder *»Umfeld«*) die kennzeichnende »Ebene« notiert werden.

Manchmal wird der sozialgeschichtliche Kontext im Evangelium selbst schon erläutert (wahrscheinlich ist dies bei der Endredaktion geschehen; z.B. »die Juden haben keine Gemeinschaft mit den Samaritern«), meist aber erscheint er für uns als verschlüsselt (z. B. »Eine Frau trat von hinten an Jesus heran«).

(6) Aussagen auf der *Deutungsebene* (Zitate, Sprichwörter, wörtliche Rede, indirekte Rede, Kommentar des Erzählers oder Redaktors, Jesus-Logien), u.U. auch als Frage formuliert (»Soll man am Sabbat Gutes tun oder Böses?«)

(7) Eine letzte Kolumne verbleibt für alle sonstigen, schwer einzuordnenden Begriffe, evtl. auch für Hinweise auf andere Textsequenzen.

Hinweis: Eine Sequenz kann u.U. eine *»sekundäre Handlungsebene«* einschließen (wie in unserem Beispiel Mk 2,25-26), die dann in derselben Weise strukturiert würde wie die primäre Handlungsebene.

Ort/ Zeit	Handlungs-träger	Aktion (Verben)	Objekt	Umfeld	Deutung	sonstiges

Damit der Text in Sprache zurückversetzt wird und möglichst lebendig wird, ist mein Vorschlag, sich nach dem Erarbeiten der »Gewebematrix« des Textes die Erzählsitutation vorzuspielen. (Jedenfalls sollte das gelegentlich und exemplarisch gemacht werden, um den »Sitz im Leben« zu verdeutlichen.) Damit ist nicht ein historisierendes Nachspielen »aus dem Leben Jesu« gemeint, auch nicht ein »Bibliodrama« und nicht das Fingieren einer Rahmenerzählung, wie das für Kindergottesdienst und Grundschulkatechese lange Zeit gern und fast im Übermaß gemacht wurde, sondern eine *Sprechszene, die die Situation der narrativen Agitation in der galiläischen Jesusbewegung* vor die Ohren zu bringen versucht. Nach Mk 6,7 und Lk 10,1 zogen die von Jesus ausgesandten Wanderprediger als Verkündiger des Reiches Gottes »je zwei und zwei« durch die Dörfer und Städte Geliläas. Wir können annehmen, daß sie auch in dieser Weise je zu zweit ihre Botschaft öffentlich ausriefen. Zwei Gruppenteilnehmer können also den Text in einem sinnvoll unterteilten Wechsel (nicht etwa Vers um Vers, sondern in weit längeren Passagen, evtl. erst nach einer einzelnen Sequenz, wechselnd) sprechen. Vielleicht läßt sich das in frei und selbst formulierter Rede anhand des visuellen Strukturierungsschemas tun. Die Gruppe beschreibt sich *vorher* die aus dem Text bzw. den Hintergrundinformationen zu erschließende Situation und stellt sich vor, welche Leute (evtl. verschiedene Kreise!) den Erzähltext hören. Vielleicht kann sich die Gruppe in solche Zuhörerkreise von damals aufteilen, sich in die Lage der Zuhörenden versetzen und wiedergeben,

welchen Eindruck der Text bei ihnen hervorgerufen hat.
In jedem Falle ist es besonders wichtig und aufschlußreich, sich die Tätigkeitswörter als Handlungsmotoren in ihrer Abfolge vor Augen zu halten, um den »drive« des Textes (der narrativen Agitation) nachzuerleben.
Nach dieser Textarbeit und dem visuellen und gehörten »Eindruck« können Fragen zur weiteren, vertieften Arbeit am Text einzeln, zu je zwei oder drei oder auch in der ganzen Gruppe bearbeitet werden. (Auch wenn manche der folgenden Fragen als sehr einfach erscheinen und wiederholt gleichlautend zu beantworten sind, sollten sie immer wieder ernsthaft bearbeitet werden, um den Text zu respektieren, um falsche Vorverständnisse auszuschließen und um eventuelle Überraschungen zu markieren.)

– Wer erzählt hier?
– Zu wem spricht der Erzähler?
– Wessen Interessen vertritt er? Für wen tritt er ein?
– Welche Praxis steht dahinter? Was geht der Erzählsituation voraus?
– Was macht der Text bewußt?
– Was will er bei den Zuhörern erreichen? Welche Veränderungen strebt er an?

Dazu können noch Fragen zur Wirkungsgeschichte kommen:

– Wie ist der Text beim Erzähler verstanden worden? Wie evtl. vorher oder bei anderen Erzählern (synoptischer Vergleich), wie beim Evangelisten (der Endredaktion)?
– Wie ist er später in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte aufgefaßt worden? Wie habe ich ihn bisher (bei meinen theologischen Lehrern) verstanden?
C. In einem abschließenden dritten Teil soll nun der Text auf unsere heutige Situation noch einmal konkret auftreffen. (Im Hintergrund müßte er das ja ständig getan haben, wenn wir uns die einführenden Fragen wirklich gestellt haben.)
Dazu drei Schritte, die vielleicht einzeln und schriftlich zu bearbeiten sind, aber auch in der Gruppe besprochen oder ausgetauscht werden können:

(1) Wie verstehe ich nun den Text als Ganzes – unter drei Stichworten:
– *Interpretation* (Wie deutet er Wirklichkeit?)
– *Agitation* (Zu welchem Tun leitet er an?)
– *Argumentation* (Welche Begründung liefert er?)

(2) Ich frage mich / Wir fragen uns:
– Was ist unterschiedlich zu meiner/unserer Praxis?
– Was ist unterschiedlich zu meinen/unseren Ängsten?
– Was ist unterschiedlich zu meinen/unseren Hoffnungen?

(3) Was habe ich wahrgenommen? (»SEHEN«)
Was habe ich neu erkannt? (»DEUTEN«)
Zu welcher Praxis leitet mich der Text an? (»HANDELN«)
Praxis der *Füße:* Wohin werde ich mich bewegen?
Praxis der *Hände:* Was kann ich tun/geben/teilen?
Praxis der *Augen:* Was erkenne ich deutlicher?
Praxis der *Worte:* Was werde ich nun sagen können?

Besonders die letzten Schritte entsprechen einer vielerorts gehandhabten Struktur, z.B. bei CARDIJN in der katholischen Arbeiterjugend, in Anleitungen zur Bibelarbeit von Chr. HARDMEIER, bei Fernando BELO und Kuno FÜSSEL u.v.a.

5. »HABT IHR NIE GELESEN, WAS DAVID TAT?« SUBVERSIVE AGITATION UND REVOLUTIONÄRE STRATEGIE IN DER GALILÄISCHEN JESUS-BEWEGUNG (Mk. 2,23-28)

Zum Abschluß soll diese Arbeitsform an einem Beispiel erprobt werden. Ich wähle den Text, den ich am häufigsten für diesen Zweck vorgeschlagen und mit einer Gruppe bearbeitet habe: Mk. 2,23-28. Dabei wird mir bewußt, daß die Gespräche in der Gruppe (oder Schulklasse), vor allem das zunächst zögernde Sich-Herantasten an eine konsequente Anwendung der sozialgeschichtlichen Perspektive und die allmählich erfolgenden »Aha-Erlebnisse« nicht einfach in einem solchen schriftlichen Beitrag zureichend wiedergegeben werden können. Insofern kann und wird dies nur ein Notbehelf sein. Es gehört zum Wesen lebendiger Auseinandersetzung um die biblische Botschaft, daß sie mündlich und situativ erfolgt, stets von den beteiligten Menschen geprägt ist und in der schriftlichen »Konserve« nur ein unzulängliches Abbild liefert.

An Übersetzungen mag man jede gebrauchen bzw. verschiedene miteinander vergleichen. Fast alle Übersetzungen aber ebnen eine besondere sprachliche Wendung zu Beginn des Textes in einer Weise ein, die zu hinterfragen ist. In v. 23 heißt es von den Jüngern: Sie beginnen, *einen Weg zu bahnen* (wörtlich: zu machen), indem sie Ähren ausraufen. Es kann auch übersetzt werden: Sie begannen, während sie einen Weg bahnten, Ähren auszuraufen. In jedem Falle aber berücksichtigt die übliche Übersetzung (»während sie gingen«, »im Gehen«, »während sie so dahingingen«) nicht, daß der griechische Text hier ein immerhin gewichtiges Substantiv hat: »hodos«, *Weg*. »Unterwegs« wäre dabei noch eine durchaus interessante Übersetzung, weil es zumindest das Wort »Weg« einschließt. Die Beobachtung, daß »Weg« ein bedeutsames Wort in der Apostelgeschichte (9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22; aber auch 16,17; 18,25f.) ist, nämlich der Begriff, mit dem die ersten Jesusnachfolger ihre Sache bezeichnen und den offensichtlich auch andere gebrauchen, wenn sie die neue »Häresie« (Apg. 24,14) meinen, wirft Licht auch auf diesen Markus-Text. »Die des Wegessind« (»die den – neuen – Weg gehen, ja, die ihn bahnen, schaffen«) ist viel häufiger und früher in dem Zweitwerk des Lukas gebraucht als der nur 11,26 aufgeführte und eigens erklärte Begriff »Christen«. Die Vulgata fügt stellenweise zu »Weg« hinzu »des Herrn«. Die Lutherübersetzung aber wechselt zwischen »(neuer) Weg« und »Lehre«. »Lehre« ist sicher zu abstrakt; es geht ja um eine neue, andere *Praxis des Lebens* bzw. eine Strategie, die zu einer neuen Praxis des Lebens führt. Dabei klingt offensichtlich, wie das Psalmzitat in der »Pfingstpredigt« des Petrus (Apg. 2,28) zeigt, der »Weg zum Leben« aus Ps. 16,11 an.

Bei dieser neuen Praxis, auf dem Wege zum Leben in der Nachfolge Jesu (um die es dann speziell Mk 8,34 – 10,52/12,44 geht), beginnen die Jesusjünger, Hunger dadurch zu stillen, daß sie Ähren auf den Feldern Galiläas ausraufen, in den Händen zerreiben, und die Körner mit dem Speichel vermischt, als Nahrung zu sich nehmen: der elementarste Schritt, zu dem zu gelangen, was für das Leben auf der einfachsten Stufe, zum Überleben vonnöten ist. Die Felder Galiläas – man muß gesehen haben, wie Nazareth auf der Hochfläche nahe der fruchtbaren Jesreel-Ebene liegt – gehörten zu einem Teil kleinen Bauern und Pächtern, zum anderen Teil Großgrundbesitzern, die verarmte, abhängige Pächter, herumziehende Besitzlose oder saisonweise kleine Handwerker als Tagelöhner in ihre Dienste stellten, um die Ernte einzubringen, deren wertvollster und größter Teil zum Export nach Syrien oder – wie das wertvolle Öl der Oliven – für die heiligen Geräte und Riten im Tempel zu Jerusalem bestimmt war. Galiläa, weil fruchtbarer als das Bergland von Judäa oder die nahen Wüstengebiete, war übervölkert und konnte die Menschen kaum ernähren, die hier lebten. Arbeitslosigkeit und Hunger stehen im Hintergrund vieler Erzählungen und Gleichnisse aus den Evangelien.

Die JüngerInnen des Jesus von Nazareth suchen und schaffen einen (neuen) Weg. Sie tun etwas, und das Ergebnis dieses Tuns ist, daß da ein Weg entsteht, wo vorher keiner war. Es ist ein Weg zum Überleben, der zum Weg des Lebens wird. Es ist der Weg, den Gott zeigt, kundtut, ja gebietet.

Das heißt: die Lage der Hungernden, die unter dem Existenzminimum existieren, ist nicht aussichtslos und nicht mehr ohne Hoffnung. Da ist ein Weg für sie.

Auf diesen Weg machen die Jünger mit einer provokatorischen Zeichenhandlung aufmerksam. Sie wählen dafür die Zeit des Sabbat. Ähren auszuraufen und damit den unmittelbaren Hunger zu stillen, war – wie Mundraub in allen Völkern und Kulturen – in der Tora-Auslegung selbstverständlich nicht verboten. Anders steht es am Sabbat. Das Ausraufen und das Zerreiben der Ähren gilt als Arbeit, die zur Sabbatruhe nicht paßt. Zwar ist auch hier gerade die pharisäische Auslegung weit und differenziert. Natürlich ist es nicht verboten, am Sabbat etwas zu tun, was für die Erhaltung des blanken Lebens nötig ist. Gott will ja das Leben. Der Sabbat dient dem Menschen zum Leben. So dienen in der Situation der Armen Galiläas die Ähren, die am Feldrand ausgerauft werden, dem nackten Überleben. Es soll deutlich werden, daß die Situation so zugespitzt ist, daß es für viele ums nackte Überleben geht. Darum die strategische Provokation am Sabbat.

Um eine Infragestellung des Sabbat kann es weder Jesus noch seinen Jüngern jemals gegangen sein. Sie sind ja Juden, tief verwurzelt in der Glaubenspraxis ihres Volkes. Jede Mißachtung des Sabbat ist ja ein Handeln gegen das Leben.

Nun gehen wir ja davon aus, daß die Erzählung, wie sie bei Markus steht, so in der urchristlichen Verkündigung benutzt wurde. Der Begriff »Weg« weist also bereits auf die neu entstandene Bewegung hin. Den frühest denkbaren Ort des praktischen Gebrauchs dieses Textes sehen wir in der galiläischen Jesus-Bewegung, wahrscheinlich bereits vor der Gefangenennahme, Folterung und Hinrichtung ihres Initiators Jesus in Jerusalem. Diese Situation versuchen wir uns vorzustellen. Jesuanische Wanderprediger sind je zu zweit unterwegs, um das »Evangelium vom Reich Gottes« auszurufen. Ihre Verkündigung ist begleitet von Heilungen und offensichtlich auch von provokatorischen Zeichenhandlungen, die auf die neue Wirklichkeit aufmerksam machen, wie hier das Ährenausraufen. In den weiteren Passagen des Markus-Evangeliums sehen wir, wie zentral das Thema »Brot« ist (siehe die »Brotsequenz« (Mk 6,30-8,21). Es geht wirklich um Brot für die Menschen und nicht um eine Vertröstung auf das Jenseits. (Auch Mt. 4,3/Lk. 4,3f. weist nicht zurück, daß Brot für die Menschen Leben ist, sondern daß es durch ein metaphysisches Mirakel statt *durch das Wort Gottes* zu haben sei.)

Die Pharisäer, die hier als Verleumder und Ankläger auftauchen, sind offensichtlich schon in der ersten Phase der Jesus-Bewegung nicht die einfachen Pharisäer vom Land aus Galiläa, sondern kommen aus der Hauptstadt Jerusalem. Die Gesamtsequenz des Markus-Textes macht schrittweise auf den ungeheueren Gegensatz zwischen Galiläa und Jerusalem aufmerksam: 3,22 und dann 7,1 wird deutlich, woher die Polizeispitzel kommen. Um so erregender ist dann der Aufbruch nach Jerusalem (10,33).

Die beschuldigten Prediger der Jesus-Bewegung berufen sich auf Jesus selbst. Sie antworten öffentlich mit einem Erzähltext, in dem ihre Agitation zum Ziel kommt. Hier ist die Argumentation mit der Davids-Erzählung aus 1. Sam. 21 der Höhepunkt der Geschichte. (Jesus-Logien wie v. 27f. sind später hinzugefügt; obwohl auch sie theologisches Gewicht haben, gehen wir hier nicht näher auf sie ein.) *»Habt ihr nie gelesen, was David tat, als er in Not war und ihn hungerte, ihn und die bei ihm waren?«* Mit dieser Frage, mit der sie sich auf Jesus berufen, reißen die Angeschuldigten die Initiative an sich. So zu fragen, hat nur Sinn angesichts von Menschen, die wissen, was Not und Hunger ist. Zugleich führt der Erzähltext damit eine »sekundäre Handlungsebene« ein. Die Spannung zwischen der primären und der sekundären Ebene macht den besonderen Reiz dieser »narrativen Agitation« aus. In die sekundäre Handlungsebene können die jesuanischen Prediger ihre subversive Strategie hinein verbergen und zugleich – typisch jüdisch – hörbar machen für den, »der Ohren hat zu hören«.

Für uns heute kann das im vorigen Abschnitt vorgestellte Schema diese Spannung deutlich machen. In der Spalte »Ort/Zeit« stehen: »am Sabbat« und (weiter unten) »in das Haus Gottes«. Hier ist also ein geheimer Zusammenhang. Zwar ist das »Haus Gottes« zur

Zeit der Davidsgeschichte noch nicht der Jerusalemer Tempel, sondern (1. Sam. 21) das Bundeszelt in Nob; aber zur Zeit Jesu denkt der Hörer bei »Haus Gottes« an den Tempel (siehe Mk 11,15-18).
Der Tempel lebt längst nicht mehr von den Naturalgaben der Schaubrote, sondern von den ungeheueren Goldschätzen, die durch die Tempelsteuern und Weihegaben in seinen Mauern aufgehäuft worden waren. Der Tempel, in den Händen der sadduzäischen Priesterschaft und einiger »Schriftgelehrter« aus der Hauptstadt, war ideologisches Machtzentrum und zugleich ein »Fort Knox der Antike«. *»Als Jerusalem im Jahre 70 erobert wurde, soll der Raub des Tempelschatzes, d.h. seine Wiedereingliederung in den allgemeinen Geldverkehr, bewirkt haben, daß der Goldpreis in ganz Asien um die Hälfte fiel.«* (H. Futterlieb: Gehen – Geben– Sehen, S. 57)
Es geht also gar nicht wirklich um den Sabbat. Die Provokation mittels der »heiligen Zeit« soll das Augenmerk auf den »heiligen Ort« lenken. Die Frage, wozu die heilige Zeit des Sabbat da ist, nämlich »für den Menschen« und sein Überleben, soll die Frage aufwerfen, wozu der »heilige Ort« des Tempels da ist – und die Zuhörer die hier nicht laut ausgesprochene Antwort selbst entdecken und aussprechen lassen.
Der Denkweg über die Ähren zu den Schaubroten richtet sich auf die Schätze, die im Tempel gehortet sind – in schreiendem Gegensatz zu Not und Hunger in Galiläa. Tempelpolizei und Hoher Rat in Jerusalem verteidigen die Tempelschätze mit dem Argument, daß es Weihegaben für Gott und die Priesterschaft sind, die dem profanen Gebrauch entzogen seien. Darum der argumentative Rückverweis auf die Davids-Geschichte. Jüdische Tradition sieht hier David mit Recht als den künftigen König, dessen sakrales Amt ihn den Priestern an die Seite stellt. »Ja, David durfte von den geweihten Broten der Priesterschaft nehmen und essen, denn er ist ja der Gesalbte Gottes«, hätte man im Stillen erwidert. (Der Gesalbte heißt hebräisch »der Messias«, griechisch »der Christus«!)
Nun reißt ja aber nicht Jesus die Ähren ab, sondern das tun seine Jünger. Also bedeutet die Davidserzählung an dieser Stelle: Ihr seid alle wie David, also Könige mit dem Recht der Priester. Die Verben in der sekundären Handlungsebene machen den ungeheueren »Drive« dieser Erzählagitation deutlich: *in Not sein – hungern – ins Haus Gottes gehen – essen – davon weiterverteilen.* Was der Gesalbte beginnt und tut, gilt für alle, die bei ihm sind.
Die Jesus-Bewegung ruft nicht blindlings zum Sturm auf den Tempelschatz. Sie wirkt gewaltlos, durch Bewußtmachen und Bewußtsein-Verändern. Das veränderte Bewußtsein wird dann die nächsten Schritte des Weges finden. Gewalt kommt nicht in Frage. Aber der Einzug Jesu in Jerusalem konnte so beargwöhnt werden. Die Tempelaustreibung (Mk 11,15-19 pll.) spricht eine deutliche Sprache.
Wiederum aber haben wir auch die Gesamtsequenz des Markus-Textes zu sehen. Das Thema »Brot« und »essen« kehrt in der genannten »Brotsequenz» besonders wieder. Die sog. »Speisung der 5000« (die einzige Jesus-Geschichte, die neben der Tempelaustreibung – und dem Passionsgeschehen – in allen vier Evangelien vorkommt) weist besonders auf die Solidarität des Teilens hin. Das Teilen dessen, was jeder hat, ist der erste Schritt zum Überleben und zur Solidarität – und damit ein entscheidendes Moment der revolutionären, messianischen Strategie der Jesus-Bewegung.
Daß dies alles in Erfahrungen in der Dritten Welt unmittelbar wiederkehrt – Bewußtwerdung, »conscienciacion« und das Überleben der Armen durch die »Strategie des Teilens« (der Armen untereinander) ist nicht verwunderlich.
Wie gesagt, es kann ein spannender Weg sein, dies alles im Gespräch über den nach dem genannten Schema »visualisierten« Text, anhand einiger Informationen zur Sozialgeschichte, meist aber einfach durch Lese-Hinweise durch das Markus-Evangelium hindurch, zu entdecken. Leider hat offensichtlich schon eine religiöse Übermalung des Evangeliums in der Antike und vollends dann die mittelalterliche Metaphysik die Weichen anders gestellt, so daß es notwendig wird, konsequent die religiösen Umdeutungen beiseite zu lassen und sich dem Text mit »profaner« Neugier neu zu nähern, um seine ungeheuere Aktualität und revolutionäre Kraft wieder zu spüren. ■

Hommage á Maria Mertens

Liebe Maria Mertens!

Am 20. Mai 1989 bist Du im Alter von 84 Jahren im Marienhospital zu Hückeswagen, versehen mit den heiligen Sterbesakramenten unserer Kirche, verstorben. So lese ich es in der Traueranzeige. Ich setze es nicht in Paraphrase – das »unsere Kirche«, es ist, es war immer »unsere Kirche«, die uns stets in kritischer Solidarität verbunden hat, uns harte Steine vor die Füße warf, die wir aufgriffen – wozu eigentlich? Im Buch Kohelet heißt es: »Steine wegwerfen hat seine Zeit, und Steine sammeln hat seine Zeit« (Pred. 3,5). Wir haben die Steine gesammelt und manchmal weggeworfen, auch wenn sie den Anschein erweckten, schwer zu sein. Wenn wir sie aufgriffen, merkten wir, wie hohl und leicht sie waren...
Ich spreche in der Wir-Form, obwohl es doch eigentlich um Dich geht, liebe Maria Mertens! Weißt Du noch, wie wir uns vor 20 Jahren kennenlernten – fast auf den Tag genau am Fronleichnamsfest? Mit Martin Stankowski besuchte ich Dich in Deinem Häuschen vor den Mauern des Eifelklosters Steinfeld, der Wirkungsstätte des seligen Hermann-Josef, nicht etwa, um die Vita des von mir in meiner Kindheit so hochverehrten Prämonstratensermönches zu erforschen, sondern die Deines kurz zuvor verstorbenen Ehemannes Heinrich Mertens, meines neuen Heiligen des Weimarer Linkskatholizismus. Ihn hast Du mir vor allem als lebendigen Menschen mit seinem Charisma und mit seinen Schwächen geschildert und dabei »entmythologisiert«, so daß ich meine Examensarbeit mit wesentlich nüchterneren Formulierungen bei Iring Fetscher in Frankfurt ablieferte. Ich reiste damals mit der Absicht an, Dich, Maria Mertens, als Informantin für meinen Helden zu befragen und spürte dabei, wie Du aus dem Schatten heraustratest, in den Dich Deine berühmtere »bessere Hälfte« gestellt hatte. Dabei hattest Du durch Deinen Einsatz Deinen Heinrich freigestellt, 1929 und 1930 das »Rote Blatt der katholischen Sozialisten« herauszugeben und darinnen zahlreiche Grundsatzartikel über »Christentum bzw. Katholizismus und Sozialismus« zu schreiben, die in erstarrten Kirchenkreisen wie bei dogmatischen Freidenkern wie eine Bombe einschlugen!
Auch für dich, liebe Maria, wurden einige Spalten reserviert, über »Ehe als Aufgabe«, versteht sich. Wer aber glaubt, daß Du Dich mit Deiner tradierten Rolle als Ehefrau abgefunden hättest, wurde eines besseren belehrt. »Ist das *Ehe* ..., wenn die Frau seelich und geistig verkommt, indem sich ihr Leben erfüllt in der Sorge um das leibliche Wohl des Mannes und der Kinder?« fragst Du provokativ im Jahre 1929. Selbstverständlich hast Du danach vier Kinder geboren und mit Deinem Heinrich erzogen. Und erwartungsgemäß hat sich Heinrich manche linken Macho-Attitüden angemaßt, was zu Konflikten in der Ehe führte. Aber Du, liebe Maria, bliebst unbequem für linke wie kirchenfromme Ehekon- und destrukteure und hast, schöpfend aus einer transzendentalen Verwiesenheit der Ehe, die sowohl das Geschenktsein der gegenseitigen Liebe (die Protestanten nennen das Gnade) als auch die Fähigkeit zu radikaler Entscheidung für diese Liebe postuliert, Kritik an der Durchschnittlichkeit, Institutionensicherheit, dem »dumpfen, satten Gattendasein in sogenannten gut katholischen Kreisen« geübt.

Im Drang nach vollkommener Erfüllung sahest Du Chancen und Grenzen der Ehe: die Unendlichkeit stets realistisch an der Endlichkeit zu messen und die Fähigkeit, über sich selbst hinauszugehen, als Symbol der Transzendenz anzuerkennen. Und diese Haltung hast Du auch in die Politik übertragen, bist katholische/christliche/religiöse Sozialistin geworden, sahest dabei nie den »fertigen« Sozialismus (ebensowenig wie die »fertige« Ehe), sondern die ständige »Aufgabe«. So waren für Dich Ehe und Sozialismus einerseits in einer Realität verwurzelt, die es aber stets, das transzendente Symbol vor Augen, zu kritisieren und zu befreien galt.
Als diese Kritische erlebte ich Dich persönlich noch 50 Jahre nach Deinem wegweisenden Aufsatz im »Roten Blatt« auf einer Tagung des »Bundes der Religiösen Sozialisten« in Bergneustadt. Auch in den letzten 10 Jahren Deines Lebens ereilten mich stets Deine kritischen Kommentare zu meinen Artikeln in »Christ und Sozialist«. »Wie kommst Du bloß darauf, Walter Dirks so ernst zu nehmen, der zelebriert sein Alter so richtig kokett« schriebest Du mir in Deiner ernüchternd-entmythologisierenden Art zu CuS 2/84. Und Deinen und »unseren« Heinrich hast Du mir immer dann madig gemacht, wenn wir religiös-sozialistische Heiligenbildchen von ihm druckten. Die zwanzig Jahre sporadischen Briefwechsels gipfelten 1986/87 in einer feinfühligen Parteinahme für unser Taufverständnis in unserem Konflikt mit dem Paderborner Erzbischof. Was Du ihm geschrieben hast, weiß ich nicht, weil Dir im sanften Chaos Deines Schreibtisches die Unterlagen verlorengingen, aber Deinen Schilderungen zufolge mußt Du den Herren Prälaten in Paderborn ganz schön »den Marsch geblasen« haben. Und Du wirst richtig frustriert, als Dir der Bischof nicht auf der gleichen kämpferischen Ebene, sondern watteweich um Dein und unser Seelenheil besorgt, antwortete, nur »schweren Herzens« habe er, der Mann-Bischof, mir die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen. Deine Frau-Antwort: »Warum haben Sie denn Ihr Herz nicht sprechen lassen – das ist offenbar doch Ihr Problem!« Ja, liebe Maria Mertens, das ist das Problem der Männer-Kirche, die sich noch immer nicht aus den Fesseln männlicher Prinzipienreiterei und männlicher Handlungsmuster wie Kriegführen und Verfolgen von Abweichlern befreien kann, so lange keine Frauen Priesterinnen und Bischöfinnen werden dürfen.
Du bist in dieser Kirche geblieben, hast Dich von ihr mit den heiligen Sterbesakramenten versehen lassen; wir sind ausgetreten und zum Protestantismus »konvertiert«, und Du hast diesen Schritt respektiert, ja Dich fast geschämt »drinzubleiben«. Kämpferin bist Du geblieben und hast Dich geärgert, wenn man Dir »seelsorgevoll« geantwortet hat. Du brauchtest den adäquaten Streiter, nicht butterweiche Prälaten, die die kirchlichen Mittelriegen füllen. Es gibt in zahlreichen gotischen Tympanoi interessante Darstellungen vom Endgericht, wo diese Herren in ihrem eigenen Fett schmoren. Der Bildhauer müßte Dich, liebe Maria Mertens, in die Reihe der lächelnden Seligen einmeißeln, um am Erlösungswerk für die Männerkirche teilzuhaben.
Requescas in pace!

Dein Klaus Kreppel

LEONHARD-RAGAZ-INSTITUT e.V.

Rathausstraße 7
6100 Darmstadt 12
Telefon (06151) 376833

31.5.1989

An das
Stortingets Nobelkomité
Drammensveien 19
N-0255 Oslo 2

Sehr geehrte Damen und Herren!

Das Leonhard-Ragaz-Institut steht in der Tradition der internationalen religiös-sozialistischen Bewegung, zu deren Schwerpunkten das pazifistische und antimilitaristische Engagement zählt.
Für die Verleihung des Friedensnobelpreises schlagen wir den

unbekannten Kriegsdienstverweigerer

vor.
Der Preis soll stellvertretend der War Resisters International (London) überreicht werden.

Begründung:
Kriegsdienstverweigerer stellen sich der Wirklichkeit, daß Kriege die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sind und die Selbstvernichtung der Menschheit heraufbeschwören. Sie stellen sich der Tatsache, daß lebenswichtige Probleme dieser Welt – Erhaltung der Natur und Umwelt, Herstellung sozialer Sicherheit und globaler Gerechtigkeit – mit militärischen Mitteln nicht zu lösen sind.
Durch die persönliche Entscheidung zum Gewaltverzicht gehen Kriegsdienstverweigerer den Weg, den die herrschende Politik nicht einschlägt. Durch ihren Entschluß kritisieren Kriegsdienstverweigerer Militarismus, Aufrüstung und Sicherheitsdenken.
Kriegsdienstverweigerung ist eine Möglichkeit, im Sinne einer konkreten Utopie schon jetzt auf eine Welt ohne Gewalt hinzuarbeiten, und ist daher ein Mittel, das dem Ziel entspricht.
Kriegsdienstverweigerer legen offen, daß Armeen einen aggressiven Charakter haben. Während in Friedenszeiten das Töten von Menschen als größtes Verbrechen bestraft wird, erfolgt im Krieg eine Belohnung.
Die bisherige Abschreckungstheorie führt nur zur weiteren Eskalation des Rüstungswettlaufs. Das in die Rüstung fließende Finanzvolumen verschärft deutlich die Diskrepanz zum Elend vieler Menschen in der sogenannten Dritten Welt.
Kriegsdienstverweigerung ist eine Kritik an der drohenden Gefahr der Selbstauslöschung der Menschheit durch einen Atomkrieg und an der Theorie des »Gleichgewichts des Schreckens«, die auf der Androhung totaler Vernichtung basiert. Die letzten Kriege zeigen, daß besonders die Zivilbevölkerung hohe Verluste zu beklagen hatten.
Kriegsdienstverweigerer verweisen auf die autoritäre und undemokratische Struktur der Armeen sowie darauf, daß viele Soldaten ihren Kriegsdienst als sinnlos empfinden.
Das Recht auf Kriegsdienstverweigerung ist nicht in allen Staaten der Erde verankert. Dies muß geändert werden. Ferner gilt es, die endgültige und ersatzlose Abschaffung jeder Form der Gewissensprüfung für alle Kriegsdienstverweigerer zu fordern.
Die Position der Kriegsdienstverweigerer muß weltweit gestärkt werden. Die Verleihung des Friedensnobelpreises könnte hierzu ein wichtiger Schritt sein.

Mit freundlichen Grüßen

Dr. Ulrich Dannemann
Karlheinz Lipp

HINWEISE AUF BÜCHER

Ottmar Fuchs: ***Kirche-Kabel-Kapital.*** Standpunkte einer christlichen Medienpolitik. Mit einem Vorwort von Peter Düsterfeld, Münster 1989

Die Furcht vor der Macht der Medien ist keine moderne Erscheinung. Der preußische Innenminister Karl Severing zeigte sich schon 1923 erschrocken über die Möglichkeiten des Radioempfängers: »Wenn jeder einen derartigen Apparat im Hause hat, dann ist es eine Kleinigkeit, die Monarchie auszurufen!«[1]
Inzwischen hat sich die Einflußnahme der Medien potenziert. Zwar ist die Furcht mit dem Erscheinen der neuen Medien nicht geringer geworden, doch im Allgemeinen herrscht Optimismus, ja Begeisterung vor. Diese Medieneuphorie hat auch vor den Kirchen nicht Halt gemacht. Die Kirchen wollen die vielfältigen Chancen der neuen Medien nicht verstreichen lassen. Mehr aus pragmatischen Überlegungen allerdings als aufgrund gründlicher pädagogischer und theologischer Reflexion hängen sie sich an diese neue Technologie und wollen in ihr eine Möglichkeit sehen, verlorenes Pastoralterrain medial zurückzugewinnen.
In dieser Situation wirkt das angezeigte Buch wie ein Aufruf zum Innehalten und zum Verschnaufen, wie eine Mahnung vor dem Weiterlaufen, doch erst einmal die »Standpunkte einer christlichen Medienpolitik« gründlich abzuklären.
O. Fuchs will keinem apokalyptisch eingefärbten Kulturpessimismus das Wort reden (21) und die neuere Medienentwicklung einfachhin »verteufeln«(23). »Wir leben in einer Mediengesellschaft und können uns ihr gegenüber nicht abstinent verhalten«(30). Aber er möchte dem herrschenden Pragmatismus begegnen mit theologischen Überlegungen. »Der Theologe muß mit dem Gefahrenverdacht auf die neuen Medien zugehen, wo und wodurch sie die Inhalte der Botschaft stark oder partiell oder auch nur punktuell durchkreuzen (könnten)«(27).
Ausgangspunkt der theologischen Reflexionen ist für O. Fuchs die Botschaft von der Evangelisierung, wie sie im II. Vatikanischen Konzil grundgelegt und daran anschließend entfaltet wurde. Die Evangelisierung, die bereits von Paul VI. als tiefste Identität der Kirche bestimmt wird (Evangelii nuntiandi 14), weist zwei fundamentale Aspekte auf (57):

a) Sie ist nicht bloß Sache der Ordinierten, sondern sie ist in die Verantwortung der Charismen aller Christen gelegt.
b) Sie ist keine einseitig verbale Angelegenheit, sondern fordert Einlösung im befreienden Handeln für alle Menschen.

Wesentlich für die Evangelisierung ist die vis-á-vis Begegnung, »die personale Erfahrung des Zeugen, der christlich glaubt und handelt«(64).
Von dieser theologischen Basis aus geht O. Fuchs die wesentlichen Konfliktfelder kirchlichen Medienengagements an.

- Die Kirche sichert sich mit viel Kapital einen eigenen Einflußbereich in der Medienlandschaft. Was heißt es aber, »wenn die Kirche in diesem Karriere- und Rivalitätsspiel, in diesem zum Teil herzlosen und schamlosen Kampf um öffentliche Repräsentanz und um Absatzmärkte« mitmacht(76)? Solches Verhalten ist »umgekehrt proportional zur christlichen Botschaft, in der die Kategorie des Subjekts, der interpersonalen Begegnung, des Zeugnisses, der Freiheit, der Schwäche und der Begrenztheit« im Vordergrund steht(76f).
- Das Medium selbst trägt in sich die Gefahr, daß es durch die subjektzerstörende Macht und der unentrinnbaren schleichenden Entfremdungskraft«(94) seiner Sekundärerfahrungen die reale Lebenswirklichkeit des Menschen banalisiert. Gerade dadurch wird nicht selten der Bedingung der Möglichkeit befreiender Begegnung und diakonalen Handelns der Boden entzogen.
- Die Kirche sichert sich zwar mediale Einflußbereiche in der Gesellschaft, verliert aber gleichzeitig bei den Menschen zunehmend an Relevanz. »Es ist natürlich sehr verlockend, den Eindruck einer in ihren Gemeinden schrumpfenden Kirche durch die Konstruktion einer medialen 'Ersatzkirche' zu kompensieren«(109). Solches Medienverhalten der Kirche steht kontraeffektiv zur Evangelisierung; es führt zu einer »progressiven Auslaugung von Geist und Leben in den Gemeinden(109).

Fuchs reflektiert kritisch den Begriff der Öffentlichkeit. Die bestehende Öffentlichkeit ist strukturell korrumpiert. Das Subjekt ist schutzlos und verwundbar der Monopolisierung und Manipulation der Medienkonzerne ausgeliefert (141). Die zunehmende Abwanderung kleiner Gruppen und Zirkel aus dieser Öffentlichkeit signalisiert, daß sie sich darin nicht mehr vorfinden können. Die Kirche hat, insofern sie sich auf diese gesellschaftliche Öffentlichkeit einläßt, Anteil an der »strukturellen Korruption«(35). Demgegenüber plädiert O. Fuchs – ausgehend von der Evangelisierung – für eine »leise Öffentlichkeit«, die nicht marktschreierisch auf Effekt aus ist, sondern in der Form des Gerüchts von sich reden macht(33). Im Anschluß an die Praxis Jesu spielt das Kleine, Unwichtige eine vorrangige Rolle; das eine Schaf ist wichtiger als die Masse der anderen. Es geht dieser Öffentlichkeit gerade um jene, welche die gesellschaftliche und mediale Öffentlichkeit geme meidet(145).
Anschließend liefert O. Fuchs unter dem Kapitel »Perspektiven« wichtige Elemente, die in einem Gespräch zwischen christlichen Wertvorstellungen und den neuen Medien nicht zu kurz kommen dürfen (Dienst an der subjekt-aufbauenden Gerechtigkeit hat Vorrang vor einer massenmedialen Rundumverkündigung; Plädoyer für eine kontextuelle Medienkritik von Seiten der Kirche – 180ff). Am Ende des Buches schließlich erörtert O. Fuchs Fragmente einer »theologischen Theorie der Massenmedien« (196ff).
Auf der Basis des gezeigten theologischen Grundansatzes werden einige Themen diskutiert, die Bestandteile einer erst noch zu entwickelnden »Theologie der Öffentlichkeit« sein müßten: Verhältnis der Gemeinde zur Gesellschaft; Zuordnung von personaler und öffentlicher Kommunikation; Bestimmung des Subjekts in Beziehung zur Institution; Universale Solidarität auf dem Weg massenmedialer Systeme?...

Was das Buch von O. Fuchs so wichtig werden läßt, ist seine *theologische* Betrachtung des Phänomens der neuen Medien. Es erteilt damit jener dünnflüssigen theologischen Dreischrittheorie eine klare Absage, die da lautet: 1) Die kirchliche Entfremdung in der Welt ist – Oh Tragik! – schon sehr weit fortgeschritten. 2) Mit Hilfe der neuen Medien könnte eine Rechristianisierung gelingen. 3) Also packen wir's an!
Fuchs entlarvt vor allem den Schritt zwei dieses Denkkurzschlusses als bloßes Wunschgebilde. Die Verkündigung des Evangeliums setzt von ihrem Inhalt her eigene Maßstäbe. Medien-»Erfolg ist keiner der Namen Gottes«, könnte man in Anlehnung an M. Buber formulieren. Leise Öffentlichkeit, kommunikative Diakonie, Zeugnis, Subjekt, Gemeinde sind die Begriffe, die jene Art von Öffentlichkeit kennzeichnen. Doch sind durchaus Verbindungen möglich. Trotz aller Kritik betreibt O. Fuchs keinen Medienexorzismus. Er würdigt durchaus die positiven Ansätze einer Medienverkündigung, insofern sie eben den der zu verkündenden Botschaft innewohnenden Kriterien, etwa der Gnade oder der Befreiung, entsprechen.
Die Theologie, das zeigt O. Fuchs in seinem Buch, hat durchaus zu den Fragen der (Post)-Moderne etwas zu sagen; sie ist hier im besten Sinne Kritische Theorie, weil sie von ihrem Zentrum her die Vorgänge unterscheidend beleuchtet.
Nicht nur Medienengagierte, sondern auch an heutiger Theologie Interessierte werden dieses Buch mit Gewinn lesen.

Anmerkung:

1 zitiert nach Hermann Boventer: Die Arroganz einer Vierten Gewalt. Demokratie und Medien, in: Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (Hg.), *Kirche und Gesellschaft*, Mönchengladbach 1989.

Manfred Böhm

Wolfgang Krauß (Hg.): ***Was gehört dem Kaiser?*** Das Problem der Kriegssteuern, Agape-Verlag, Weisenheim am Berg 1984

Der Band vereinigt mehrere Beiträge aus der friedenskirchlichen Tradition der Mennoniten. Kriegsdienstverweigerung war die traditionelle Antwort christlicher Pazifisten auf den Zugriff des Militärstaates. »Der moderne Krieg jedoch erfordert durch eine weitgehende Mechanisierung und Verwendung von Massenvernichtungswaffen einen ungeheuren Kapitaleinsatz. So stellt sich zunächst auf einer ganz pragmatischen Ebene die Frage der Kapitalverweigerung«, leitet der Herausgeber die Absicht des Buches ein. – Sein Beitrag »Kriegssteuerverweigerung in der Geschichte« (13-36) führt nach kurzem Blick auf die Haltung der Urkirche und der alten Kirche, die die Kriegsbeteiligung von Christen ablehnt, weiter zu christlichen Friedensgruppen. Im Protest gegen die offizielle Kirche, die »gerechte Kriege« billigt, wächst der christliche Pazifismus neu in Auseinandersetzung mit der Reformation. Menno Simons (1496-1561), Jakob Hutter († 1536) und ihre Anhänger kommen zu Wort. Sie sahen in der Obrigkeit und ihrer Schwertgewalt »Eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi«, die nur in der Wahrung von Recht und Gesetz ihre Aufgabe hat.(20) Peter Walpot (1518-1578), ein Vorsteher der hutterischen Brüder, schrieb in seinem »großen Artikelbuch«: »So ich selbst kein Brenner sein möchte, gebe aber einem andern Steuer dafür, würde ich dann nicht als Mörder gestraft, als hätte ich es selbst getan? – Ja freilich und zu Recht. Genauso und noch mehr wird Gott es strafen, wenn einer zwar nicht selbst Blut vergießt, aber andere für sich Krieg führen läßt, sie bezahlt und unterstützt. Es ist beides dasselbe und hat vor Gott denselben Lohn«(22). Notiert wird die Verfolgung der Friedenskirche, ihre Auswanderung, aber auch das Vergessen des Friedenszeugnisses in Europa. »Am 24.4.33, zwölf Wochen nach der Machtergreifung durch die Nazis und zwei Jahre vor Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht durch Hitler, verzichtete die »Vereinigung deutscher Mennonitengemeinden (sie repräsentierte die Gemeinden in Norddeutschland, Westpreußen und der Pfalz) einseitig auf den alten Grundsatz der Wehrlosigkeit und das lange zugesicherte Recht der Wehrfreiheit.« (26) Erst das Beispiel amerikanischer Mennoniten und das Nachdenken über den Irrweg in die Katastrophe führten zur Neuorientierung.
Die Maßstäbe in Amerika setzten Quäker um William Penn, der 1711 an die englische Königin schrieb, sein Gewissen erlaube es ihm nicht, irgendeinen »Krieg zu führen, noch sollten wahre Christen für den Krieg zahlen« (27). Quäker von Pennsylvania verweigerten 1709 eine Summe von £ 4000 für eine Militärexpedition nach Kanada und übergaben stattdessen £ 400 an Treuhänder für friedliche Zwecke. Bis zum Bürgerkrieg wurde die Praxis der Kriegssteuerverweigerung aufrecht gehalten. Neben dem friedenskirchlichen entwickelte sich der humanistisch-philosophische Pazifismus. Die Schrift »The Resistance to Civil Government« von Henry David Thoreau (1817-1862) beeinflußte später Mahatma Gandhi und Martin Luther King.
Organisierte Steuerverweigerung gibt es in den USA seit 1948, nachdem schon im Ersten Weltkrieg Mennoniten sich trotz Drohungen und Gewalt weigerten, Kriegsanleihen zu zeichnen, und hutterische Bruderhöfe nach Kanada auswichen. Die Organisation »War Tax Resistance«, ein Zweig der »War Resisters League« kämpft seit 1969 gegen das gültige Steuerabzugssystem für das Arbeitnehmerrecht auf Selbstbezahlung der Steuern. Die Mennonitengemeinden unterstützen den »World Peace Tax Fund«, eine Gesetzesinitiative, die es Verweigerern erlauben soll, ihre Steuern legal friedlichen Zwecken zuzuführen (32) und seit 1972 jedes Jahr im Repräsentantenhaus zur Debatte gestellt wird. 1982 unterstützten 36 Senatoren den Gesetzesentwurf. Öffentliche Aufmerksamkeit auch in Europa erzielte der Aufruf Raymond Hunthausens, Erzbischof von Seattle im Staate Washington. Im Januar 1982 verweigerte er als erster amerikanischer Bischof 50 % seiner Einkommenssteuer aus Protest gegen die Militärpolitik seiner Regierung, um sie wohltätigen Zwecken im Sinne des Friedens zuzuführen. Um größere politische Wirkung zu erzielen, sammelte eine Selbstverpflichtungskampagne (Conscience and Military Tax Campaign, Bellport, New York) Unterschriften für die Verweigerung der Kriegssteuer.
In der Bundesrepublik begann die Initiative auf dem Hamburger Kirchentag 1981. 2000 Besucher unterschrieben die Erklärung zur Kriegssteuerfrage: »Wir fordern die Fraktionen des Bundestages auf, gesetzliche Möglichkeiten zu schaffen, daß Bürger, die aus pazifistischer Überzeugung nicht die weitere Aufrüstung finanzieren wollen, ihre Steuern anderen nichtmilitärischen Zwecken zuführen können.«(36) W. Krauß berichtet über eine

Kette von Verweigerungen und Petitionen. Rechtlichen Erfolg hatten sie nicht. Meist wurden die gesperrten Beträge bzw. Gegenstände aus dem Vermögen gepfändet. Typisch ist die Antwort der Oberfinanzdirektion Karlsruhe vom 24.11.83: »Ein Anspruch auf bestimmte Verwendung bzw. Nichtverwendung von öffentlichen Abgaben besteht nicht. Die Besteuerung knüpft an bekenntnisneutrale Vorgänge wie Umsatz, Einkommen oder Vermögen an. Das Steuerschuldverhältnis ist losgelöst von der Frage, wie öffentliche Abgaben verwendet werden. Es ist Sache der Gesetzgebungsorgane des Steuergläubigers, darüber unter Beachtung von Recht und Gesetz zu entscheiden.«(42) So bleibt letztlich nur die Aussicht, daß aus der Verweigerung eine Massenbewegung wird. Erhard Eppler: »Werden Sie zwei Millionen, dann müssen wir ein Gesetz machen.« Größere Verbreitung fand der Aufruf »Entwaffnet Eure Steuern« der Friedenssteuerinitiative/Ohne Rüstung leben im Juni 1983. Sie schlug vor, 5,72 DM (Einen Pfennig für jede Rakete) von der Kraftfahrzeugsteuer abzuziehen. Zwar haben im Bundestag Sozialdemokraten und Grüne Verständnis für das Gewissensanliegen der Verweigerer gezeigt, aber es bleibt noch die Aufgabe, die einzelnen Fraktionen zu überzeugen.

Die übrigen Artikel des Buches berichten über die Diskussion in den USA. Willard M. Swartley »Dürfen Christen Kriegssteuern zahlen? Die Steuerfrage im Neuen Testament«, 66-82) legt u.a. einzelne Texte aus, z.B. den von der Tempelsteuer (Mt 17, 24-27), Ergebnis: »Jesus ist der Sohn des Herrschers über den Tempel, und als solcher ist er von der Zahlung der Tempelsteuer befreit. Um Anstoß zu vermeiden, befiehlt Jesus trotzdem die Zahlung. Die Pointe liegt also offensichtlich in Jesus Sohnschaft und nicht im Zahlen der Steuer.« (70) Z.B. auch diesen Text: Steuer für den Kaiser? (Mk 12, 13-17), Ergebnis: Es ging um die im Jahre 6 eingeführte Kopfsteuer nach einer Volkszählung, die von den Zeloten verweigert, von den Herodianern begrüßt, von den Pharisäern prinzipiell abgelehnt, faktisch aber bezahlt wurde. »Bezeichnenderweise ging Jesu Antwort über die Rechte des Kaisers hinaus und wies auf die Rechte Gottes hin. Die Ansprüche Gottes und die Ansprüche Caesars dürfen nie auf dieselbe Ebene gesetzt werden.« (74) Für die Haltung des Paulus gegenüber dem Staat weist Swartley auf die Grenzen der Unterordnung des Bürgers hin: »1. Passe dich nicht dieser Welt an (d.h. dem Bösen in der Welt), 2. Laß deine Liebe echt sein. 3. Überwinde das Böse mit Gutem. 4. Schulde niemandem etwas außer Liebe.« Persönlich löst Swartley das Problem, indem er für den »Kriegssteueranteil« (30-60 % der Jahressteuer) einen Scheck an den öffentlichen Gesundheitsdienst (Public Health Service) ausstellt. Zweimal habe er Erfolg gehabt.

Donald D. Kaufmann spricht in seinem Beitrag »Kriegssteuern. Von der persönlichen zur gemeinsamen Verantwortung« (83-103) über Sünde als »kollektive Unverantwortlichkeit«. »Die größten Verbrechen werden ziemlich leicht begangen, wenn die Verantwortung für diese Taten unter vielen Personen verteilt wird.«(85) Demgegenüber plädiert er für Formen bürgerlichen Ungehorsams als »verfassungsmäßige Form der Einflußnahme«, als »Mittel zur Prüfung von Gesetzen«, als »Ausdruck« des Glaubens. Als Folge seines Vortrags beschlossen Angestellte mennonitischer Gemeinden die Steuerverweigerung, verteidigt vom Generalsekretär und Schatzmeister.

Eine Gegenstimme ist der Beitrag von Vernard Eller (104-112), der über Großzügigkeit der USA und Gewissensfreiheit im Land jubiliert. John Stoner vom ZK der Mennoniten gibt die Antwort (113-115). Ein »festes Nein« zum »atomaren Kollektivselbstmord« ist der beste Respekt gegenüber dem Staat. Und außer der weißen Mittelklasse, »die mit solch eifriger Heiterkeit reich werden kann«, sind wir noch anderen Menschen verpflichtet, z.B. den Farbigen, den bedrohten russischen Bürgern.

Ein lesenswertes Buch für alle, die über Möglichkeiten und Grenzen des Widerstandes gegen den ungenügend kontrollierten militärisch-industriellen Komplex in den westlichen Industriestaaten nachdenken wollen.

Reinhard Gaede

Helmut Donat/ Reinhard Jung (Hg): *»Mit Gott dem Herrn zum Krieg«?* Bremer Pastoren für den Frieden vom Kaiserreich bis zur Ära Adenauer, Donat-Verlag, Bremen 1988, mit einer Einführung von Uwe Ihssen und einem Nachwort von Heinrich Albertz

Am 30. August 1987 fand in der Friedenskirche Bremen eine Abendveranstaltung zum Antikriegstag statt. Ihr Thema ist der Titel dieses Buches geworden. Das Einladungsblatt zitierte ein Lied aus dem Bremer Gesangbuch von 1917 »Mit Gott hindurch zum Kriege, denn es ist Gottes Krieg« (Hermann Weingart) und zeigte dessen Illustration, einen Aufmarsch mit Fahnen. Anläßlich des 1200-Jahr-Jubiläums von Kirche und Stadt hatte das Bildungswerk der ev. Kirchen eingeladen, ebenso die Ökumenische Initiative Bremen und die Abrüstungsinitiative Bremer Kirchengemeinden. Im Eingangswort erläutert Uwe Ihssen das Ziel der Veranstaltung und ihrer Dokumentation: »Die Katastrophen der Gegenwart entspringen aus den Traditionslinien der Vergangenheit«. Dennoch ist »historisches Lernen« möglich.(7) Die Schlachtengedenk- und Siegesfeiern des 19. Jahrhunderts bilden die Folie, von der sich das Friedenszeugnis dreier Bremer Pastoren abhob: Albert Kalthoff, Emil Felden und Gustav Greiffenhagen.

Der Beitrag von Andreas Röpke hat das Thema: »Der unheilige Geist: Nationalistische Predigt in Bremen«.(13-25) Gedenkfeiern am Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig wurden 50 Jahre lang gehalten. Ebenso ein kirchliches Ereignis wurden dann in der Zeit des Kaiserreiches die Sedanfeiern. »Die religiöse Überhöhung patriotischer Gefühle blieb zeittypisch.«(19) »Der Tag von Sedan« galt als »Verklärung des Reiches Gottes« (Schmelzkopf 19). Nicht nur ein militärischer, sondern auch ein moralischer Sieg sittlicher Kräfte wurde hier gefeiert und immer wieder auch als Hilfe für den »segensreichen Ausbau des Reiches« beschworen (Thiekötter, 21). So ist es nicht verwunderlich, daß der Ruf »Mit Gott für Kaiser und Vaterland« eine Einstimmung für die Kriegspredigt im Ersten Weltkrieg wurde. »Die heilige Sache um Deutschlands Ruhm und Herrlichkeit« (Großcurth, 24) blieb die deutsch-christliche Sache noch während der ganzen Zeit der Weimarer Republik, wäre noch ergänzend anzumerken. Und die Kriegspredigt im faschistischen Deutschland unterschied sich dann nur noch insofern, als der totalitäre Staat die Legitimation der Kirche gar nicht mehr so sehr brauchte (vgl. mein Buch: Kirche-Christen-Krieg und Frieden. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit, Hamburg 1975, sowie: G. Brakelmann: Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des II. Weltkriegs, München 1979). Insofern kann die Dokumentation der Verhältnisse in Bremen als typisch für Deutschland gelten: Für den Nationalprotestantismus im »Heiligen Evangelischen Reich Deutscher Nation« (Stöcker), für den Bund von Volk und Altar in Weimar. An diesen konnte auch eine rassistische Religiosität nach 1933 anknüpfen und kann es noch heute, wie z.B. in Südafrika geschehen.

Der Beitrag von Helmut Donat erinnert an »Albert Kalthoff – Ein vergessener Pazifist und Pionier der Bremer Friedensbewegung« (27-57). Kalthoff (1850-1906) war Mitglied der »Deutschen Fortschrittspartei« und Gründer sowie Vorsitzender einer Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft in Bremen. Für die Erwachsenenbildung in Bremen hat er Maßgebliches geleistet. Noch mehr als bereits angedeutet, scheint mir sein Pazifismus beeinflußt von Immanuel Kant und seiner Schrift »Zum ewigen Frieden«. Gerade Gründe der wirtschaftlichen Entwicklung sprechen gegen den Krieg. Gewiß hat dieser »Fortschrittsoptimismus« die Gewalt nationalistischer Leidenschaften unterschätzt. Gewiß – so meine ich – hat bereits die marxistische Analyse die Expansionskraft des Finanzkapitals im internationalen Bereich und die Verlockung zum Imperialismus reicher Staaten realistischer eingeschätzt. Dennoch bleibt zu würdigen, daß das ökonomische Denken mit der Friedensfrage verbunden wurde. Technik, Zivilisation und Handel sind tatsächlich Anreize zur Förderung des Friedens, die nutzbar gemacht werden müssen. – Theologisch gesehen, erscheint der Pastor an St. Martin, zugleich Vorsitzender des »Deutschen Monistenbundes« als Freigeist. Mag auch die Abhängigkeit von der Naturphilosophie Ernst Haeckels nicht mehr überzeugen, ist doch die Bereitschaft des Theologen zum Dialog mit Philosophie und Naturwissenschaft anzuerkennen.

Ebenfalls ein Freigeist ist Emil Felden (1874-1959). Er spricht vom »Vollmenschen, der durch Gebrauch der Vernunft mit dem Unendlichen eins werden kann.« Darum gilt es »auszunutzen des Daseins Tage, zum Wohle der Brüder, der Menschheit zum Segen, dem Fortschritt zu dienen, zu lieben das Leben.«(72). Christina Norzel-Weiß schreibt den Beitrag »Emil Felden – Aus ethischer Verantwortung für Wahrheit, Frieden und soziale Gerechtigkeit.«(59-90)

Felden, geboren 1874 in Montignylez-Metz als Sohn eines Küfers und Gendarmen, war ein Studiengefährte Albert Schweitzers. Nach dem Ersten Weltkrieg wird er Mitglied der SPD – eine für Theologen ungewöhnliche Entscheidung, die ihn in Verbindung brachte mit anderen religiösen Sozialisten. Zusammen mit den Pfarrern August Bleier (Berlin), Emil Fuchs (Eisenach) und Paul Piechowski (Berlin) gab er das Blatt »Sozialistische Feierstunden« heraus, das in Berlin erschien. Andere Beiträge erscheinen in dem von ihm herausgegebenen freigeistigen Monatsblatt »Es werde Licht«. Außerdem war er Mitherausgeber der Zeitschrift »Kinderkirche«. Nach einer Zeit des Wirkens in Lothringen und Elsaß wird er 1907 an die St. Martin-Gemeinde in Bremen berufen. Dort vertrieben ihn die Nazis, ebenso später aus seiner Stelle im Elsaß. 1946 wurde er in Bremen rehabilitiert. Die SPD hat er 1921/22 im Bremer Senat und 1923/24 im Reichstag vertreten. Mit seinem Roman »Eines Menschen Weg« 1927 hat er dem Reichspräsidenten Ebert ein Denkmal gesetzt. Der Roman »Die Sünde wider das Volk« 1921 widersprach dem Antisemitismus und ihrem Propagandisten Dinter. »Im Kampf um den Frieden« (so der Titel eines Bandes von Reden) stand der freisinnige religiöse Sozialist seit 1916, als er im Weltkrieg mit anderen »für einen raschen Verständigungsfrieden« eintrat.

Der Beitrag von Diether Koch erzählt dagegen die Geschichte einer Wandlung. »Gustav Greiffenhagen – Friede als Konsequenz christlicher Botschaft«(93-109) Greiffenhagen, Pfarrerskind, deutsch-nationalgesinnt wie üblich, verhinderte 1923 als Fachschaftsvorsitzender in Göttingen eine Begegnung mit französischen Theologiestudenten. In der Schule Karl Barths wird er Bremens einziger Vertreter auf der Barmer Bekenntnissynode. Vor Kriegsausbruch hielt er im Herbst 1938 einen Buß- und Bittgottesdienst zur Erhaltung des Friedens, obwohl die Gestapo ihn schon mehrfach verhört hatte. Nach dem Krieg wurde er ein bekannter Vertreter der Bewegung »Kampf dem Atomtod«. »Dem Geist der Versöhnung und des Friedens für alle Lebensbereiche im Namen Jesu Christi Raum geben«, so lautet sein Zeugnis.

Alle drei waren »Einzelgänger, einsam, angefochten, verfolgt«, so betont unser Freund Heinrich Albertz in seinem Schlußwort »Der Feind steht rechts« (113-118). Auch wenn die Freigeister Kalthoff und Felden »durch Schrift und Bekenntnis kaum Christen zu nennen sind«, waren sie »dem Herrn Jesus Christus näher« als alle, »die seinen Namen dauernd im Mund führen«(113).

Das aktuelle Schlußwort mahnt, den Kampf für den Frieden fortzusetzen: »Der Feind in unserm Land steht rechts! Er steht da, wo Ausländer verhöhnt, Juden erneut beleidigt, sozial Schwache ausgegrenzt werden. Er steht dort, wo alles auf mehr Waffen und mehr Sicherheit gesetzt wird und der Krieg, dieses Mal die Massenvernichtung, ein kühles Planspiel bleibt. Die Rechten, nicht nur die Nazis, haben uns zweimal in den Krieg getrieben und ihn zweimal unter schrecklichen Opfern verloren. Opfer des Volkes, nicht Opfer der Deutschen Bank oder von Daimler-Benz. Der, nach dem sich die Christen nennen, wohnt nicht bei ihnen. Wir müssen also lernen, Ja und Nein zu sagen. Türen zu öffnen, aber auch Grenzen zu nennen. Hinzuschauen und den Mund aufzumachen, wo es nötig ist. Aber auch zu schweigen, wo alle andern schreien.«(118)

Ein wertvolles Buch als Anregung, Heimatgeschichte und Jubiläen anders als bisher zu sehen: Katastrophen und Schuld beim Namen zu nennen, einsame Mahner und Warner wiederzuentdecken. Der historischen Gerechtigkeit wegen, aber auch für einen Neuanfang im ökumenischen Prozeß: Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung.

Reinhard Gaede

Rückgewinnung der Utopie. Zur Umsetzung der Bergpredigt im religiösen Sozialismus. Hg. von Roland Hennig und Susanne Illgner. 149 Seiten, Lingbach-Verlag Darmstadt, 1989, DM 12,—

Mit der Bedeutung der Bergpredigt Jesu Christi im religiösen Sozialismus beschäftigte sich im August 1988 die Jahrestagung der Evangelischen Akademikerschaft in Baden. An der inhaltlichen Vorbereitung und Durchführung der Tagung in Bad Herrenalb war das Leonhard-Ragaz-Institut Darmstadt beteiligt. Die Referate der Tagung sowie ergänzende Materialien sind nun auch für eine breitere Öffentlichkeit zugänglich. Roland Hennig und Susanne Illgner von der Badischen Akademikerschaft beschreiben in ihrer Einleitung und in ihrem Nachwort die Intention und den Ablauf der Tagung. Sie zitie-

ren das Motto der Tagung, das in Anlehnung an ein Wort von Leonhard Ragaz formuliert wurde: »Christ sein; ein bißchen Dekoration des Lebens, oder das Leben selbst?«

Der erste Beitrag des Buches gibt den Einstieg in das Thema der Tagung wieder. Wolf-Eckart Failing macht mit seinem Vortrag »Erinnerte Geschichte. Der religiöse Sozialismus in Baden – Bilder, Berichte, Erzählungen« ein Kapitel verdrängter kirchlicher und politischer Geschichte Badens lebendig. Der Kampf von Erwin Eckert, Heinz Kappes und Hans Ehrenberg um eine Gesellschaft, in der Gerechtigkeit gilt, wird plastisch geschildert, ebenso die kirchlichen und politischen Machtstrukturen, die zur Niederlage des religiösen Sozialismus schon vor der Machtergreifung der Nazis führten.

Die thematischen Schwerpunkte der Tagung dokumentieren die Referate »Die Reich-Gottes-Botschaft des Bergpredigers – Entwurf einer Utopie« (Christiane Dannemann) und »Genossenschaftliche Gesellschaft – genossenschaftliche Gemeinde« (Wolf-Eckard Failing).

Christiane Dannemann knüpft in ihrem Beitrag an die Bergpredigt-Auslegung von Leonhard Ragaz (1968-1945) an und charakterisiert die Botschaft Jesu in der Bergpredigt als Entwurf einer Utopie. Biblische Utopien verweisen auf den Ursprung und auf das Ziel der Schöpfung. In der Spannung und Identität von Ursprung und Ziel lebt der Mensch in der Nachfolge. Die Bergpredigt Jesu beschreibt »verbürgte Zukunft«. Das gibt die Kraft, an der in der Bergpredigt beschriebenen Revolution Gottes aktiv mitzuarbeiten; mitzuhelfen beim »Sturz der Götzen« dieser Welt – Kapitalismus, Imperialismus, Militarismus und Faschismus – und beim Aufbau neuer Formen gemeinschaftlichen Lebens als Hinweise auf Gottes kommendes Reich.

Wolf-Eckart Failing beschäftigt sich in seinem Beitrag mit der Gestaltung solcher neuen Formen des Gemeinschaftslebens. Er arbeitet einige Grundaspekte einer genossenschaftlichen Gesellschaft und einer genossenschaftlichen Gemeinde in der Gegenwart heraus. »Genossenschaft« ist ein Grundelement menschlicher Sozialität; solche genossenschaftliche Existenz führt zu Lebensformen eines »kommunitären Sozialismus«. Dies umfaßt eine gesellschaftliche Praxis, die sich in der Mitarbeit an konkreten »genossenschaftlichen Projekten« niederschlägt, wie Studien- und Bildungsgenossenschaften, Verbrauchergenossenschaften, alternativen Produktionsgenossenschaften, Bürgerinitiativen, Friedensgruppen usw. Verknüpft ist dieses Verständnis einer genossenschaftlichen Gesellschaft mit dem Konzept einer »genossenschaftlichen Gemeinde«. Eine solche Gemeinde ist »staatsfrei und laizistisch, basisgemeindlich, multizentral und konziliar«. Zu ihr gehört ein neuer Umgang mit der Bibel ebenso wie eine neue Spiritualität.

Eine wertvolle Ergänzung zu den Referaten ist ein ausführliches Gespräch, das Heinz Kapp mit Heinz Kappes geführt hat, der in der Geschichte des religiösen Sozialismus in Baden eine wichtige Rolle gespielt hat. Dieses Gespräch konfrontiert die Leserinnen und Leser noch einmal mit der Frage, die das ganze Buch durchzieht: Von welcher Utopie können Christinnen und Christen sich leiten lassen?

Ulrich Dannemann

Gabriel Berger: »Mir langt's, ich gehe«. Der Lebensweg eines DDR-Atomphysikers von Anpassung zu Aufruhr. Herder-Taschenbuch 1408, Freiburg 1988, 256 S., DM 12,90.

Der 1944 in Frankreich geborene Sohn aus einer jüdischen, »orthodox-kommunistischen« Familie erzählt von seinem wachsenden Aufbegehren gegen einen bürokratischen Marxismus, aber auch von seiner Chuzpe, mit der er sich zu wehren sucht. 1976 wird er verhaftet, ein Jahr darauf in die BRD entlassen, wo er seitdem Computer-Anwendung lehrt.

So spannend der Autor erzählt, so verständlich sein Aufbegehren und so mutig seine Aktionen in der DDR waren, es bleiben zwei Fragen offen. Die eine ist: Was soll ein Bericht, bei dem die andere Seite nichts dazu sagen kann? Man muß ihm halt alles glauben, was er von sich selbst und anderen erzählt. Die zweite Frage: Welchen Sozialismus vertritt der Autor, der sich in der DDR »aus sozialistischer Gesinnung« wehrte, jetzt? Gar keinen mehr?

E.G.

Marianne Meyer-Krahmer: ***Carl Goerdeler und sein Weg in den Widerstand.*** Eine Reise in die Welt meines Vaters. Herder-Taschenbuch 1553, Freiburg 1989, 189 S., DM. 12,90.

Die Autorin war 25 Jahre, als ihr Vater am 2. Februar 1945 von den Nazis hingerichtet wurde. Carl Goerdeler, einer der nicht der NSDAP angehörigen deutschen Oberbürgermeister, war seit Jahren im konspirativen Widerstand gegen Hitler tätig und gehörte zu den wichtigsten Politikern im Kreis derer, die am 20. Juli 1944 hofften, das Regime beenden zu können. Die Tochter erzählt von einer Reise nach Leipzig (der letzten Wirkungsstätte des Vaters) und verbindet damit ihre eignen Erinnerungen aus dem Leben der Familie sowie dokumentarisches Material. So entsteht ein lebendiges, ansprechendes persönliches Bild, das streng wissenschaftliche Studien wirkungsvoll zu ergänzen vermag. Goerdeler, dem nach einem geglückten Ausschalten Hitlers ein hohes Staatsamt zugedacht war, war ein bürgerlicher Politiker, ehemals DNVP-Mitglied, wiewohl immer auch unabhängig. Zweifellos hat er ein vor-demokratisches Modell für Deutschland im Auge gehabt. So interessant es zu lesen ist, wie sich im Widerstand gegen Hitler die unterschiedlichsten politischen Gruppen begegneten, so skeptisch muß man sicher heute die Frage beantworten, ob eine solche Koalition ohne wirklich kritische Rückschau in die Vorgeschichte der Nazizeit Zukunft gehabt hätte.

E.G.

Wilhelm Kohlhaas: ***Hitler-Abenteuer im Irak.*** Ein Erlebnisbericht. Herder-Taschenbuch 1605, Freiburg 1989, 125 S., DM 10,90.

Der Autor, Jahrgang 1899, mit 19 Jahren Offizier geworden, war 1941 als Begleitoffizier bei dem abenteuerlichen Versuch der Nazi-Kriegsführung dabei, vom Irak aus eine arabische Front gegen England aufzubauen und die Ölfelder für den Nachschub Hitlerdeutschlands zu erobern. Warum muß er jetzt diese Story mit Anklängen an »Lawrence von Arabien« wie an Karl May erzählen? Allenfalls weil angesichts der Probleme um das arabische Öl und die Bürger- und Bruderkriege im Orient, in die heute wie damals die Interessen der Weltmächte verwickelt sind, auch ein Blick auf damals nicht ganz abwegig sein muß.

E.G.

Inhaltsverzeichnis:

Helmut Gollwitzer — **Thesen zum politischen Handeln** 1

Helmut Thielen — **Auf dem Wege zu neuem Glauben** 6

Arnold Pfeiffer — **Fragen, die Paul Schneider an uns stellt** 24

Erhard Griese — **Ein neues Lesen der Evangelien: Sozialgeschichtliche Bibelauslegung (2. Teil und Schluß)** 28

Klaus Kreppel — **Hommage à Maria Mertens** 37

Leonhard-Ragaz-Institut: **An das Stortingets Nobelkomité Oslo** 39

Hinweise auf Bücher: 40

Ottmar Fuchs: Kirche – Kabel – Kapital (Manfred Böhm)
Wolfgang Krauß: Was gehört dem Kaiser? (Reinhard Gaede)
Helmut Donat/Reinhard Jung (Hg.): »Mit Gott dem Herrn zum Krieg?« (Reinhard Gaede)
R. Hennig/S. Illgner (Hg.): Rückgewinnung der Utopie (Ulrich Dannemann)
Gabriel Berger: »Mir langt's, ich gehe«. (Erhard Griese)
Marianne Meyer-Krahmer: Carl Goerdeler und sein Weg in den Widerstand (Erhard Griese)
Wilhelm Kohlhaas: Hitler-Abenteuer im Irak (Erhard Griese)

Mitarbeiter dieses Heftes:

Helmut Gollwitzer, Nebinger Str. 11, 1000 Berlin 33
Helmut Thielen, Ebersstr. 4, 1000 Berlin 62
Arnold Pfeiffer, Hauptstr. 11, 6580 Idar-Oberstein
Klaus Kreppel, Beuthener Str. 4, 4800 Bielefeld 17
Manfred Böhm, Johann-Völker-Str. 6, 8650 Kulmbach
Reinhard Gaede, Laerer Str. 297, 4900 Herford
Ulrich Dannemann, Kirchstr. 4, 6087 Büttelborn

Christ und Sozialist wird herausgegeben vom Vorstand des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.: Günter Ewald (Bochum), Udo Fleige (Tübingen), Erhard Griese (Düsseldorf) Dorothee Schäfer (Eßlingen).

Erscheinungsweise: vierteljährlich.

Bezugspreis z.Z. jährlich DM 20,—incl. Porto. Zahlungen zu Beginn des Kalenderjahres bitte selbständig an den Bund der Religiösen Sozialisten, Postgiro Dortmund 189 389-464 (BLZ 440 100 46). Quittungen werden auf Wunsch zugesandt. **Förderabo** 30 DM, 50 DM oder mehr. Beträge über 20 DM sind als Spende absetzbar.

„Christ und Sozialist" kooperiert mit „Neue Wege", Zürich

Redaktion: Erhard Griese (verantwortl.), Lore-Agnes-Weg 15, 4000 Düsseldorf 13; Klaus Kreppel (Bielefeld); Reinhard Gaede (Herford).

Abonnement und Retours: B.R.S.D., Postfach 2521, 7400 Tübingen. Kündigungen zum Jahresende wirksam.

Satz und Layout: Druckladen Bochum. Innenseiten Umweltschutzpapier

Abonnement und Retour:
B.R.S.D.
Postfach 2521
7400 Tübingen

Was wollen die Religiösen Sozialisten?

Die Bibel der Juden und der Christen spricht von dem Gott, der aus Unterdrückung und Ausbeutung befreit, der Unrecht anprangert und Gerechtigkeit will, der »die Mächtigen vom Thron stößt und die Erniedrigten aufrichtet«. Jesus von Nazareth hat **das »Reich Gottes« für diese Erde** verkündet.

Darum treten die Frauen und Männer im Bund der Religiösen Sozialisten für eine Gesellschaft ein, in der alle Menschen gerechte und gleiche Lebensbedingungen antreffen. Wir tun das als Teil der ökumenischen Christenheit, verbunden mit dem Erbe der Arbeiterbewegung und solidarisch mit den Befreiungsbewegungen Lateinamerikas und Schwarzafrikas.

Das bedeutet theologische Kritik des Kapitalismus, besonders des Privateigentums an den Produktionsmitteln und des unmenschlichen kapitalistischen Verdrängungswettbewerbs, dessen Folgen sich in der Verweigerung des Rechtes auf Arbeit wie in der Bedrohung der Schöpfung zeigen.

Dazu gehört eine ständig lebendig weiterzuentwickelnde sozialistische Geschichts- und Gesellschaftsanalyse.

Zur Geschichte: Am Anfang der religiös-sozialistischen Bewegung stehen Christoph Blumhardt und Leonhard Ragaz. Blumhardt trat 1899 an die Seite streikender Arbeiter und verlor sein Pfarramt, als er der SPD beitrat. Ragaz gründete 1906 die noch heute erscheinende Zeitschrift „Neue Wege". Er gab 1921 seine Theologieprofessur auf und widmete sich der Arbeiterbildung.

In der Weimarer Zeit setzen sich Religiöse Sozialisten gegen Reaktion (Fürstenentschädigung) und Militarismus (Panzerkreuzerbau) ein. Wortführer des 1926 gegründeten „Bundes der Religiösen Sozialisten" und Schriftleiter des "Sonntagsblattes des arbeitenden Volkes" war Erwin Eckert, bis er 1931 amtsenthoben wurde und der KPD beitrat.

Der 1933 verbotene Bund wurde 1976 von einer Gruppe wiederbelebt, die aus der Studentenbewegung kam. So wurde auch der Anschluß an den Internationalen Bund Religiöser Sozialisten wiedergefunden, dessen stärkster Zweig die schwedische „Bruderschaftsbewegung" ist. Auf seiner ersten Tagung außerhalb Europas, 1986 in Managua, wurde mit den „Cristianos en la Revolución" Nicaraguas die partnerschaftliche Assoziierung beider Bewegungen beschlossen.

Es gibt solange keine Freiheit,
wie es die Freiheit gibt, andere auszubeuten.