

Christ und Sozialist

Blätter der Gemeinschaft
für Christentum und Sozialismus
Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.

4./IV. Vierteljahr 1979

Inhalt

Johannes Gerrit Funke:

Biblische Besinnung

Arnold Pfeiffer:

Zum Gedächtnis an Martha Herpel

Johannes Harder:

Die theologische und politische Bedeutung Christoph Blumhardts

Ulrich Dannemann:

Der Weg der Sozialdemokratie und das Problem der theologischen Identität des Religiösen Sozialismus

Buchbesprechungen

Klaus Kreppel: Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Pastor Wilhelm Hohoffs 1848-1923 (S. Katterle)

Erhard Eppler: Das Schwerste ist Glaubwürdigkeit.
Gespräche über ein Politikerleben (G. Ewald)

Ronald J. Sider: Der Weg durchs Nadelöhr.
Reiche Christen und Welthunger (G. Ewald)

Bundesnachrichten

Zur Erinnerung an Gotthilf Schenkel (K. Haug)

Adriaan van Biemen 65 Jahre (G. Ewald)

Resolution zur Entwicklungspolitik der Bundesrepublik Deutschland

Bericht über die Blumhardt-Tagung in Bad Boll (G. Ewald)

Leserbriefe

Autoren dieses Heftes

Herausgegeben vom Geschäftsführenden Präsidium der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V.:
Günter Ewald, Jürgen Finnern, Siegfried Katterle

Redaktion: Günter Ewald, Jürgen Finnern, Gerrit Funke, Reinhard Gaede, Walter Grudszus, Siegfried Katterle (verantwortl.), Heinz Röhr, Bruno Schmidt.

Redaktionsadresse: Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14, Telefon 0521 / 45870.

Versand: Jürgen Finnern, Jakob-Kaiser-Straße 4a, 4800 Bielefeld 1, Telefon 0521/10 0937
Bezugspreis jährlich DM 15,- zuzüglich Versandkosten.

Zahlungen an Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus, Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands e.V., Postscheckkonto Dortmund 1 893 89-464
Erscheint vierteljährlich.

BIBLISCHE BESINNUNG

*"Tröstet, tröstet mein Volk", spricht der Herr, euer Gott.
"Redet Jerusalem zärtlich an. Sagt ihr,
daß ihre Dienstzeit zuende, daß ihre Schuld abgetragen ist.
Denn allzu Hartes hat sie aus der Hand des Herrn empfangen."*

*Eine Stimme ruft: "In der Wüste bereitet dem Herrn einen Weg!
Ebnet unserm Gott eine Straße in der Öde!
Jedes Tal wird sich heben,
und jeder Berg wird sich senken,
Unebenes wird zur Ebene,
und Aufgeschichtetes wird zum flachen Land.
Dann wird sich die Herrlichkeit des Herrn offenbaren,
und alle Kreatur wird sie sehen."*

*Eine Stimme ruft: "Predige." - Ich sprach: "Was soll ich denn
predigen? Es ist doch alle Kreatur wie das Gras und ihre Pracht
wie die der Blume des Feldes. Das Gras verdorrt, die Blume ver-
welkt, wenn der Hauch des Herrn darüber weht."*

*"Ja, das Gras verdorrt, die Blume verwelkt;
aber das Wort unseres Gottes steht unerschütterlich fest."*

Jesaja 40, 1-8

Wenn in Bonn oder irgendeiner anderen Hauptstadt ein hoher Staatsbesuch ankommt, dann wird er möglichst nicht durch die schlechtesten Straßen und die dunkleren Viertel der Stadt zu seinem Aufenthaltsort gebracht. Im Gegenteil: in aller Regel führt der Weg des hohen Besuches durch geschmückte Hauptstraßen und die sauberen Viertel der Städte. Gott aber will so nicht Einzug halten unter den Menschen. "In der Wüste bereitet dem Herrn einen Weg, ebnet unserm Gott eine Straße in der Öde". So wird seine Ankunft angekündigt. Das unwegsame Gelände und die Wüste, in der das Gras verwelkt und die Blumen austrocknen, die will Gott nicht übergehen, wenn er kommt. Gott will nicht durch Prachtstraßen kommen, wenn es daneben Wüste gibt oder Öde oder andere Elendsviertel. Gott will nicht über geebnete Bahnen ziehen, wenn diese an der Wüste vorbeilaufen und nicht durch sie hindurch. Sondern wenn er kommt, dann sollen auch die Wüste und die Öde zu einem wegsamen Gelände werden. Er will sie nicht links liegen lassen oder ausklammern. Sondern: "Jedes Tal wird sich heben, und jeder Berg wird

sich senken, Unebenes wird zur Ebene und Aufgeschichtetes zum flachen Land."

Gott will Menschen dort aufsuchen, wo Wüste und Öde sie gefangenhalten. Das heißt natürlich nicht, daß wir bis nach Afrika oder Asien fahren müßten, um an seinem Weg zu stehen. "Betonwüsten", so werden mit Recht jene Stadtviertel genannt, in denen Hochhaus neben Hochhaus entsteht, in denen Gras und Blumen zwar nicht austrocknen, aber unter Stein und Beton ersticken. In solchen Betonwüsten verelenden die Menschen, weil ihr Hunger nach einer humanen Umwelt nicht gestillt wird. Besonders Kinder, die in solchen Betonwüsten aufwachsen, bekommen nicht, was sie brauchen. Spielplätze zum Beispiel, mit mehr als dem einen gesetzlich vorgeschriebenen Turngerät; Plätze, auf denen sie sich austoben können, auf denen sie gestalten können. Und die meisten, die dort wohnen, sind unterernährt an menschlichen Kontakten. Oft weiß man nicht einmal, wer eigentlich der Nachbar ist. Geht man zum Einkaufen, so kann man das in den großen Supermärkten erledigen, ohne auch nur ein einziges Wort zu sprechen. "In der Wüste bereitet dem Herrn den Weg, ebnet unserm Gott eine Straße in der Öde."

Die Öde der Vereinsamung betrifft allzu viele Menschen. Vielleicht fühlen wir uns sogar selbst davon betroffen. Man kann ja durchaus einsam sein, auch wenn man äußerlich gesehen mitten in Gemeinschaft steht. Kennen wir vielleicht die Sehnsucht danach, von einem Menschen einmal so angesprochen zu werden, daß wir merken: hier begegnet uns keine Forderung, kein Vorurteil, keine ablehnende Kälte, sondern hier können wir loswerden, was uns seit langem bedrückt? Wir kennen das Märchen vom Dornröschen, von jenem Dornröschen, das aus dem hundertjährigen Schlaf aufgeweckt wird, weil ein Prinz kommt, sich zu dem dornenumwachsenen Schloß Zugang verschafft und Dornröschen durch einen Kuß aufweckt. Fühlen wir uns vielleicht manchmal ähnlich wie Dornröschen? Wenn doch bloß jemand käme und Zugang zu uns fände trotz der Dornen, die im Laufe der Zeit um uns herum gewachsen sind! Ein altes Märchen drückt hier aus, was viele, wo nicht die meisten von uns empfinden und sich ersehnen.

Aber nun heißt es: "In der Wüste bereitet den Weg des Herrn, ebnet unserm Gott eine Straße in der Öde." Hier kündigt sich allerdings derjenige an, der sich zu uns Zugang verschaffen will und dem dabei nichts im Wege steht. "Redet zärtlich zu Jerusalem": ja, es sind freundliche, zärtliche Worte, die Gott uns zukommenlassen will. Und es ist nicht wie im Märchen, wo die Prinzessin über-

aus schön sein muß, damit der Prinz sie küßt, sondern das verwelkende Gras und die ausgetrockneten Blumen sollen bekommen, was sie brauchen. "Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott, redet Jerusalem zärtlich an, sagt ihr, daß ihre Dienstzeit zuende, daß ihre Schuld abgetragen ist; denn allzu Hartes hat sie vom Herrn empfangen für ihre Verschuldung". Das sind die freundlichen, zärtlichen Worte, mit denen Gott sich ankündigt, als unser Gott sich ankündigt.

Zum ersten Mal sind diese Worte wahrscheinlich gesprochen worden, als die Juden vor 2500 Jahren ins Exil nach Babylon verschleppt worden waren. Sie sind damals abhängig und unfrei gewesen. Sie haben zu den Beherrschten gehört und nicht zu den Herrschern. Und in solcher Lage ist an sie zum ersten Mal diese Verkündigung ergangen. Gott sieht nicht mehr danach, was eure Verschuldung gewesen sein mag. Er rechnet nicht mehr auf, wo ihr Unrechtes getan haben mögt. Er nimmt euch jetzt so an, wie ihr seid: verzweifelte Menschen, die sich vorkommen wie das Gras, das verwelkt, und wie Blumen, die austrocknen: Ohne Ehre, ohne Bedeutung, ohne Bestand. Menschen, die nicht mehr recht wissen, inwiefern sie überhaupt Menschen sind - entwürdigt von anderen, entwürdigt vor sich selbst. Menschen, verstrickt in Zusammenhänge von Unrecht und Schuld, in denen sie sich verfangen haben und schließlich in das Netz einer Gefangenschaft geraten sind. Menschen in aussichtsloser Lage, in trostloser Lage, denen sind damals diese Worte zum ersten Mal verkündigt worden. "Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott, redet zärtlich zu Jerusalem, sagt ihr, daß ihre Dienstzeit zuende, daß ihre Schuld abgetragen ist." Die Herrlichkeit des Herrn will keine Herrlichkeit sein, die sich selbst bespiegelt. Sie will Menschen zugute kommen. Darum heißt sie zum Beispiel Vergebung der Schuld. Ein Neues soll anfangen, dem die Schatten der Vergangenheit nicht ewig anhaften. Da gibt es keine Vorwürfe mehr, keinen überhängenden Haß, keine nachtragende Verbitterung. Es ist so, als habe Gott selbst etwas eingesehen. Als habe Gott selbst eingesehen, daß seine Kreatur sein freundliches, zärtliches Wort braucht, um leben zu können, um zu Trost zu kommen. Und darum, weil Gott nun sein wahres Gesicht zeigt, nämlich so unbedingt und ohne Einschränkung freundlich, zärtlich redet, weil er sich nun als Tröster zeigt, deshalb verändert sich die Kreatur. "Jedes Tal wird sich heben, jeder Berg wird sich senken, Unebenes wird zur Ebene und Aufgeschichtetes zum flachen Land; und dann wird sich die Herrlichkeit des Herrn offenbaren." Vor solchem Wort, vor solcher zärtlichen Anrede schwinden die Hindernisse, schwinden die Unebenheiten, schwindet

das unwegsame Gelände.

Dies ist das Wort, an das wir uns als das Wort unseres Gottes halten sollen. "Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott, redet zärtlich zu Jerusalem und verkündigt ihr, daß ihre Dienstzeit zuende, daß ihre Schuld abgetragen ist; denn allzu Hartes hat sie vom Herrn empfangen." Es ist dies das Wort, auf das wir besonders in der Advents- und Weihnachtszeit aufmerksam werden sollen. Denn was wir in dieser Zeit feiern, ist die Ankunft Gottes unter uns Menschen. Er ist gekommen als ein Mensch. Nicht als ein hoher Staatsbesuch, dessen Weg vorbeiführt an unseren Elendsvierteln, und den nur einzelne Vertreter in besonderen Ämtern und Funktionen sprechen könnten. Sondern er ist gekommen in die menschlichen Wüsten und Öden hinein. Und was an Schuld und Dienstzeit noch übrig ist, das wird getilgt werden, ja, das ist getilgt in dem, daß er selbst die Strafe auf sich genommen hat, weil er, als er kam, auch dem Tod nicht ausgewichen ist. Auch an diesem Elendsviertel führt sein Weg nicht vorbei. "Das Gras verwelkt, die Blumen trocknen aus, aber das, was unser Gott spricht, bleibt unerschütterlich stehen." Darauf sollen wir lernen uns zu verlassen, daß Gottes freundliches, zärtliches Wort einen längeren Atem hat als der Wind, der das Gras verwelken und die Blumen austrocknen läßt. Und durch dieses Wort sollen wir zu Troste kommen, das heißt: wir sollen so leben können, wie wir es erahnen, wenn Menschen uns freundlich, zärtlich anreden, und wir uns dann wahrhaft frei fühlen. Es soll diese Freiheit uns erreichen. Es soll diese Freiheit alle Welt erreichen. Das ist das Wort unseres Gottes, welches unerschütterlich feststeht.

Arnold Pfeiffer

ZUM GEDÄCHTNIS AN MARTHA HERPEL

Am 28.9.1979 verstarb in ihrem neunzigsten Lebensjahr Frau Martha Herpel, Ehrenmitglied der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus - Bund der Religiösen Sozialisten. Wir veröffentlichen hier die Ansprache, die Pfarrer Arnold Pfeiffer zur Beerdigung von Martha Herpel gehalten hat.

"Auf, werde licht, denn es kommt dein Licht, und Seine Herrlichkeit geht auf über dir! Denn sieh, die Finsternis bedeckt die Erde und Dunkelheit die Völker. Doch über dir geht auf - Er, und Seine Herrlichkeit erscheint über dir; und Nationen ziehn zu deinem Licht und Könige zu dem Glanze, der dir aufging. Erhebe ringsum deine Augen, schau, sie alle sammeln sich und kommen zu dir. Von ferne kommen deine Söhne, und deine Töchter trägt man auf dem Arm. Dann wirst du sehn und überströmen, und beben und sich weiten wird dein Herz." (Jesaia 60).

Wir hören Losung und Lehrtext der Brüdergemeinde für den heutigen Tag (3. Oktober 1979):

"Der Gott des Himmels wird es uns gelingen lassen; denn wir, seine Knechte, haben uns aufgemacht und bauen wieder auf." (Nehemia 2,20)

"Durch Christus werdet auch ihr bei dem Aufbau des geistlichen Gotteshauses mit eingebaut." (Epheser 2,22)

Liebe Freunde, wir wollen den Abschied, den Martha Herpel von uns genommen hat, nicht zu einer Todesanzeige, wir wollen ihn zu einer Lebensanzeige machen, genau so, wie der Graf Zinzendorf es in seinem Lied gesagt hat: "Diese finstre Nacht / Ist zum Schluß gebracht, / Und die Strahlen heitrer Sonne / Brechen zur gemeinen Wonne / Durch die dunkle Macht / Der vergangnen Nacht."

Freilich - an der Erfahrung der Nacht und der Zerstörungsmächte hat es im Leben von Martha Herpel nicht gefehlt. Schon die Schrecken des Ersten Weltkrieges ließen Otto Herpel - ihren unvergessenen, so früh dahingegangenen Mann - es gewahr werden: "Die organisierte Ungerechtigkeit ist es, die uns unsere Seele letztlich zerreibt oder in die Hölle stoßen wird." Und wenn Otto Herpel dann "Machtstaat" und "Kapitalismus" deutlich als lebensbedrohende Mächte namhaft machte, so fand er sich alsbald in ein Ringen um das Bessere gestellt. Daß dieses Ringen in der Zeitschrift "Der Christliche Demokrat" zunächst unter das Vorzeichen *christlicher Demokratie* gestellt war, darf auch heute, wo wir uns mit dem hohen C schwer tun, nicht vergessen werden.

Martha Herpel hat ihren Mann auf diesem Weg begleitet, auch als dieser ins "rote" Offenbach zu einer breit angelegten Arbeit mit der Jugend führte. Aber wir wollen hier sagen: sie ist in Lißberg, im Vogelsberg, erst einmal eine gute Pfarrfrau gewesen; Menschen gibt es dort heute

noch, die sich ihrer mit Dankbarkeit erinnern.

Und alles, was die vielen ändern, die sie kannten, die Freunde und die Weggenossen aus den bewegten Zwanzigerjahren, an ihr so sehr schätzten, das haben schon die Menschen draußen am Vogelsberg gespürt: ihr waren die Menschen als Einzelne wichtig!

Und nun ist es ja das, was uns das Nehemia-Wort eindringlich sagen will: wenn du etwas schaffen, etwas aufbauen, etwas neu machen willst in der Welt, du kannst es nur als *Knecht Gottes* richtig tun, richtig anfassen. Du mußt dich, so sagt es der Epheserbrief, mit einbauen lassen in den Bau, dessen Bauherr Gott selber ist. Also es fängt immer nicht mit einem Tun, es fängt mit einem Geschehenlassen, einem Erleiden an. "Mir geschehe, wie du gesagt hast."

Was nützt der Neubau der Welt, der Gesellschaft, wenn Menschen kaputt gehen darüber? Was nützen die roten Fahnen (und wir wollen nicht vergessen, daß rot die Farbe des Lebens ist), wenn die marschierenden Kolonnen am Ende über Leichen gehen? "Sehen wir denn nicht", fragt Zinzendorf, "In dem Morgenlicht / Einen Strahl von größten Kräften / Und durchdringendern Geschäften? / Sehen wir Dich nicht: / Zions Sonnen-Licht?" Das dürfen wir nun sagen: Martha Herpel ist in all den vielen Jahren ihrer Witwenschaft bis ins hohe Alter hinein von diesen größeren Kräften gehalten und getragen worden. Alles, was sie ihren Töchtern und vielen Menschen, besonders auch aus England, hat sein dürfen, ist diesen größeren Kräften zu verdanken und zuzuschreiben. Und wenn sie in ihrer letzten Zeit, nüchtern wie sie war, von all dem Schweren, das auf sie zukam, doch hat sagen dürfen, sie müsse es halt ertragen, dann hat ihr hier wieder und immer neu die Kraft beigestanden, die in dem "Jesu, geh voran" der ganzen Familie so gegenwärtig war.

Liebe Freunde, es ist gut, daß nach den Siegen, aber auch nach den Niederlagen unseres Lebens die Ruhezeit kommt, die Zeit des Friedens, die Zeit, in der das Getrennte sich wiederfindet.

Und wenn wir manchmal fragen, warum ist es all den Wohlmeinenden und Eifrigen, all den Suchenden und Gutherzigen nicht gelungen, das Heraufziehen der Nacht des Faschismus über Deutschland zu verhindern (und wir wollen hier daran erinnern, daß Otto Herpel einer der Ersten in Deutschland war, der klar vor der Hitler-Gefahr gewarnt hat), so darf

neben dem Eingeständnis großer Schuld bei uns allen doch die stille Gewißheit vom neu aufgehenden Glanz stehen. Freilich: es ist Sein Glanz, nicht unser Glanz! Und so soll sich auch in dieser Stunde des Abschieds unser Herz weiten dürfen im Vertrauen auf das Kommende, wenn wir den Heiland bitten: "Jesu, geh voran / auf der Lebensbahn! / Und wir wollen nicht verweilen, / dir getreulich nachzueilen; / führ uns an der Hand / bis ins Vaterland."

Johannes Harder

DIE THEOLOGISCHE UND POLITISCHE BEDEUTUNG CHRISTOPH BLUMHARDTS

Es ist für den Leser der Nachschriften Blumhardts verwunderlich festzustellen, daß er im eigentlichen Sinne weder Theologe noch Politiker gewesen ist. Theologie studierte er (zeitweilig recht widerwillig) auf den Wunsch seines Vaters, und in der Politik als Mitglied der Sozialdemokratischen Partei und dann als Abgeordneter im Württembergischen Landtag stand er gewiß mit viel Sympathie, aber letztlich doch als ein Outsider und später gelegentlich als Kritiker - aber er hatte gute Gründe, ihr "Genosse" zu bleiben. Das hing gewiß mit seinem eigenen Verständnis von Theologie und Politik zusammen, und fraglos mächteten eben das seine Bedeutung und Wirkung für beide Bereiche aus. Gerade seine ungeheuerliche Freiheit in allen Bindungen ließ ihn - erst sehr spät - seine einzigartige Ausstrahlung auf Kirche und Welt gewinnen.

Zu seinen Lebzeiten aber galt er den christlichen Kreisen aller Observanzen als ein verbiesteter Ketzler, während ihm ein Durchbruch zu den Nichtchristlichen eher gelang; sie waren ihm duldsamer und mithin menschlicher. Damit standen sie seinem biblischen Realismus näher. Erst Leonhard Ragaz wurde sein Deuter und Übersetzer, und er - weniger Karl Barth mit der "dialektischen Theologie", die sich dann in Dogmatik und Systematik zurückzog - ist auch der Brückenbauer der Botschaft Blumhardts in die Gegenwart geworden.

Unsere diversen "modernen" Theologien, mehr aber noch die "schwarzen" und "gelben" Theologien sind wohl auf eigenen Wegen auf seine Fährte gekommen, ohne von Blumhardt etwas zu wissen - die industriegesellschaftliche nachkolonialistische Entwicklung hat die einen wie die anderen zu einem

neuen Verstehen des Evangeliums geführt: Wahrheit ohne Wirklichkeit bleibt ein müßiges und sogar gefährliches Gedankenspiel. Sie alle müssen und werden diesen totgeschwiegenen "Kirchenvater" noch entdecken, wenn sie sich nicht in einen sterilen europäischen Theologismus verirren wollen. Sie werden dann bei ihm lernen können, daß aller Glaube und jede Liebe ohne Hoffnung sich in Katechismen auflösen und unsere Welt noch einmal verraten wird. Denn diese unsere Welt war für Blumhardt "*noch nicht fertig*"; sie hat sehr viel oder, noch alles vor sich.

Sie *ist* noch nicht - sie *wird*.

Blumhardts Lebenstheologie

Gibt es in der Theologie Blumhardts ein spezifisches Element, so ist es die im historischen Christentum zu kurz gekommene oder vergessene Theologie der Genesis; auch die neutestamentliche Nachricht steht und fällt mit dem Prinzip *Schöpfung*. Blumhardt war ein "*Lebenstheologie*", bei dem es keinerlei Abstraktionen, Theoreme, Dogmen oder Ethiken gibt, weil er keinen unsichtbaren gedanklichen Gott kennt und "verhimmelt". Ihm steht dieser Gott am Anfang, was immer eh und je geschehen sein mag oder noch geschieht, gleichsam der Koeffizient vor der Klammer geschichtlicher Ereignisse und natürlicher Vorgänge. Er ist ein durchaus "sichtbarer", d. h. ein lebendiger Herr des Universums, mit dem das christliche Credo sich nicht zufällig eröffnet; Apostolikum II und III sind eigentlich nur Explikationen und Exegesen des ersten Glaubensartikels. Wer Gott sagt, spricht vom Leben, von der Erde, von der Natur und von sich selbst. Der Creator *ist* Leben und *gibt* Leben. Er dechiffriert sich: alle und alles ist Teilhabe an der Schöpfung, am Schöpfer selbst, der in seinem Schaffen alles "bewirkt" und auf alles einwirkt. Immer, wo Blumhardt von "Natur" spricht, meint er das Geborene, das Ursprüngliche und Naturhaftige, angesichts dessen nicht die geringste Diffamierung dieser Welt auch nur ein Pünktchen Raum haben darf. "Gerade im Natürlichen liegt die Offenbarung Gottes". Oder: "Wunder sind das Allernatürlichste für uns Menschen", weil "Wunder" nichts weiter als Gottes Natur und Charakter sind.

Darum wendet sich Blumhardt hartnäckig gegen Kolportagen aller "ungewöhnlichen" Begebenheiten in seinem Haus, wo Wandlungen und Genesungen physischer und psychischer Art jahrzehntelang sozusagen zum Tagesablauf gehörten. Er selbst ist dabei der eigentlich Betroffene und sich Wun-

dernde über den Fortgang der Schöpfung und verharret dennoch in unerschütterlicher Nüchternheit. Gott sei schließlich kein Doktor oder Handlanger, wohl aber ein Souverän über alle menschliche Misere, ein *Wiederhersteller* der entarteten Kreatur. Er schafft aus dem Nichts eine Welt und aus dem Elend Heil, wo und wann es ihm gefällt. Denn er weiß auch, daß gerade Krankheit und Leiden sehr wohl in Gottes Willen stehen und äußere Pein in innere Geneung wandeln können.

An solchen Heillosigkeiten wird die Verkommenheit der von Gott gewollten Natur offenkundig; der Abfall, die Ver-eigenständigung des Menschen ist die causa der entsetzlichen Nöte, aber auch der "Notwendigkeiten" Einzelner und aller - der Bruch in der Schöpfung. Dabei *sieht Blumhardt den "Sündenfall" weitaus mehr bei den Frommen und Religiösen als bei den Leugnenden "Atheisten"*: diese bestreiten, weil sie noch nicht erkennen; jene erkennen, um zu bestreiten, daß das Besitzen- und Habenwollen Gottes den eigentlichen "Fall" bedeutet. Das ist *der fromme Verrat*, der - namentlich in Orthodoxie und Pietismus - sich der Schöpfung bemächtigt. Wer "ich hab's" sagt - so Blumhardt -, weiß noch nicht, daß nicht der Mensch Gott hat - Gott hat ihn, unabhängig von Gefühlen und Erfahrungen. "Wo Gott sich nicht bezeugt, da kann es Zeiten geben, in denen man am allerfrömmsten ist, wenn man nicht fromm ist" (1888); denn dann kann wieder Hunger nach Leben entstehen. Der Schöpfer vermag Licht zu geben auch ohne Studium und Erkenntnisse, so daß alle "Professorenweisheit" nichts nütze sein kann. Da hilft kein "Bibilizismus"; die Apostel hätten die Bibel "in sich" gehabt und wären darum mit Bibelzitaten spärlich umgegangen.

Geht es bei Gott weitaus natürlicher und kreatürlicher zu als in unseren Christentümern, so schafft er stets Originale und Originale, die sich keiner Schablone ergeben. Nachfolge, also Gehorsam, ist niemals Nachäfferei oder Klischee; Berufungen auf Personen und Normen verleugnen den Schöpfer und mißverstehen das Heil des Menschen als machbar.

Damit ist auch den in der lutherischen Orthodoxie manifestierten "Schöpfungsordnungen" wie "Staat" und "Vaterland" die Tür gewiesen. Der Creator duldet keinerlei Ableitungen als unwiderrufliche Institutionalisierungen, Lokalisierungen und Datierungen, die ihn binden oder adjektivieren; "christlich" hält er für un-, wenn nicht für widerchristlich. Gott ist der ewige Säemann auf dem Ackerfeld der ganzen Erde und läßt wachsen und reifen,

bestehen und vergehen - oft genug gegen Kalkulationen und Prognosen. Die Psalmen und Naturbeispiele Jesu gehören u. a. zu den Lieblingstexten Blumhardts, und er bekundet in seinen Reisebriefen eine naive kindliche Freude an aller Natur, die auch die Eigenarten der "heidnischen" Völker einschließt. Das ist weder Ideologisierung noch Naturschwärmerei; er hat die Prinzipienhaftigkeit der Lebensreformer (etwa den Vegetarismus) verworfen. Sein universales Denken und Lebensgefühl ist kein Pantheismus, da für ihn nicht Gott in der Natur, vielmehr die Natur in Gott liegt. Angesichts der Folgen unserer Industrialisierung sieht er die frevelhafte Verseuchung der natürlichen Elemente (Erde, Luft und Wasser) als eine Agression des Menschen gegen den Schöpfer schon vor einem Jahrhundert voraus. Hier erkennt er den Aufstand des Geschöpfs wider den Schöpfer als "Sünde" im Ursinn des Wortes.

Neuschöpfung im Menschen Jesus und Wiedergeburt der Erde

Nun wäre alles Denken und Reden über die Natur eine kopflose und sinnarme Sache, folgte aus alledem nicht, daß Gott seine Schöpfung endgültig und unwiderruflich "behauptet" hätte: Krone der Kreatur ist der Mensch, der bestellte Pontifex Gottes auf der Erde; in ihm repräsentiert sich der Allmächtige - der Mensch ist darum auch die eigentliche crux der verlumpten Natur. Sein Mißbrauch der ihm vererbten göttlichen Eigentümlichkeit, der *Freiheit*, hat auch die Verdunkelung der Imago Dei verursacht und die reale Kindschaft verdeckt. "Sünde", die Blumhardt nur selten zitiert, weil ja jeder wisse, daß er ein "Lump" sei, wird bei ihm singularisiert, da der Plural im allgemeinen Verständnis meist in den Moralismus ausufert. Sünde, das ist die gesamte Heillosigkeit, der Verfall und die Verkommenheit auf der Bühne unserer Welt - das sind die sogenannten "*Verhältnisse*", die von uns mit unverantwortlichen Sprüchen - "da kann man nichts machen" - wenn nicht gar mit der so dummen wie feigen Subjektivierung und Verinnerlichung des Evangeliums gerechtfertigt werden. "Verhältnisse" sind ein Bann, eine Isolierung und Verfinsterung, ja eine Versklavung der Menschen - *verfluchte Zuständlichkeiten, die namentlich seitens der Christen als unabweisbares Schicksal geduldet werden*. Das ist eine Situation, die "Hölle" im ureigentlichen Sinne darstellt, "Hölle" ist bei Blumhardt einzig diese Heil- und Hilflosigkeit, die unser Leben zerstört; sie ist die trostlose Langeweile unseres Daseins, in der der Mensch mit sich selbst und mit anderen nichts anzufangen weiß, weil ihm ein ferner Gott im

"Himmel" genügt, seine Ungemächlichkeiten mittels religiöser Manipulierungen zu überstehen. Hier liegt der Mutterboden der heutigen "Gott ist tot"-Theologie.

Das muß gesagt werden, bevor von der anderen, neuen Schöpfung, also der *Neuschöpfung im Menschen Jesus Christus*, die Rede ist. Er wird einfach nicht verstanden, weil er "zu natürlich" ist (1897). An diesem Mann packt Gott noch einmal sein geschändetes Werk und zieht es aus der Tiefe der Angst und Schuld zu sich, um die Apokatastasis, d. h. die *Wiedergeburt der Erde*, in Gang zu setzen (1885). Das Evangelium ist eine "Weltsache". "Das Himmelreich kommt von unten" (Gespräch 1903). Oder sagen wir es in unserer Sprache: Theologie wird Anthropologie.

Die radikale "Entdeckung" des verirrtten Menschen, seine Annahme, ist die wiedergewonnene endgültige Krönung der Natur. Gott repariert nicht - er erschafft noch einmal und wird der Heiland der Welt. "Der Menschensohn ist da, menschlicher als alle Menschen, kindlicher als alle Kinder, und er lebt unter den Menschen" (1897). Der Mensch muß auferstehen, wenn aus der Schöpfung noch einmal etwas werden soll; "Auferstehung" beginnt hier schon.

Wer dieser erstandene Menschensohn ist, "ist absolut nichts Außerordentliches... Kommt er, so kommt er wie ein Mensch, er hat Ohren wie ein Mensch, er lebt wie ein Mensch, er ißt und trinkt wie ein Mensch" (1898). Wenn es irgendwo bei uns rumort, da drängt er sich durch unsere Probleme und Mißlichkeiten hindurch - nicht, um eine neue Religion zu stiften oder Organisationen zu gründen; er ist nichts als ein "Lebensbringer". Seht zu, wie ihn das "an den Mann" bringt! Mit ihm brechen unsere frommen Mauern und gesellschaftlichen Zwänge; in lauter Handlungen und Wandlungen wird er sichtbar. Der Himmel kann nicht mehr aus der Welt geschafft werden. "Erlösung" ist die Loslösung von der vergammelten Natur und allen unseren Dingen. *Wer Gott außerhalb des "Fleisches" haben will, unterliegt einem Phantom* und mag sich einen Theosophen oder Metaphysiker nennen - er verdammt seine *Menschwerdung, die "Wiedergeburt"*, das Motiv der Botschaft Jesu, mit der alles gut zu werden beginnt. Blumhardt rät seinen Zuhörern, sich darauf einzulassen: "Gott im Fleisch", und das "Bravsein" käme dann wie von selbst, so wahr Jesus wohl der Erste und niemals der Letzte im Werk der Wiederherstellung ist. Und mehr: er ist die "Garantie" dafür, daß Gott als die Güte siegen wird (Vom Reich Gottes, S. 70).

Die in Jesus erklärte Solidarität mit uns ist Bruderschaft als eine "Blutgemeinschaft" im letzten Sinne: sie ist am Kreuz eine alle Beziehungen und Verbindungen zwischen Menschen überbietende Realität geworden. Darum: "Redet nicht von Jesus - seid Jesus!" (1898), der uns als seinen Brüdern und Schwestern umso näher sein kann als er - so Blumhardt - nicht Gott geworden ist, vielmehr *ein Träger Gottes*: Gott war in ihm. Das wirft unsere traditionelle Christologie um - umso mehr eröffnet es jedem Menschen eine unfaßbare Möglichkeit (1900).

Radikale Zuwendung zur Politik

In solcher Theologie und Christologie stecken schon Blumhardts politische Einsicht und Engagement. "Unser Glaube an Christus schließt den Glauben an die Menschheit in sich ..., daß die Menschen noch etwas werden" (Vom Reich Gottes, S. 49/50) und "etwas darstellen" und weltkundig machen, so daß es "eine Ehre ist, Mensch geworden zu sein". Und "ich glaube nie, daß Jesus im Himmel ist - da ist er!" und steht auf der Erde.

Diese "politische Theologie" hat ein neues "Programm" gebracht. Die Welt ist nicht weniger heilsbedürftig als der einzelne und wartet auf ihre neue Kreation. Aus solcher Perspektive gewinnt Blumhardt seine radikale Zuwendung zur Politik. Das individuelle Elend in seiner Krankengemeinde in Bad Boll, für die er Jahrzehnte gelebt und gelitten hat, wird zum Symbol für die große Gesellschaft, umso mehr, als er in seiner ausgedehnten Seelsorge dem bloßen Gesundwerden, einer Art frommen Egoismus' oder "Materialismus" seit Ende der 1880er Jahre immer kritischer entgegentritt. Man könne auch anderswo oder zu Hause seine Krankheiten loswerden; Bad Boll soll weder eine "Kuranstalt" noch eine religiöse "Apotheke" sein, in der per Rezept zu geschehen hätte, was Blumhardt in Gebeten erkämpft. Sein Blick wird auf den Horizont der Welt gerichtet, der doch als ganzer das Heil versprochen ist.

Es erschien zunächst wie ein Zufall, als er 1899 in Göttingen in eine sozialdemokratische Versammlung geriet, um dort - erstmals - mit der harten Wirklichkeit des protestierenden Proletariats konfrontiert zu werden. Hier schlug die Stunde seiner politischen Erweckung: diese Armen wurden ihm die unmittelbaren Adressaten der Jesusnachricht! Aus der Hausgemeinde in Bad Boll wuchs er in die säkulare Gesellschaft hinein. "Auch Jesus will die Welt ändern" (1899). Und: "Das Losungswort der Apostel

ist Umsturz, nicht Verbesserung" (1900). So läßt er sich in die Partei förmlich hineinzerren und -betteln: ein unpolitischer Mann wird voraussetzungslos zum Politiker eigener Art und spricht dann in Vorträgen und Diskussionen zu einer langen Reihe von Themen: gegen die "Zuchthausvorlage", für die Simultanschule, für die Bewährungshilfe, gegen die Getreidezölle zu Lasten der Kleinbauern. Er vergißt auch sein Votum zur Frage nach dem Los der Fabrikarbeiterinnen nicht und steht für die Freiheit der Künste gegen eine bürgerliche moralistische Beckmessererei. Mit alledem erhebt er sich gegen die "Verhältnisse" als Grundübel, in dem die sterile kirchliche Ethik beheimatet ist.

Darum genügen ihm alle Versuche sozialer Flickschusterei, die auf die Erhaltung des gesellschaftlichen Systems aus sind, je länger je weniger. Gott will "Weltherzen" und nicht mickrige Seligwerder; er will auf die Erde - "im Himmel hat er Engel genug". Ich kenne das Wort eines Ohrenzeugen aus jener Zeit: "Wo die Millionen sein werden, da werdet ihr mich sehen!", und emphatisch kann er sagen: "Die sozialistische Bewegung ist das größte Ereignis seit Jahrtausenden" (1900). Er empfindet sich als Advokat für die von der Gesellschaft gekündigten und unaufhaltsam aus der Kirche exulierenden Habenichtse.

Unbeirrt von der Reaktion mancher Freunde, vor allem seitens der konsistorialen Kirchenobrigkeit in Stuttgart, läßt er sich 1900 in den Landtag wählen, um dort mit fünf Genossen sein Veto gegen die abgesegneten Zuständlichkeiten auszurufen. Also ein Pfarrer im Bunde mit Atheisten? Blumhardt erwidert: er halte diese Partei im Augenblick für die christlichste. Durch sie schrie "Bileams Eselin", was Kirche und Staat verschwiegen und unterdrückten; das Evangelium sei "weltlich" und müsse "weltgroß" werden. Im übrigen an die missionseifrigen Frommen gerichtet: "Wer Heiden bekehren will, darf Atheisten bei sich nicht verdammen" (1900).

Grundlinien radikaler Politik

Nicht minder als bei seinen theologischen Einsichten ist es möglich, Blumhardts politische Stellung zu systematisieren; erscheint Theologisches dort im konkreten politischen Gewand, so ist sein Politisches zugleich auch ein Christuszeugnis. In beiden Fällen fällt die Radikalität auf, die freilich niemals mit Prinzipienhaftigkeit verwechselt werden darf.

Wir sprechen seit dem zweiten Weltkrieg viel von einer "Diakonie an einer kranken Welt" und meinen damit stets unsere - sicher nicht zu verachtenden - Hilfsaktionen für die Bevölkerung der Hunger- und Katastrophengebiete in anderen Erdteilen (die wir durch unsere Waffenexporte wiederum sehr problematisch machen). Wir demonstrieren eine global ausgeweitete Wohltätigkeit und zeigen uns gleichzeitig bekümmert, wo politische Wandlungen angestrebt werden: wir verdammen Revolutionen, ohne uns über ihre Verursacher zu erzürnen. Kollekten sind noch lange keine Opfer. "Wohltaten sind Aftertugenden", sie bleiben "im Vorhof des Reiches Gottes", sagt Blumhardt (1900). Er aber will von grundauf den "Trost am Leibe anbringen" (1882); im "Fleisch" hat Gott seine Sache begonnen. Also fordert er mehr als eine Ambulanz auf dem Schlachtfeld der Not, die das "christliche Abendland" durch den usurpatorischen Kolonialismus und eine nur zu oft bedenkliche Missionierung zu verantworten hat, bei der alte Kulturen zerstört und ein wenn auch gemilderter Rassismus geduldet, wenn nicht unterstützt worden ist. Blumhardt hat sich darum ein lebenslang geweigert, "christlich-soziale" Gruppierungen oder Parteigebilde (A. Stoecker oder Fr. Naumann), soziale "Lebensreformer" gutzuheißen oder gar ihnen seine Hand zu leihen. Er geht stets aufs Ganze.

Dazu einige seiner Grundlinien:

1) In seiner "Lebenstheologie" sind Gedanken und Diskussionen nicht mehr entscheidend: "alles Lehren und Predigen nützt nichts mehr" (1888): Für den Kampf gegen die global ausgewucherte Ungerechtigkeit, also Menschenwürdigkeit, hilft unsere kultivierte Innerlichkeit so wenig wie unsere gutgemeinten traditionellen Missionsaktivitäten - es geht ihm um *die Frohe Botschaft als eine Amnestierung des Menschen in allen Lebensbereichen*. Da Gott "die ganze Welt in der Hand hat, darf nichts ausgelassen werden: der Sieg über Angst, Elend, Krankheit, ja selbst über Unwetter ist eine handfeste praktische Verheißung" (1880).

2) Das Reich Gottes, in dem alle unsere Reiche aufgehoben sind, umfaßt mit seinem Universalismus alles und geht über alle religiöse Mauern und politische Grenzen. Seine Bürger sind unter allen Umständen in die Freiheit entlassen und zeigen Flagge für ein sich sammelndes Volk Gottes. Blumhardt beklagt, daß es dieses Volk über alle Christlichkeiten hinaus noch nicht gibt. Die "Verfassung" dieses neuen Volkes, in dem auch Außerchristliche eine Berufung haben, läßt jedwedes Denken und Tun "bis auf Widerruf" geschehen; denn es handelt

sich um Menschen, die aus der Krisis aller Krisen kommen und deshalb kritisch sind: Salz der Erde und der Gesellschaft. "Heutzutage - so Blumhardt - ist nicht mehr entscheidend, was einer glaubt, sondern was einer lebt" (Nachfolge). Seinem Schwiegersohn Richard Wilhelm in China rät er, endlich mit Taufen und allerlei Kirchlichkeiten aufzuhören und "den Chinesen ein Chinese" zu sein. "Mission" ist also eine tagtägliche Sozialität mit den anderen und für die anderen. In Blumhardts Botschaft steckt ein Schuß Anarchie, der auch den ersten Christen ein bedeutsames Element war: "Die Welt vergehe, es komme dein Reich!" ist eines der ältesten Gebete.

3) Also ist *Evangelium ein Politikum*. "Der Geist der Wahrheit will in die Politik hinein"; auch die Gesellschaft muß "himmelreichsmäßig" werden (1901). Der Menschensohn starb ja nicht nur an der Religiosität der Juden, sondern auch an der römischen Besatzungspolitik. Die Kategorien Diesseits und Jenseits sind damit aufgehoben, so wahr das Reich Gottes eine "Weltsache" ist. "Gott macht Geschichte" (1887). Das bloße unverbindliche "sozial" wird - bei allen Vorbehalten - zum "Sozialismus" gesteigert. Nachfolger Jesu gründen keine Parteien, aber sie stützen jeden Aufbruch, der Menschen dienlich ist, und wagen sich auf die "Dächer", um auszurufen, was ihnen ins "Ohr" geflüstert ist: daß "Jesus den Protest gegen Armut, Sünde und Elend" (1900) darstellt.

4) Mit alledem bestritt Blumhardt die in Kirche und Gesellschaft gängige *Besitzideologie*, die aus einem sakrosankten Standesschema stammt. Als veritabler "Genosse" wollte er sich alle Vorurteile und erst recht "die Augen des Urteilens ausreißen". Es sei widersinnig, Elend zu produzieren und die Elenden zu diffamieren. Die "Verdammten dieser Erde" sind die Schutzbefohlenen, ja Mitstreiter der Jesusleute. Hier steht Blumhardt als Vordermann, als Eröffner nicht nur eines Gesprächs, sondern des unbedingten Sympathisierens, Mitleidens als Kampfgenosse - als erster Sozialist der evangelischen Christenheit vor uns.

Was er mit seiner bescheidenen, ja kärglichen und oft ärmlichen Hausökonomie im eigenen Haus gelebt, war bereits eine Demonstration für ein Dasein unter Opfer und Verzicht. Er nennt das "*Hergeben*" als *Lebensgrundsatz*: jede Bindung als Familie, Freundschaft, Nationalität soll eine Umwertung und andere Rangfolge haben - es besteht alles "bis auf Widerruf" und läßt die Freiheit erfahren. Sein eigener Terminus heißt "*Sterben*"

(als Gegensatz zum Tod). Im Hergeben fällt der Ballast des Gewohnten, Oktroyierten, Indoktrinierten und toter Überlieferungen ab und bewirkt ein neues Verhalten und bessere "Verhältnisse".

5) *Das Reich Gottes*, in dessen Strom durch die Welt auch der Sozialismus als Bewegung gehört - er selbst ist dieses Reich bei weitem nicht! - *ist keine Zuständigkeit, vielmehr ein Prozeß, der hier evolutiv, dort revolutionär über Bekehrte und Unbekehrte wie ein Sturm dahergeht* und umreißt, was sich dem Telos der Geschichte widersetzt. Wie anders als aus den dunklen Winkeln der Gesellschaft muß dieser Aufbruch als aktiver Kampf gegen Haß, Hunger, Neid, Streit und Krieg nach innen und außen kommen; aus der Armut wächst das Heil und die Überwindung. Sein Lieblingswort heißt *"Entwicklung"*, soziologisch und kosmologisch; das bedeutet Wachstum über alle Organisationen hinweg. *"Auch Revolutionen sind ein Wort Gottes"* (1900); sie stoßen, wo sonst nur gezogen und geschoben wird. (Hierher gehört eine ungewöhnliche Definition zum theologischen Problem *"Gesetz und Gnade"*, wobei Blumhardt die Gnade als Entwicklung des Gesetzes versteht). Dieser Prozeß ist bei ihm nicht auf unsere Christlichkeit beschränkt - immer ist Gottes wie der Sozialisten Sache international, d. h. nicht auf unsere *"christlichen Ökumenen"* beschränkt.

6) Blumhardts *"Parteilichkeit"* im Sinne des Sozialismus ist nicht an Programme und Prinzipien gebunden; er findet in seinen letzten Jahren öfter Anlaß, seine Genossen vor innerparteilichem Zank oder vor Haßparolen gegen die Ausbeuter zu warnen. Derlei Entgleisungen sind ein Rückfall in die reaktionären bourgeoisen Methoden. Mobilität kann nur in selbstkritischer Haltung erhalten bleiben. Überhaupt ist alle Parteilung nur der Schatten, den das Reich vorauswirft.

7) So oft Blumhardt biblische Termini wie Glaube und Liebe gebraucht - *noch mehr spricht er von "Hoffnung" und übersetzt sie ins Politische als Zukunft und Perspektive*. So sieht er in den Friedensbestrebungen um die Jahrhundertwende (Den Haag) und in der wachsenden Demokratisierung der Gesellschaft jenen Fortschritt, den das Reich Gottes, ob auch meist unerkannt, durch säkulare Bewegungen betreibt. Die Welt würde immer mehr *"zu Gott hingerückt"* (1897). Progreß ist ihm das *"Vorwärtsschreiten mit der Vergangenheit"* (1908). Untauglich für die Sache Gottes ist, wer nicht Gegenwart in Zukunft verwandeln hilft. Gott ist stets vorn und allem voraus. In solcher Sicht sind Pessimismus und Skepsis die Bremsklötze auf dem Weg der

Entwicklung; sie haben ihren Grund in der Miß- und Verachtung des Menschen; so wird die große und endgültige *Wiederbringung der Kreatur* geleugnet und behindert. Es gibt einfach keine "Untergänge" - sie sind lediglich die Zusammenbrüche unserer morschen geistigen und materiellen Verfassungen, die dem Kommenden Platz machen müssen.

Zuletzt: Blumhardt war ein Feind der Publizität; was muß es ihn gekostet haben, sich auf den politischen Jahrmarkt zu stellen! Alle Äußerungen Blumhardts kommen aus einer Innerlichkeit, über die er sich - wenn überhaupt - nur spärlich und bescheiden ausspricht. Er hat auch in den härtesten Kampffahren, ob im Hause oder im Landtag, niemals vergessen, daß alle gute Bewegung in der Welt vom großen Bewegter in und über der Welt herkommt; er schreibt den göltigen Text der Menschheitsgeschichte. Gott ist der Tätige, die Tat. Bis in die einzelnen politischen Entscheidungen ist sein Verhalten vom Gebet her motiviert, aus dem der Sieg über jede Gesetzlichkeit, religiöse wie profane Gebote, kommt. Der Überwinder ist der Herr des Reiches, nach dem Blumhardt gerufen hat wie sonst keiner in der Kirchengeschichte. Auf seinem Leichenstein in Bad Böll steht einer seiner vielen Verse, die diesen sozialistischen Christen kennzeichnen: "Daß Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht - sein wird die ganze Welt".

(Die Zitate sind nur mit Jahreszahlen gekennzeichnet. Sie sind entnommen der jetzt erschienenen Ausgabe des Nachlasses: Christoph Blumhardt: Ansprachen, Predigten, Reden, Briefe 1865 - 1917. Neue Texte aus dem Nachlaß, hg. von Johannes Harder, Neukirchen 1978. - Siehe auch die Besprechung dieser Ausgabe in "Christ und Sozialist", Heft 1/1979.)

Ulrich Dannemann

DER WEG DER SOZIALDEMOKRATIE UND DAS PROBLEM DER THEOLOGISCHEN IDENTITÄT DES RELIGIÖSEN SOZIALISMUS ⁺⁾

I. Zur Frage nach der theologischen Identität des Religiösen Sozialismus

Der Religiöse Sozialismus ist ein altes und junges Phä-

⁺⁾ Referat in der Ev. Akademie Arnoldshain im Rahmen der Tagung "Sozialdemokratie und Religiöser Sozialismus" vom 19.-21.1.1979

nomen zugleich. Alt in dem Sinn, daß seine Anfänge nun schon rund acht Jahrzehnte zurückliegen - jung, wenn man bedenkt, daß er seine geschichtliche Bedeutung noch gar nicht recht entfalten konnte. Jung aber ist der Religiöse Sozialismus auch in der Hinsicht, daß seine besondere Geschichte es ihm bislang noch nicht erlaubt hat, eine authentische Gestalt zu finden.

Damit bin ich bereits bei der Eingangsthese meines Referates: Die krisenhaften Ereignisse, mit denen sich die religiös-sozialistische Bewegung im Verlauf ihrer Geschichte konfrontiert sah, haben verhindert, daß die religiös-sozialistische Bewegung eine konsensusfähige theologische, kirchliche und politische Identität formulieren konnte (1). Das Ausbleiben dieser Identitätsfindung hängt nicht nur damit zusammen, daß die religiös-sozialistische Bewegung bei allen Gemeinsamkeiten immer schon vielfältige Differenzierungen aufwies. Wesentlicher für die nicht zustandegekommene konsensusfähige Identitätsfindung war m. E. ein anderer Faktor: Die religiös-sozialistische Bewegung hat ihr Selbstverständnis von Anfang an im Gegenüber zur sozialistischen Bewegung, repräsentiert durch die Sozialdemokratie der II. Internationalen, ausgedrückt. Die Religiösen Sozialisten haben im Hinblick auf die Gegenwartigkeit und Zukünftigkeit des Kommens des Reiches Gottes nach der geschichtlichen Bedeutung der sozialistischen Bewegung für Theologie, Kirche und Gesellschaft gefragt. Die 1914 einsetzende Krise der internationalen sozialistischen Bewegung hatte die Konsequenz, daß auch das - noch auf der Suche nach sich selbst befindliche - Selbstverständnis des Religiösen Sozialismus in den Bannkreis dieser Krise geriet. Das heißt: Der Identitätsverlust der sozialistischen Bewegung durchkreuzte den Prozeß religiös-sozialistischer Identitätsfindung.

Die gegenwärtige Neubelebung religiös-sozialistischen Denkens und Handelns eröffnet die Chance, die notwendige Diskussion des Identitätsproblems von neuem aufzugreifen, zumal diese Neubelebung mit einer - zwar in sich noch widersprüchlichen - Rekonstruktion der internationalen sozialistischen Bewegung parallel läuft.

Diese partielle Rekonstruktion der sozialistischen Identität ist für eine heutige theologische Identitätsfindung des Religiösen Sozialismus von erheblicher Bedeutung: Denn wenn der Religiöse Sozialismus seine geschichtliche Kontinuität als ein unentbehrliches Moment seiner Identität wahren will, dann muß er sein Selbstverständnis auch heute im Gegenüber zu Zielen und Praxisformen der sozialistischen Bewegung bzw. deren Erben formulieren.

Diese Grundthese soll im folgenden in drei Komplexen näher erläutert werden. Zunächst versuche ich an Hand eines kurzen theologiegeschichtlichen Überblicks die Bedeutung der sozialistischen Bewegung bzw. der Sozialdemokratie für die Entwicklung des Religiösen Sozialismus zu umreißen. Sodann will ich das Konzept einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft skizzieren, in deren Rahmen der Religiöse Sozialismus heute die Frage nach seiner theologischen Identität diskutieren könnte. Schließlich folgen einige theologisch-politische Gedanken zur Frage nach dem Verhältnis des Religiösen Sozialismus zur Sozialdemokratie heute.

II. Religiöser Sozialismus und Sozialdemokratie - theologiegeschichtliche Bemerkungen

Wenn man eine theologische Ortsbestimmung des Verhältnisses des Religiösen Sozialismus zur sozialistischen Bewegung und zur Sozialdemokratie vornehmen will, empfiehlt es sich, die vorliegende Problemstellung zunächst an Hand einiger, naturgemäß stark zusammenfassender, theologiegeschichtlicher Bemerkungen zu erläutern.

Ich setze ein mit einem Rückblick auf das 19. Jahrhundert.

Das Verhältnis von Kirche und Theologie zur Sozialdemokratie war anfangs fast durchgehend von Ablehnung bestimmt. Die Sozialdemokratie wurde abgelehnt 1. wegen ihres Atheismus, 2. wegen ihres Revolutionsprogramms und 3. wegen ihres Zieles einer sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Auf die Dauer allerdings konnte sich die Kirche der gesellschaftlichen Grundlage, die der Sozialdemokratie ihre politische Bedeutung gab, nämlich der sogenannten "sozialen Frage" in der Existenz des modernen Proletariats nicht entziehen. Es waren freilich nur Einzelne und kleine Gruppen, die bereit waren, das mit dem Proletariat gestellte Problem konstruktiv aufzugreifen. Charakteristisch war für derartige Versuche freilich, daß sie sich zugleich gegen die Sozialdemokratie richteten: Ihr Ziel war es zumeist, die Arbeiterschaft der Sozialdemokratie zu entfremden und dem Sozialismus der Sozialdemokratie einen besonderen "christlichen" Sozialismus entgegenzustellen, diesen als "eigentlichen" Sozialismus ausgebend. Als Beispiel erinnere ich nur an die sozialetischen und diakonischen Bemühungen von Johann Hinrich Wichern (2). Eine politisch-organisatori-

sche Gestalt hat der sogenannte "christliche" Sozialismus im deutschen Protestantismus in der "Christlich-sozialen Arbeiterpartei" gefunden, die der Hofprediger Adolf Stoecker 1878 ins Leben rief - die sich dann allerdings von vornherein zur politischen und kirchlichen Bedeutungslosigkeit verurteilt sah (3). Mehr im kirchlich-akademischen Bereich wirkte etwa der "Evangelisch-soziale Kongress", dem eine Reihe führender Persönlichkeiten des liberalen deutschen Protestantismus nahestanden - darunter zum Beispiel Friedrich Naumann -, und der sich für - gemäßigte - soziale Reformen zugunsten der unterprivilegierten Schichten einsetzte (4).

Alle diese - mehr oder weniger in Konkurrenz zur Sozialdemokratie unternommenen - Versuche eines "christlichen" Sozialismus krankten an einem unaufhebbaren Widerspruch: Sie wollten - außerhalb der sozialistischen Bewegung stehend - für soziale Reformen eintreten; zugleich aber negierten sie, von ihrer eigenen gesellschaftlichen Position her, zentrale Zielsetzungen der sozialistischen Bewegung. Auch bei Würdigung aller positiven Intentionen läßt sich nicht verkennen, daß die verschiedenen Ausprägungen eines "christlichen" Sozialismus nicht in der Lage waren, die Zielsetzungen des Sozialismus und die damit verbundenen spezifischen gesellschaftlichen Interessen der Arbeiterschaft konstruktiv aufzugreifen, vielmehr fochten sie faktisch nur für die sozialreformerischen Programme eines Sozialkonservatismus (Wichern, Stoecker) bzw. eines Sozialliberalismus (Evangelisch-Sozialer Kongress). Das heißt aber: Die "christlichen" Sozialismen formierten sich mehr oder weniger als Konkurrenten oder Gegner der sozialistischen Bewegung und der diese politisch repräsentierenden Sozialdemokratie.

Demgegenüber war die religiös-soziale Bewegung um L. Ragaz und H. Kutter, wie sie sich kurz nach der Jahrhundertwende in der Schweiz formierte (5), eine der wenigen theologisch und politisch relevanten christlichen Gruppierungen, die die sozialistische Bewegung und damit auch die Sozialdemokratie in deren Selbstdarstellung positiv aufgenommen haben - wenn auch nicht ohne jegliche Kritik, wobei die Religiösen Sozialisten den Sozialismus zugleich mit einer Reihe von Interpretationen versahen, die das sozialistische Selbstverständnis theologisch rezipierbar machen sollten.

Positiv aufgegriffen und theologisch verarbeitet wurden in der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung 1. der sozialistische Atheismus, 2. der Gedanke der sozialen Revolution und 3. die Zielvorstellung einer sozialistischen

Gesellschaftsordnung (6). Indem der Religiöse Sozialismus eine theologisch-geschichtliche Einordnung des politischen Sozialismus durch eine positive Zuordnung von Reich Gottes und Sozialismus vornahm (7), wurde er zur Bewegung der Selbstveränderung des Christentums und der sozialistischen Bewegung (8): Durch die Einbeziehung genuiner sozialistischer Motivationen (das ist: Befreiung der Menschen durch Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung) kann sich das Christentum von den Fesseln der bürgerlichen Kultur und Gesellschaft lösen. Und umgekehrt: Durch die Einbeziehung ursprünglicher christlicher Motivationen (das ist: die biblische Rede von der Befreiungsmacht des Reiches Gottes) soll der politische Sozialismus in die Lage versetzt werden, seine politischen Ziele in einen größeren und übergreifenden geschichtlichen Horizont zu stellen.

Die Turbulenz der politischen Ereignisse seit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges 1914 ließ der jungen religiös-sozialistischen Bewegung keine Zeit zu einer umfassenden und allgemein konsensusfähigen theologischen und politischen Identitätsfindung. Die religiös-sozialistische Bewegung geriet ungewollt in den Strudel, den die Krise der internationalen Sozialdemokratie seit 1914 in der sozialistischen Bewegung auslöste: Parteinahme für die jeweiligen "Vaterländer" im Ersten Weltkrieg, Spaltung in die erneuerte 2. Internationale, in die sogenannte 2 1/2te Internationale und in die 3. Internationale nach dem Ersten Weltkrieg (9). Mit dieser fundamentalen Krise der sozialistischen Bewegung zerbrachen auch die Ansätze zu einer theoretischen und praktischen Identitätsbildung innerhalb des breiten übernationalen religiös-sozialistischen Spektrums.

Mit anderen Worten: Die Krise der alten sozialistischen Identität zog die Krise auch der religiös-sozialistischen Bewegung nach sich. Denn nochmals gesagt: Da der Religiöse Sozialismus sein Selbstverständnis im Gegenüber zur sozialistischen Bewegung und von daher zur Sozialdemokratie formuliert hatte, führte der Zerfall der Identität der sozialistischen Bewegung dazu, daß ein tragfähiger Konsensus über das theologische, kirchliche und politische Selbstverständnis des Religiösen Sozialismus innerhalb der religiös-sozialistischen Gruppierungen nicht zustandekam.

Dabei komplizierte sich die Lage für den Religiösen Sozialismus noch weiter: Die Krise der sozialistischen Bewegung seit 1914 führte zu deren Spaltung. Es bildete sich eine sehr weitgehende, bis ins Grundsätzliche ge-

hende Differenzierung der sozialistischen Denk- und Handlungsmodelle heraus - bis hin zur erbitterten Gegnerschaft zwischen den verschiedenen sozialistischen Gruppierungen. Bedenkt man nun das Gewicht, das die sozialistische Bewegung als Gegenüber für die Identitätsbildung des Religiösen Sozialismus hatte, dann verwundert es nicht, daß die Spaltungen innerhalb der sozialistischen Bewegung nicht ohne Folgen blieben: auch innerhalb der religiös-sozialistischen Bewegung wurden zunehmend Differenzierungen manifest, die zu ausgesprochenen Gegensätzen und gegenseitigen Absagen führten.

Die Frage für den Religiösen Sozialismus war nun, wie er mit der eingetretenen Krise fertig zu werden vermochte, mit welcher Perspektive und Zielsetzung die Krise theologisch, kirchlich und politisch aufgearbeitet werden konnte. Es entstanden sehr verschiedenartige Versuche, die Krise zu verarbeiten; im folgenden seien einige m. E. charakteristische Beispiele aufgeführt:

1. Der Weg in die Theorie, weil die Möglichkeit unmittelbarer sozialistischer Praxis versperrt erschien

Paul Tillich: Tillichs theologische Verarbeitung des religiösen Sozialismus führte - vor allem seit seiner Übersiedlung nach Amerika - zur Formulierung einer neuen Theologie der Kultur, die - zugleich unter Verwendung lutherischer theologischer Intentionen - das Erbe des Kulturprotestantismus aufzunehmen sich bemühte und auf eine theologische Ontologie hinauslief, die das Erbe des Religiösen Sozialismus - das auch der späte Tillich nicht einfach völlig abgestreift hat! - doch in einen gänzlich neuen theologischen Kontext stellte.

Karl Barth: Das politische Versagen der Sozialdemokratie 1914 ff. war ein wesentlicher Faktor bei Barths Suche nach einer neuen - über die bisherigen Konzepte religiös-sozialistischen Denkens hinausgehenden - Theologie. Barths Hoffnung auf den religiösen Charakter der Sozialdemokratie als eines Bausteines in der Bewegung des Reiches Gottes war enttäuscht worden, und damit wurde auch die selbstkritische Reflexion der bisherigen religiös-sozialistischen Konzeptionen für ihn zu einer vorrangigen Aufgabe. Der Tambacher Vortrag von 1919 war ein tastender Versuch, das bisherige religiös-sozialistische Denken in einen neuen Horizont zu stellen, d. h. seine genuinen Intentionen aufzugreifen, sie aber zugleich in einen größeren theologischen Bezugsrahmen zu stellen. Die Art und Weise, in der Barth das damals tat, hat viele religiöse Sozialisten verunsichert und verletzt. Und in der Tat: Barth hätte

seine berechtigten kritischen Überlegungen dialogischer formulieren können; solidarischer mit den damaligen religiös-sozialistischen Denkansätzen. In seiner späteren Theologie (seit den Zwanzigerjahren) setzte Barth zunehmend auf die Möglichkeit einer Erneuerung der Kirche bzw. auf kirchliche Gruppen, die den Mut haben, Neuland zu betreten - Neuland in Richtung auf ein nach-bourgeois Christentum. Die "Kirchliche Dogmatik" zielt auf die theologische Begründung eines derartigen nachbourgeois Christentums ab.

Tillich und Barth versuchten demnach - je in ihrer Art - den Religiösen Sozialismus in einem neuen theologischen Horizont aufzuarbeiten und seine Anliegen mithin produktiv aufzugreifen. Aber sie versetzten den Religiösen Sozialismus zugleich in einen anderen sozialen und theoretischen Kontext und lösten sich so von dem ursprünglichen Praxis- und Reflexionszusammenhang des Religiösen Sozialismus (10).

2. Die Suche nach neuen Praxisformen:

Leonhard Ragaz: Seit seinem Verzicht auf die theologische Professur im Jahre 1921 hat sich Ragaz sehr stark dem Programm und der Praxis der Arbeiterbildung gewidmet. Die Pädagogik wurde ihm zu einem zentralen Arbeitsfeld religiös-sozialistischer Praxis. In dieser Bildungsarbeit, deren theoretische Grundlegung er in dem Buch "Die pädagogische Revolution" (1920) formuliert hatte, erblickte Ragaz einen entscheidenden Baustein bei dem Kampf für eine umfassende Kulturrevolution der religiösen und gesellschaftlichen Wertsetzungen der bürgerlichen Welt (11).

Erwin Eckert: In eine ganz andere Richtung ging Eckerts Versuch einer neuen Realisierung religiös-sozialistischer Praxis. Eckert, von 1926 - 1931 Präsident des Bundes der Religiösen Sozialisten Deutschlands, trat 1931 in die KPD ein, um dort eine, nach seiner Meinung adäquate sozialistische politische Praxis zu betreiben, und löste sich damit von der religiös-sozialistischen Bewegung (12).

Emil Fuchs: Emil Fuchs, der sich in den Zwanzigerjahren ebenfalls stark der religiös-sozialistischen Bildungsarbeit zugewandt hatte, hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg in der DDR um eine Art von Synthese zwischen Christentum und Sozialismus bemüht. "Sozialismus" interpretierte er dabei weitgehend im Sinn der Selbstausslegung des an Lenin orientierten sogenannten "real existierenden Sozialismus" (13).

Wenn auch der Weg von L. Ragaz hier die Kontinuität der religiös-sozialistischen Bewegung am ehesten wahren konnte, so ließ sich dennoch nicht übersehen, daß auch dieser Weg nur einer unter vielen religiös-sozialistischen Denkansätzen und Praxiskonzepten war und daß auch er nicht genügend Integrationskraft besaß, um ein Auseinanderstreben zu verhindern.

Der Verweis auf diese Namen soll nur andeuten, wie groß das Spektrum war, innerhalb dessen eine theologische und politische Verarbeitung der durch die inneren Erschütterungen der sozialistischen Bewegung bzw. der Sozialdemokratie ausgelösten Krise der religiös-sozialistischen Bewegung versucht wurde. Gewiß wirkte die Quelle des ursprünglichen religiös-sozialistischen Ansatzes nicht in allen sich nach dem Ersten Weltkrieg verästelnden Stromarmen in gleicher Intensität nach; es bildeten sich authentische, teil-authentische und schließlich auch nicht-authentische Tradierungen heraus. Immerhin: Es gab dieses Spektrum - aber eben: es war zu groß, um dem Religiösen Sozialismus eine konsensusfähige theologische, kirchliche und politische Identitätsbildung zu ermöglichen. Der dynamische Impuls der religiös-sozialistischen Anfänge schien in den folgenden Jahrzehnten langsam zu versiegen.

Heute stehen wir vor einer neuen Situation. Die Wiederbelebung sozialistischer Fragestellungen in der Politik und in den Sozialwissenschaften, aber auch in kirchlichen Gruppen und innerhalb der Theologie haben zu einer Rückbesinnung auf die Ursprünge, auf die Motivationen und Zielsetzungen der alten religiös-sozialistischen Bewegung geführt. Man hat die Aktualität des Religiösen Sozialismus wiederentdeckt. Es kam zu einer Neuaktivierung religiös-sozialistischer Theorie und Praxis (14).

In der Tat: Wenn seine Renaissance eine Sache mit Zukunft werden soll, dann wird der Religiöse Sozialismus versuchen müssen, einen tragfähigen und dialogfähigen Konsensus über sein Selbstverständnis auszuarbeiten, mithin seine theologische, kirchliche und politische Identität zu formulieren - unter Einbeziehung der Erfahrungen, die sich aus seiner bisherigen Geschichte ergeben.

III. Zum Konzept einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft

a) Vorüberlegungen

Eine religiös-sozialistische Theologie der Gesellschaft

wäre m. E. geeignet, den Dialog über die theologische Identität des Religiösen Sozialismus zu eröffnen und eine wichtige Hilfestellung bei der Formulierung dieser Identität zu geben.

Zunächst ein paar allgemeine Vorbemerkungen: Angesichts der Vielgestaltigkeit religiös-sozialistischen Denkens und Handelns wäre es sinnlos und gewiß zum Scheitern verurteilt, wenn der Religiöse Sozialismus seine theologische Identität in einem bestimmten dogmatischen Denkmodell finden wollte - mit fest umrissener Christologie, Ecclesiologie, Ethik usw.

Der real existierende Kommunikationsprozeß innerhalb der religiös-sozialistischen Bewegung (15) verlangt eine andere Art von theologischer Grundlegung. Das theologische Konzept - innerhalb dessen eine neue theologische Identitätsfindung des Religiösen Sozialismus möglich sein soll - wird nicht mehr als einen Rahmen abstecken können: einen Rahmen, der die Identitätsfindung zu einem dynamischen Prozeß macht, in dem immer wieder neu Gemeinsamkeiten aufgespürt und Differenzen dialogisch aufgearbeitet werden können.

Welches theologische Konzept ist in der Lage, diese Bedingungen zu erfüllen? Am ehesten - so möchte ich denken - eine Theologie, die - von ihrem Ansatz her - frage- und dialogorientiert ist. Doch das würde nicht ausreichen: Diese Theologie muß zugleich in der Lage sein, die politischen Intentionen des Religiösen Sozialismus mitzureflektieren.

Dies führt zu dem Konzept einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft, in der die Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt zusammengesehen wird mit den Perspektiven der gesellschaftlichen Entwicklung (16). Gerade mit diesem Ansatz könnte eine religiös-sozialistische Theologie der Gesellschaft den genuinen Intentionen der Väter des Religiösen Sozialismus neue Geltung verschaffen.

b) Fragestellungen und Hauptaspekte einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft

1. Fragestellungen einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft.

In der neueren theologisch-sozialethischen Arbeit geht man zunehmend davon aus, daß die "Wirklichkeit", daß die "Welt" vom Menschen als "Natur" und als "Gesellschaft" erfahren wird, daß also die "Gesellschaft" den umfassenden Wirk-

lichkeitsbereich darstellt, in dem sich die mannigfaltigen sozialen Beziehungen der Menschen regeln. "Gesellschaft" kann mithin gedacht werden als die Totalität der von Gott verschiedenen menschlichen Verhältnisse, als die Totalität der menschlichen Gesellschaftlichkeit und der vom Menschen erstellten gesellschaftlichen Apparatur. Gesellschaft ist das in sich strukturierte Geflecht sozialer Wirklichkeit, die von Gott als ihrer Krisis und Hoffnung durch die Weltgeschichte auf ihr Endziel: den Sieg des Reiches Gottes hin nach vorn bewegt wird.

Drei Fragestellungen stehen bei der Ausarbeitung einer Theologie der Gesellschaft im Mittelpunkt: a) die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen theologischer Arbeit: Damit ist gemeint: Theologie ist immer zeitgebunden, sie trägt die Signatur ihrer Entstehungszeit und reflektiert so - gewollt oder ungewollt - die Probleme und Hoffnungen je ihrer Gegenwart. Will Theologie ihre gesellschaftlichen Bedingungen bewußt machen, dann muß sie die "Werkstatt" analysieren, in der eine theologische Konzeption entsteht: Wie formt sich die Erfahrung der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrem Zusammenstoß mit den in der christlichen (und biblischen) Tradition niedergelegten Erfahrungen zu einer kompetenten theologisch-politischen Auslegung gegenwärtiger Wirklichkeit?

b) Die Frage nach den gesellschaftlichen Folgen der Theologie: Jede Theologie hat eine Wirkungsgeschichte - indirekt auch eine politische Wirkungsgeschichte. Aber häufig lief die Rezeption einer theologischen Konzeption in eine von ihrem Urheber gar nicht angestrebte Richtung: Konservative Gedanken erschienen auf einmal progressiv - ursprünglich progressive Gedanken erwiesen sich als konservativ. Um ungewollte Rezeptionsweisen zu vermeiden, muß eine theologische Konzeption bereit sein, ihren eigenen faktischen Standort in der Theologiegeschichte kritisch mitzureflektieren, mithin auch ihren Ort in der politischen Wirkungsgeschichte der Theologie.

c) Die Frage nach der gesellschaftlichen Verantwortung der Theologie: Die Sache der Theologie - das Evangelium vom Reich Gottes - hat selbst eine politische Dimension. Von daher gehört es zur Aufgabe der Theologie, die Frage nach der Ordnung der Gesellschaft zu stellen. Gesellschaftsanalyse und Gesellschaftskritik werden zu einem Thema theologischer Arbeit: Die jeweilige Gegenwarts-gesellschaft muß in den Horizont des kommenden Reiches Gottes gestellt werden, um so Kriterien und Perspektiven

einer dem verheißenen Reich Gottes entsprechenden Ordnung der Gesellschaft zu finden.

2. Hauptaspekte einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft

Was im Vorigen noch recht allgemein gesagt war, läßt sich stärker konkretisieren, wenn wir auf die Durchführung einer Theologie der Gesellschaft blicken:

a) Zum gesellschaftlichen Ort der Theologie:

Wenn Theologie als Selbstkritik der Kirche zu bestimmen ist, dann impliziert dies, daß Theologie den realen Standort der Kirche und ihrer selbst in der bestehenden Gesellschaft offen und selbstkritisch thematisiert, mithin Gesellschaftsanalyse betreibt. Konfrontiert man nun die Reich-Gottes-Botschaft als eine Befreiungsbotschaft mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit, so stellt sich für die Theologie die Aufgabe: 1. Sie muß ihre eigene Klassenlage praktisch aufsprengen, praktisch transzendieren und 2. Sie muß ihre freiheitssuchende Reflektion von einer die Klassengesellschaft transzendierenden Position aus (d. h. heute: von einer den Kapitalismus transzendierenden Position aus) vornehmen; das heißt von einer Position, in der die Möglichkeit und Notwendigkeit einer anders geordneten Gesellschaft in den Blick gefaßt ist: Von der Reich-Gottes-Alternative aus, die mit der Geschichte des Reiches Gottes für eine Befreiung suchende politische Praxis eröffnet ist.

b) Gesellschaftliche Folgen der Theologie in kirchenschichtlicher Betrachtung:

Mit der sogenannten Konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert n. Chr. haben sich Kirche und Theologie für ein ("reformistisches") Modell ihrer Existenz in der Gesellschaft entschieden. Unter "Reformismus" ist dabei zu verstehen: eine Theorie und Praxis, die soziale Veränderungen innerhalb eines vorgegebenen gesellschaftlichen Herrschaftssystems anstrebt, ohne die verbindliche Perspektive einer Überwindung dieses Systems. D. h.: Nächstenliebe soll immer innerhalb der vorgegebenen sozialen Hierarchie geschehen, weil die Gesellschaft in ihrer Grundbefindlichkeit nicht verbessert werden kann. Die unterstellte prinzipielle Inhumanität des Ganzen aber muß zu Illusionen über die Möglichkeiten individueller Nächstenliebe führen. Die ethischen Zielsetzungen des Reformismus scheitern an seinen eigenen Grenzziehungen: Sie laufen auf eine umfassende Entschärfung und Verharmlosung

der auf grundlegende Weltveränderung hinzielenden Reich-Gottes-Botschaft hinaus.

c) Systematische Reflektionszusammenhänge einer Theologie der Gesellschaft:

1. Theologische Problemstellungen:

Hier sind vor allem der revolutionäre Charakter des Reiches Gottes und der Existenz Jesu Christi zu bedenken - mitsamt den Konsequenzen, die sich daraus für die theologische Lehre vom Menschen, von der Kirche und vom christlichen Handeln in der Gesellschaft ergeben.

2. Theologie und Gesellschaftsanalyse:

Will Theologie ein kompetentes Wort zur Gegenwart und Zukunft der Gesellschaft sagen, muß sie an der gesellschaftswissenschaftlichen Diskussion teilnehmen und in dieser Diskussion einen Standort beziehen. Der Theologe wird dabei seine durch die Perspektiven der Reich-Gottes-Botschaft aufgeklärte Vernunft in diese Diskussion einbringen und die verschiedenen gesellschaftswissenschaftlichen Konzeptionen kritisch und konstruktiv überprüfen. Von daher stellt sich auch die Aufgabe einer kritischen Einarbeitung der sozialistischen - darunter also auch der marxistischen - Gesellschaftsanalyse in die Forschungsbereiche der Theologie. D. h. konkret: Eine Theologie der Gesellschaft muß sich aktiv beteiligen an der Analyse und Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, an der Diskussion der Ziele und Methoden von Gegenbewegungen gegen den Kapitalismus und an der Suche nach einer Gesellschaft mit größerer, authentischer Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit.

Soweit in kürzesten Umrissen das Konzept einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft. Meine Aufgabe ist es, das Gegenüber von Religiösem Sozialismus und Sozialdemokratie theologisch zu beleuchten. Das soll im Folgenden geschehen, indem ich nach dem Ort des Sozialismus, mithin indirekt nach dem Ort der Sozialdemokratie, in der eben skizzierten Theologie der Gesellschaft frage.

IV. Der Ort des Sozialismus in einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft

a) Wirkungen des Sozialismus auf die "Werkstatt" von Theologie

Wenn es richtig ist, daß Theologie nicht im luftleeren Raum entsteht, sondern innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Konstellation, dann ist es auch legitim, ja unabdingbar, die Wirklichkeit auf ihre Geschichte mit der sozialistischen Bewegung und deren gesellschaftlichen Auswirkungen hin zu befragen. Soll theologische Arbeit ein sinnvolles, zu neuer und besserer Erkenntnis führendes Unternehmen sein, wird sie sich auch auf die "Wirklichkeiten" einlassen müssen, die mit der sozialistischen Bewegung, ihrer Praxis und ihrer Perspektive auf sie zukommen. *Eine religiös-sozialistische Theologie der Gesellschaft wird nur so arbeiten können, daß sie von Anfang an im Dialog mit der sozialistischen Bewegung steht, daß sie ihren Ausgangspunkt bei den Erfahrungen nimmt, die Menschen auf den Weg zur sozialistischen Bewegung geführt haben. Diese Erfahrungen wird sie in das Licht der Reich-Gottes-Botschaft stellen und sie von daher kritisch überprüfen.* Wo Christen so Theologie treiben würden, könnten sie auch die gesellschaftlich bedingten Blickbegrenzungen der traditionellen akademischen Theologie überwinden. Während die an den theologischen Fakultäten heute betriebene akademische "Theologie von oben" weithin extraterritorial zu dem Lebensdruck steht, den die Konkurrenzgesellschaft auf die Masse ihrer Glieder ausübt und insofern "blickbegrenzt von oben" ist, würde eine "Theologie von unten" aus einer mit den Erniedrigten und Beleidigten solidarischen politisch-sozialen Befreiungspraxis christlicher Gruppen herauswachsen; aus einer Befreiungspraxis, die ihrerseits - im Horizont der biblischen Befreiungsbotschaft betrieben - theologisches Fragen und Argumentieren aus sich heraussetzt, ein theologisches Fragen und Argumentieren freilich, das Angelegenheit der ganzen Gruppe wäre, das gemeinschaftlich, nicht allein von einer "Kaste" "wissender" Spezialisten vollzogen würde (17).

Von einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft wäre nun aber zweitens zu fordern, daß sie auch systematisch-theologisch eine Zuordnung von Reich Gottes und Sozialismus zu formulieren vermag. Das soll im Folgenden mit Hilfe der theologischen Theorie einer Politik permanenter Veränderung versucht werden (18).

b) Der Ort des Sozialismus in der theologischen Theorie einer Politik permanenter Veränderung

Wir alle leben "Zwischen den Zeiten": Zwischen dem in der Existenz Jesu Christi konstituierten Anfang des Reiches Gottes und dem noch zukünftigen endgültigen Sieg des Reiches Gottes. Diese Zwischenzeit ist die Zeit der Weltgeschichte. Die Weltgeschichte aber ist durch eine unvermeidbare Zweideutigkeit gekennzeichnet: durch das Schwanken zwischen Gut und Böse: die Geschichte der Menschen in der Welt ist eine Geschichte der Ambivalenz, eine Geschichte der Kompromisse.

Diese Ambivalenz alles menschlichen Handelns in der Weltgeschichte erstreckt sich auch auf die politische Praxis und somit auf alle in der Weltgeschichte aufgerichteten Gesellschaftsordnungen. D. h.: Alle empirisch faßbaren Gesellschaftsordnungen bestehen, aufgrund der Ambivalenz, aus einer Mischung von gottwidrigen und gottgemäßen Tendenzen. Damit ist zugleich gesagt, wie der Sozialismus theologisch und politisch einzuordnen ist: Auch er ist nicht als absolut positiv einzustufen, auch er ist ein Kompromiß zwischen gottwidriger und gottgemäßer menschlicher Wirklichkeit.

Damit ist nun aber nicht gesagt, daß der Sozialismus auf der gleichen Ebene wie andere Gesellschaftsordnungen liegt. Denn ebenso wie das Handeln Gottes an der Welt geschichtlich zu begreifen ist, so gibt es auch eine Geschichte der Gesellschaftsordnungen. Und in dieser Geschichte der Gesellschaftsordnungen gibt es Gesellschaftsordnungen, in denen eher die Macht des Gottwidrigen dominiert, und Gesellschaftsordnungen, in denen eher die Macht des Gottgemäßen dominiert.

Betrachtet man nun die Weltgeschichte in ihrer Gesamtstruktur, so lassen sich folgende Bestimmungen festlegen: Die Bewegung der Gesellschaft in der Weltgeschichte hat erstens ein absolutes Endziel, nämlich den kommenden Sieg des Reiches Gottes, zweitens einen innerweltlichen Zielzustand, und zwar *die freie, gleiche, brüderliche Gesellschaft als die uneingeschränkt gute Antwort des Menschen auf das Veröhnungshandeln Jesu Christi*, und drittens positive und negative Zwischenziele bzw. Zwischenstationen innerhalb der Weltgeschichte. Zu diesen Zwischenzielen gehören auch alle empirisch faßbaren Gesellschaftsordnungen. Zentrale Aufgabe politischer Praxis ist es nun, in den Gesellschaftsordnungen "Merkmale" und "Zeichen" des Reiches Gottes aufzurichten; mithin sollen - durch eine Politik permanenter Veränderung von Gesellschaftsordnungen - relativ schlechtere Ge-

sellschaftsordnungen durch relativ bessere Gesellschaftsordnungen abgelöst werden.

In diesem Denkmodell wäre nun die Gegenüberstellung von Kapitalismus und Sozialismus eine Anwendung der Theorie permanenter Veränderung von Gesellschaftsordnungen auf die politische Problemstellung der Neuzeit. Der Kampf gegen Ausbeutung, Unterdrückung und Entfremdung, der Kampf für einen Sozialismus mit menschlichem Antlitz ist der notwendige Beitrag, der - angesichts des Fortganges der Befreiungsbewegung des Reiches Gottes - in der Gegenwart zur Humanisierung der Gesellschaft zu leisten ist.

c) Sozialistische Perspektiven in der theologischen Reflektion des christlichen Alltagslebens

Mit den vorangehenden Ausführungen war nicht beabsichtigt, den Sozialismus, seine Ziele und seine Praxis nun doch in ein theologisches System zu pressen, das von den Erfahrungen in und mit der sozialistischen Bewegung losgelöst werden soll. Im Gegenteil: Ich bin der Meinung, daß die Aufarbeitung praktischer Erfahrungen des Alltagslebens für die Konstituierung einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft von grundlegender Bedeutung ist, wenn diese eine "Theologie von unten" bleiben will. Erfahrungen, Praxis bedürfen der Reflektion, der theoretischen Verarbeitung - aber Theoriebildungen bedürfen umgekehrt auch der kritischen Befragung durch neue Erfahrungen, neue Praxis.

Zu dieser Wechselwirkung von Theorie und Praxis noch ein paar kurze Notizen: Religiöser Sozialismus will Welt gestalten. Er ist deshalb erfahrungs- und praxisorientiert. Aber nun stellt sich die Frage: Wie können die grundlegenden religiös-sozialistischen Ziele und Konzepte mit den Glaubensweisen und Praxisformen der sogenannten christlichen Basis in den Gemeinden verknüpft werden? Mir scheint hier folgende Beobachtung bedenkenwert: Es gibt in nicht geringem Ausmaß christlich geprägte Wert- und Zielsetzungen im Alltagsleben, die - gewiß zum Teil nicht bewußt - eine antikapitalistische Tendenz aufweisen: diakonisches Verhalten, praktische Nächstenliebe, Opferbereitschaft, Solidarität, Gemeinschaft, die ein Stück Heimat schafft gegen Egoismus und Habsucht. Aber umgekehrt gibt es auch im Denken und Handeln der sogenannten christlichen Basis kapitalistisch geprägte Wert- und Zielsetzungen: Betonung einer Hierarchie unter den Menschen mit Vorrechten für die angeblich Besseren und Tüchtigeren, einseitige Leistungsorientierung, Abwertung von weniger er-

folgreichen Mitmenschen.

Eine religiös-sozialistische Theologie der Gesellschaft müßte solche christliche Wert- und Zielsetzungen im Alltagsleben aufspüren, um zu zeigen, ob und in welcher Richtung solche Zielsetzungen mit religiös-sozialistischen Intentionen verknüpft werden können. Will eine religiös-sozialistische Theologie der Gesellschaft nicht beziehungslos über den Menschen stehen, dann muß sie rundherum dialogfähig sein: dialogfähig mit den Menschen in ihrem Umgang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie muß erfahrungs- und praxisorientiert bleiben, weil ihr entscheidender Bezugspunkt, die Befreiungsbewegung des Reiches Gottes, selbst Erfahrung schenkt und Praxis schafft.

Ich breche meine Skizze einer religiös-sozialistischen Theologie der Gesellschaft hier ab. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß es sich hierbei nicht um ein dogmatisches System im traditionellen Sinn handelt. Ich habe streng genommen nur eine Anzahl von Arbeitsfeldern und Themenbereichen einer derartigen Theologie umschrieben. Gerade in dieser Offenheit aber könnte eine religiös-sozialistische Theologie der Gesellschaft für die Gesellschaft einen wichtigen Beitrag zur theologischen, kirchlichen und politischen Identitätsfindung der religiös-sozialistischen Bewegung heute leisten.

Zum Schluß meines Referates kehre ich noch einmal zurück zur Frage nach dem Verhältnis des Religiösen Sozialismus zur gegenwärtigen Sozialdemokratie.

V. Kritische Wegbegleitung im Horizont der kommenden Weltgesellschaft

Der alte Religiöse Sozialismus hatte die sozialistische Bewegung, repräsentiert durch die Sozialdemokratie, als eine internationale Befreiungsbewegung verstanden und sie der universalen Befreiungsbewegung des Reiches Gottes positiv zugeordnet. Von daher wurde die Sozialdemokratie der religiös-sozialistischen Bewegung zu einem Gegenüber, im Verhältnis zu dem der Religiöse Sozialismus sein theologisches, kirchliches und politisches Selbstverständnis zu formulieren versuchte.

Es stellt sich nun abschließend die Frage, ob die Sozialdemokratie auch heute noch dieses Gegenüber sein kann, ob sie auch heute noch als eine gesellschaftliche Befreiungsbewegung verstanden werden kann, die sich - wenn

auch naturgemäß gebrochen und unvollkommen - in die Befreiungsbewegung des Reiches Gottes einfügt.

Ich möchte diese Frage nicht mit einem einfachen Ja oder Nein beantworten. Ich möchte aber einige sozialetische Kriterien formulieren, die eine gesellschaftliche Befreiungsbewegung m. E. heute erfüllen müßte:

Eine gesellschaftliche Befreiungsbewegung müßte in ihren Zielsetzungen global, universal orientiert und ausgerichtet sein. Und das heißt inhaltlich: Sie müßte - ich nehme hier auf Überlegungen bezug, die J. Moltmann in einem anderen Zusammenhang vorgenommen hat (19) - sie müßte *Befreiung* 1. *vom Sexismus* im Sinne männlicher Vorherrschaft über die Frau, 2. *vom Rassismus* und 3. *vom Kapitalismus* ebenso wie vom sowjetischen *Staatssozialismus* sein.

Inwieweit unsere deutsche Sozialdemokratie diese Kriterien heute noch erfüllt - angesichts ihrer vielfältigen Wandlungen seit dem Ende des Ersten Weltkrieges - wäre im einzelnen noch zu diskutieren. Aber es könnte ja durchaus sein, daß ein moderner Religiöser Sozialismus sein gesellschaftlich-politisches Gegenüber auch außerhalb des eigenen Landes, ja außerhalb des eigenen Kontinents findet: Nationale Beschränkungen sind angesichts zunehmender globaler Verflechtungen in Gesellschaft und Kirche ohnehin nicht sinnvoll. Das kann aber nicht heißen, daß religiöse Sozialisten das Band zur heimischen Sozialdemokratie einfach abschneiden. Schon die historische Kontinuität der religiös-sozialistischen Bewegung verbietet dies. Es könnte aber sein, daß es heute eine eher *kritische* Wegbegleitung der europäischen sozialdemokratischen Bewegungen ist, die dem Religiösen Sozialismus hilft, heute seine theologische, kirchliche und politische Identität zu formulieren.

Anmerkungen:

1. Unter "Identität" ist dabei zu verstehen: (1) Das positive Selbstbild einer Gemeinschaft mit ihren Traditionen und Zielsetzungen wird von einem ausreichenden Konsensus innerhalb der Gemeinschaft getragen; (2) dieses positive Selbstbild einer Gemeinschaft steht in einem realitätsgerechten Verhältnis zum Selbst- und Fremdbild anderer Gemeinschaften. (Zur soziologischen Bestimmung von "Identität" vgl. G. Theissen: *Soziologie der Jesusbewegung. Theologische Existenz heute* 194, 1977, S. 33.)

2. Siehe J. H. Wichern: *Die Mitarbeit der Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart* (1871), in: *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871-1945*, hg. v. K. Kupisch. Sieben-

stern-Taschenbuch 41/42, München/Hamburg 1965, S. 59-68.

3. Vgl. A. Stöckers Rede in der "Eiskellerversammlung" am 3.1.1878 (abgedruckt in: Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871-1945, a.a.O., S. 68-72). Siehe dazu auch das Parteiprogramm der "Christlich-sozialen Arbeiterpartei" 1878, abgedruckt ebd., S. 72-74.

4. Die "Satzungen des Evangelisch-sozialen Kongresses" (1892) sind abgedruckt aaO, S. 87-88. Zur Geschichte und Zielsetzung des Evangelisch-sozialen Kongresses vgl. auch die Einleitung von K. Kupisch aaO., S. 16-18; ferner W. Deresch: Der Glaube der religiösen Sozialisten, Hamburg 1972, S. 20-21.

5. Siehe dazu: H. Kutter jr.: Hermann Kutters Lebenswerk, Zürich 1965; M. Mattmüller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. I, Zollikon-Zürich 1957, Bd. II, Zürich 1968; U. von den Steinen: Agitation für das Reich Gottes, München 1977.

6. Vgl. dazu die Hinweise von F.-W. Marquardt: Theologie und Sozialismus, München/Mainz 1972², S. 70-83.

7. Siehe dazu H. U. Jäger: Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus. Leonhard Ragaz und die religiös-soziale Bewegung, in: Religiöser Sozialismus, hg. v. G. Ewald, Urban-Taschenbuch 632, Stuttgart 1977, S. 39-57.

8. Karl Barth 1915: "Ein wirklicher Christ muß Sozialist werden (wenn er mit der Reformation des Christentums Ernst machen will). Ein wirklicher Sozialist muß Christ sein (wenn ihm an der Reformation des Sozialismus gelegen ist)." (Zit. nach H. Gollwitzer: Muß ein Christ Sozialist sein?, in: H. Gollwitzer: Forderungen der Umkehr, München 1976, S. 173.)

9. Zur Geschichte der sozialistischen Bewegung während und nach dem Ersten Weltkrieg vgl. das instruktive Buch von J. Humbert-Droz: Der Krieg und die Internationale. Wien/Köln/Stuttgart/Zürich 1964.

10. Zu Paul Tillich siehe: H. D. Wolfinger: Der unvollendete Sozialismus. Ein vergessener Auftrag der Kirche, Hamburg 1970; T. Ulrich: Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Carl Mennickes, Zürich 1971; S. Wehowsky: Paul Tillich und die Grundprobleme des Religiösen Sozialismus, in: Christ und Sozialist 3/1979, S. 14-27.

Zu Karl Barth siehe: U. Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths. München/Mainz 1977; ders.: Der unvollendete Abschied vom Bürgertum. Karl Barths Kritik des religiösen Sozialismus, in: Religiöser Sozialismus, hg. v. G. Ewald, aaO, S. 91-113; F. Mühlemann: Karl Barth und die religiös-soziale Bewegung, in: Christ und Sozialist 2/1978, S. 4-23.

11. Siehe dazu G. Ewald: Die pädagogische Revolution, in: Religiöser Sozialismus, hg. v. G. Ewald, aaO., S. 58-78.

12. Zu Erwin Eckert vgl. F. M. Balzer: Klassengegensätze in der

Kirche. Erwin Eckert und der Bund der religiösen Sozialisten, Köln 1973.

13. Zu Emil Fuchs vgl. H. Trebs: Die Bedeutung von Friedrich Schleiermacher für den geistigen Werdegang von Emil Fuchs, in: E. Fuchs: Von Schleiermacher zu Marx, Berlin 1969, S. 155-181.

14. Vgl. dazu die "Vorläufigen Leitsätze für die Arbeit des Bundes der Religiösen Sozialisten" (1977), in: Religiöser Sozialismus, hg. v. G. Ewald, aaO., S. 130-140, und in: Christ und Sozialist 1/1977, S. 2-9. Siehe weiterhin: A. Pfeiffer: Neuere Literatur zum religiösen Sozialismus, in: Theologia Practica 13 (1978), S. 233-239; M. Mattmüller: Die politische Botschaft des älteren Religiösen Sozialismus und die heutige Lage, in: Christ und Sozialist 3/1977, S. 8-28; H.-J. Barkenings: Die gemeinsame Welt-Aufgabe von Juden und Christen in der Sicht von Leonhard Ragaz, in: Christ und Sozialist 3/1978, S. 32-38; S. Katterle: Eduard Heimanns Beitrag zur Neuorientierung der Wirtschaftsordnung, in: Christ und Sozialist 1/1979, S. 12-31.

15. Vgl. dazu auch die Erwägungen von W. Deresch: Der Glaube der religiösen Sozialisten, aaO., S. 37-41.

16. Zur Frage nach einer Theologie der Gesellschaft siehe: U. Dannemann/M. Weissinger: Helmut Gollwitzers Beitrag zur Theologie der Gesellschaft, in: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut Gollwitzer zum 70. Geburtstag, hg. v. A. Baudis u.a., München 1979, S. 578-596.

17. So H. Gollwitzer: Hic et nunc, in: Forderungen der Umkehr, München 1976, S. 220-236.

18. Vgl. dazu U. Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths, aaO., S. 184-260, bes. S. 217-225.

19. J. Moltmann: Die Befreiung der Unterdrückten, in: Ev. Theol. 38 (1978), S. 527-538. Vgl. dazu auch das Konzept einer "erotischen Friedenskultur" bei H. Gollwitzer: Das hohe Lied der Liebe, Kaiser-Traktate 29, München 1978.

BUCHBESPRECHUNGEN

Klaus Kreppel: Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Pastor Wilhelm Hohoffs 1848-1923 (Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich Ebert-Stiftung, 114), Verlag Neue Gesellschaft Bonn-Bad Godesberg 1974, 196 Seiten.

Diese Studie, eine von Iring Fetscher betreute Frankfurter gesellschaftswissenschaftliche Dissertation, ist ein wichtiger und fundierter Beitrag zur Ideen- und Sozialgeschichte des sozialen Katholizismus in Deutschland, zen-

triert um den kämpferischen Einzelgänger Wilhelm Hohoff.

Klaus Kreppel analysiert im 1. Kapitel Ursachen und Motive der antikapitalistischen Ideologie des politischen Katholizismus der siebziger und achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts, in denen Wilhelm Hohoff seine wissenschaftliche und publizistische Tätigkeit begann. Das 2. Kapitel, der Schwerpunkt des Buches, bringt die politische Biographie Hohoffs und verbindet sie mit entscheidenden theoriegeschichtlichen Phasen des sozialen Katholizismus. In Kapitel 3 werden Hohoffs Bedeutung für den deutschen und österreichischen Sozialkatholizismus nach 1918 sowie die neuere katholisch-konservative Hohoff-Kritik behandelt. Kapitel 4 enthält eine aufschlußreiche erkenntniskritische Untersuchung über Hohoffs Marx-Rezeption, und Kapitel 5 beschließt die Studie mit Bemerkungen über die Bedeutung Hohoffs für den gegenwärtigen Linkskatholizismus in der BRD.

Der katholische Antikapitalismus in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts orientierte sich, wie der Verfasser anhand der historischen Quellen sorgfältig ausführt, an einer vom Untergang bedrohten Ständegesellschaft und wurde formuliert von den Herrschaftsträgern der alten vorkapitalistischen Gesellschaft, die beanspruchten, auch für die proletarisierten katholischen Handwerker und Bauern zu sprechen. Ihre Repräsentanten wie der Mainzer Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler waren politisch antiliberal und sozialromantisch eingestellt. Sie formulierten eine moralische Kritik der mammonistischen Produktionsformen des Kapitalismus, aber keine inhaltliche Analyse und Kritik der kapitalistischen Produktions- und Herrschaftsverhältnisse. Da die erhoffte Restauration der Ständegesellschaft nicht zu verwirklichen war, vollzog der Sozialkatholizismus in den achtziger Jahren die Wendung zu einer paternalistischen Sozialpolitik; er gewann so Anschluß an den Geist der Zeit, gekennzeichnet durch die kaiserliche Botschaft von 1881, die die Lösung der sozialen Frage "von oben" einleitete. Die bürgerliche Gesellschaft wurde nun nicht mehr moraltheologisch infrage gestellt; der Kapitalismus wurde als reformierbar angesehen, wenn die Kapitalisten sich von ihrer liberalistischen zu einer christlichen Gesinnung bekehrten. Mit dieser Ideologie, deren führender Repräsentant Franz Hitze wurde, der 1893 den ersten Lehrstuhl für "Christliche Gesellschaftslehre" in Deutschland erhielt, "konnte der 'politische Katholizismus' die moderne Industriegesellschaft anerkennen, ohne prokapitalistisch zu erscheinen, da 'Kapitalismus' als eine individuell-moralische Geisteshaltung angesehen wurde" (24). Das sozialkatholische Feindbild, das

zunächst antimodernistisch auf den Liberalismus fixiert gewesen war und den Sozialismus als Gottes Zuchtrute wider die Sünden des Liberalismus interpretiert hatte, wurde jetzt mehr und mehr auf den Sozialismus und die Sozialdemokratie ausgerichtet.

Wilhelm Hohoff, in antiliberal-ultramontanem Milieu aufgewachsen, schloß sich dem vorindustriell-antikapitalistischen Protest an. Jedoch ging er schon früh über Ketteler hinaus, indem er zwar den metaphysischen Materialismus der Sozialisten verwarf, zugleich aber erklärte, die gesellschaftlichen Ideale des Sozialismus würden auch vom Christentum angestrebt. Aus dieser Haltung begann der Kaplan Hohoff 1873/74 seinen berühmt gewordenen Disput mit dem Führer der deutschen Sozialdemokratie, August Bebel.

In den Jahren danach arbeitete Hohoff intensiv an der wissenschaftlichen Rezeption der ökonomischen Lehren von Karl Marx, in denen er das ökonomisch-theoretische Fundament zum "Antikapitalismus" (d. h. zu der vorkapitalistischen Wucherlehre und Arbeitswertlehre) des Thomas von Aquin zu finden meinte. Die Vertreter der herrschenden katholischen Sozialdoktrin versuchten zur gleichen Zeit, die neoklassische Ökonomik mit Thomas von Aquin zu vermitteln.

Hohoffs Marx-Rezeption erfolgte - dies wird von Kreppel mit großer philosophischer Sorgfalt belegt - im Rahmen der Erkenntnislehre der Scholastik, die die katholische Soziallehre bis in unsere Gegenwart geprägt hat. Damit sind die "erkenntnistheoretischen Grenzen" Hohoffs markiert, "die er niemals überschreitet" (138) und nicht überschreiten konnte, wollte er seine Identität als katholischer Priester bewahren. "Selbst wenn der Eindruck unmittelbarer Berührung mit Marx entsteht, werden bestimmte von Marx entlehene inhaltliche Aussagen uminterpretiert" (138); wo Marx sozialökonomische Strukturanalysen der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft durchführt, da formuliert Hohoff moralische Wertungen aufgrund aprioristischer ontologischer Kategorien. Hohoffs Marx-Rezeption weist alle logischen Mängel des scholastischen Denkens auf. Theodor Steinbüchel hat die philosophischen Grenzen Hohoffs und der Neoscholastik klar erkannt, als er Hohoff im Jahr 1919 schrieb: "Ich meine überhaupt, daß wir mit unserer vollen Rückkehr zur Thomas ... auf ein totes Gleis in der Philosophie gekommen sind" (zit. 106, 158). Hohoffs Schriften haben denn auch nach seinem Tode keine Wirkung mehr auf die Theoriebildung der katholischen Sozialisten um Heinrich Mertens und Ernst Michel

gehabt.

Die inspirierende Bedeutung, die Hohoff für den Linkskatholizismus gewann, rührt daher, daß ihn seine theoretische Beschäftigung mit dem Sozialismus in der Weimarer Republik auch zum politischen Engagement für die Sozialdemokratie führte. Er verteidigte 1919 die Sozialdemokratie gegen die Kritik eines Wahlhirtenbriefes. Unter Berufung auf Hohoff schlossen sich Katholiken der Sozialdemokratie und den freien Gewerkschaften an. In dem Konflikt mit der Kirchenbehörde, der alsbald ausbrach, erklärte sich Hohoff kurz vor seinem Tod als "Sozialist und Demokrat" (zit. 118). Damals hatte er durch Eduard Dietz und Georg Fritze bereits Kontakte zur religiös-sozialistischen Bewegung geknüpft.

Je mehr Hohoffs Versuch einer theoretischen Begründung eines "christlichen Sozialismus" erkenntniskritisch obsolet wurde, desto mehr wurde sein Name zum Symbol des Strebens nach Dialog und Verständigung zwischen Christen und Sozialisten. So können wir, wie Walter Dirks in seinem Vorwort zu Kreppels Studie schreibt, aus den theoretischen Schriften Hohoffs "für uns selbst kaum etwas lernen"; er bleibt jedoch "ein leuchtendes Vorbild unabhängigen Denkens und sozialistischer Überzeugung in der Kirche", dessen Forderungen, wie wiederum Dirks sagt, "auch die sozialistische Politik in unserem Lande ... noch einzuholen hat" (zit. 161).

Siegfried Katterle

Erhard Eppler: Das Schwerste ist Glaubwürdigkeit. Gespräche über ein Politikerleben mit Freimut Duve. rororo-aktuell 4355, Reinbek 1978.

Die Reihe "Politiker zur Zeitgeschichte", in der vor zwei Jahren unser Bundesfreund Heinrich Albertz mit Interviews und kurzen Beiträgen charakterisiert wurde ("Dagegen gelebt - von den Schwierigkeiten, ein politischer Christ zu sein", rororo-aktuell 4001), bringt nun eine Darstellung des Denkens und Wirkens von Erhard Eppler. Mit dem Titel ist bereits der Kernpunkt der Gespräche angedeutet: Ein Christ versucht, in der Politik glaubwürdig zu bleiben, auch wenn es ihn ein Ministeramt kostet und auch wenn im Schwabenland mit einer klaren linkskritischen Position gegenwärtig wenig Stimmen zu fangen sind.

Kennt man schon die eindringlichen Analysen Epplers zur Entwicklungshilfepolitik, zur medizinischen Versorgung

und zu Erziehungsfragen aus Schriften und öffentlichen Diskussionen, so erfährt man hier etwas von dem menschlichen, biographischen Hintergrund des oft als "Schulmeister" abgestempelten Lehrersohns aus Schwenningen, der über sich selbst sagt: "Vielleicht hat eine Stadtratskollegin aus Schwenningen etwas Richtiges getroffen, als sie meinte, ich sei eine Mischung aus einem schwäbischen Prälaten und einem schwäbischen Bauern", aber auch erklärt "... die Klischees, die in den letzten zehn Jahren von mir gemacht wurden, widersprechen allem, was man mir in meiner Kindheit vorwarf: daß ich an keinem Fußball vorbeikam, daß ich gelegentlich überdreht gewirkt hätte". Eppler war und ist weder Grübler noch Machtmensch, weder trockener Puritaner noch Künstlernatur, weder Pietist noch Marxist. Dies klingt aus seinen eigenen Worten heraus. Daß der Schöpfer des Begriffes "wertkonservativ" (in "Ende oder Wende", 1975) selbst einen Zug des Bewahrenden, Stetigen, von Affären Freien verkörpert, schimmert immer wieder durch. Er heiratet die Frau, mit der er schon als Kind Hochzeit spielte, führt ein gutes Familienleben, arbeitet hart, wie er es schon als Junge während der Kriegszeit mußte, besonders nach dem Tod seines Vaters 1941. Auch wenn sein politischer Verstand in weltweiten Zusammenhängen denkt, bleibt sein Gemüt dem württembergischen Kleinbürgertum verhaftet.

Überraschend stark ist Epplers Prägung durch den nationalkonservativen und zugleich liberalen Friedrich Naumann, zu dem er sich engagiert in einem Beitrag äußert. Die stärkste Prägekraft dürfte jedoch Gustav Heinemann gehabt haben, mit dem er den Weg über die GVP zur SPD gegangen ist. Anders aber als Rau und Posser, andere Weggefährten Heinemanns, kommt Eppler aus liberalem, nicht pietistischem Hintergrund, wenn er auch ebenso als Christ engagiert ist. Eppler ist nicht Charismatiker; eher im wirtschaftspolitischen Zahlenspiel befangen ("mein Vater war Mathematiker") als im Charme politischer Schönfärberei. Mag seine Zukunftsschau gelegentlich prophetische Züge tragen, sie spiegelt genau genommen die Konsequenzen aus nüchternen wirtschaftlichen Analysen auf dem Boden einer klaren christlichen Ethik.

Was der eigentliche Anlaß zu Epplers Rücktritt vom Amt des Entwicklungshilfeministers 1974 gewesen ist, erfährt man im Gespräch und im Wortlaut der Rücktrittserklärung: Helmut Schmidt zog als Bundeskanzler eine schon als Finanzminister gegebene Zusage zurück, 500 Mio. DM zu einem Sonderfond für Entwicklungshilfe beizusteuern. Damit war Anlaß gegeben, daß auch die USA und die anderen Industrieländer ausstiegen: das Zwei-Milliarden-Projekt kam nicht

zustande. - Ob es für eine gesicherte politische Zukunft Eplers ausreicht, daß er Identifikationsperson für zahlreiche junge Menschen geworden ist, bleibt offen. Daß weiterhin die Politik der Macher in der Bundesrepublik vorherrscht und man den SPD-Vorsitzenden im Neckarland eher duldet als stützt, dieser Eindruck wird durch das aufschlußreiche Rowohlt-Bändchen nicht widerlegt.

Günter Ewald

Ronald J. Sider: Der Weg durchs Nadelöhr. Reiche Christen und Welthunger. Mit einem Vorwort von Klaus Teschner. Ausaat Verlag, Wuppertal 1978, 208 Seiten.

Dieses Buch ist ein weiteres Beispiel dafür, daß in evangelikalen Kreisen Veränderungen im Gang sind. Der Verfasser, Theologieprofessor in Philadelphia (USA), bezieht eine Position, die einer religiös-sozialistischen nahekommt. Man wird an das Ragaz'sche Werk "Die Bibel: Eine Deutung" erinnert.

Im I. Teil wird knapp und übersichtlich das Problem Welt hunger und satte westliche Welt anhand von Fakten dargelegt. Im II. Teil ("Arm und Wohlstand in der Sicht der Bibel"), auf den der Autor besonders Gewicht legt, wird an zahlreichen Texten Alten und Neuen Testaments aufgezeigt, wie voreingenommen wir die Bibel lesen und wie wir Kernaussagen oft übergehen. So heißt es etwa bei Hesekiel über die Zerstörung von Sodom (Hes. 16, 49-50): "Siehe, das war die Schuld deiner Schwester Sodom: Pracht und Überfluß und sorglose Ruhe wurden ihr und ihren Töchtern zuteil, aber sie taten dem Elenden und Armen nicht Handreichung; sondern sie wurden übermütig und verübten Greuel vor mir. Da tilgte ich sie hinweg, wie du gesehen hast". Sider schreibt hierzu (S. 70): "Die wohlhabenden Christen erinnern sich an Sodoms sexuelle Verfehlung und vergessen sein schuldhaftes Desinteresse den Armen gegenüber. Kommt es daher, weil uns das erstere weniger aus der Fassung bringt? Verdrehen wir nicht aufgrund unseres wirtschaftlichen Eigeninteresses die Schrift? ...". Ähnliche Beispiele bei Amos, Micha oder Jesaja werden diskutiert. "Die explosionsgeladene Botschaft der Propheten bestand darin, daß Gott Israel zerstörte, weil es die Armen mißhandelt hatte! Das Wort des Herrn meinte dies: wirtschaftliche Ausbeutung bringt das auserwählte Volk in die Gefangenschaft."

Die Reden Jesu sind durchdrungen vom Aufruf, den Reichtum hinter sich zu lassen, einfacher zu leben, solidarisch mit Unterprivilegierten und sozial Diffamierten zu sein. Auch

das Kollektensammeln für die Gemeinde in Jerusalem durch Paulus wird in allgemeinen Zusammenhang gestellt.

In einem eigenen Abschnitt erörtert Sider das strukturell Böse, wie es die Bibel sieht. Eine Leseprobe:

"Die strukturelle Gestalt des Bösen ist so unscheinbar, daß man von ihr leicht gefangen werden kann und sie kaum erkennt. Gott läßt seinen Propheten Amos eines der härtesten Worte sprechen, die in der Heiligen Schrift stehen. Es ist gegen die kultivierten, freundlich-höflichen Damen der oberen Gesellschaftsschicht seiner Zeit gerichtet: 'Hört dieses Wort, ihr Basankühe auf dem Berge Samariens, die ihr die Geringen bedrückt und die Armen zermalmt und zu euren Männern sagt: "Schafft her, daß wir zechen! ". Gott der Herr hat bei seiner Heiligkeit geschworen: Siehe, es werden Tage über euch kommen, da holt man euch heraus mit Haken und eure Brut mit Angeln' (Amos 4, 1.2).

Die angesprochenen Damen werden wohl nur wenig direkten Kontakt mit den verarmten Bauern gehabt haben. Sie dürften niemals wirklich bemerkt haben, daß ihre herrlichen Kleider und feurigen Partys nur möglich waren, weil sich die Bauern in Schweiß und Tränen abrackerten. Vielleicht sind sie sogar gelegentlich zu einzelnen Bauern nett gewesen, wenn sie sie traf. (Vielleicht gaben sie ihnen einmal im Jahr "Weihnachtsgeschenke".) Doch Gott nannte diese privilegierten Frauen "Kühe", weil sie aus sozialen Mißständen Nutzen zogen. Daher waren sie vor Gott schuldig.

Wenn man ein Angehöriger dieser privilegierten Klasse ist, die von dem strukturellen Bösen profitiert, und man nichts dazu tut, daß sich diese Strukturen ändern, dann macht man sich vor Gott schuldig."

Weiterhin wird die Frage gestellt und bejaht, ob wir heute die Armen der Welt genauso ausbeuten wie es die Reichen in den Tagen des Amos taten. Ein führender Evangelikaler Nordamerikas, Stanley Mooneyham, wird zitiert, der von der Schlinge spricht, die die Industriestaaten des Westens um den Hals der Wirtschaft der Länder in der Dritten Welt legen, und dazu sagt: "Der Kern der Probleme Armut und Hunger liegt in Wirtschaftssystemen, die den Menschen mißachten, mißhandeln und ausbeuten ...". Dieser Frage wird nicht systematisch nachgegangen, sie wird nur an Beispielen wie der Macht multinationaler Konzerne, der USA-Zollpolitik gegenüber rohstoffliefernden Ländern oder dem CIA-unterstützten Sturz Allendes wegen dessen Verstaatlichung der chilenischen Kupferminen erläutert.

Teil III greift dann die Frage nach dem alternativen Le-

ben auf, sowohl was bescheidenere Lebensverhältnisse angeht wie die Bildung kleiner Lebenszellen, in denen sich das neue Denken entfalten kann. Der Verfasser berichtet über konkrete Erfahrungen und stellt zahlreiche wegweisende Ideen vor.

Insgesamt ist diesem wichtigen, lebendig und gut lesbar geschriebenen Buch eine große Verbreitung zu wünschen. Wenn auch das bundesdeutsche evangelikale Lager wahrscheinlich das im internationalen Vergleich konservativste und provinziellste ist (von den Weißen Südafrikas abgesehen), so wird dort ein Echo auf Siders Darlegungen nicht ausbleiben. Indessen ist das Buch jedem zu empfehlen, der als Christ die Frage nach dem Hunger und der Armut in der Welt ernstnimmt.

Günter Ewald

BUNDESNACHRICHTEN

Zur Erinnerung an Gotthilf Schenkel

Heuer jährte sich zum neunzigsten Male der Geburtstag von Dr. Gotthilf Schenkel, ehemals Kultusminister von Baden-Württemberg und langjähriger Pfarrer der Pauluskirche in Zuffenhausen.

Am 10. Dezember 1960 wurde er überraschend aus einem bis zum letzten Tage aktiven Leben abberufen. Seine Aktivität geht bis in die frühen Vikarjahre und Pfarrzeiten zurück, als er nach dem 1. Weltkrieg in Zuffenhausen die damals für einen Pfarrer gar nicht selbstverständli-

chen Kontakte zur Arbeiterschaft suchte und fand. Die von ihm mitbegründete Bewegung der religiösen Sozialisten ist auch heute noch in einem lebendigen Dienst der Verständigung und Versöhnung von Religion und Sozialismus tätig. Auf dem Weg seiner inneren Entwicklung und Wandlung verfaßte Dr. Schenkel in jungen Jahren das zu seiner Zeit aufsehenerregende "Doppelgesicht des Christentums". Das zentrale Anliegen des Christentums wird in Humanität und Liebe, im Dienst am Frieden gesehen und erlebt.

Eine so ausgeprägte und wagemutige Persönlichkeit mußte in der Nazizeit in Konflikte geraten, und tatsächlich wurde er als erster Pfarrer aus dem Dienst entlassen. Landesbischof Wurm konnte diese Maßnahme abmildern, und Schenkel wurde nach Unterdeufstetten versetzt. Es folgte eine Zeit der stillen Arbeit in einer großen Diasporagemeinde, die auch dem Familienleben der Schenkels wohl bekam. Dr. Schenkel hat später immer wieder dankbar anerkannt, in welcher Unvoreingenommenheit und Treue die einfache Landbevölkerung zu ihm und seiner Familie gestanden ist. Nach der Unterdeufstetter Zeit betreute Dr. Schenkel die Kirchengemeinde in Oberesslingen, er wurde in den Landtag und mit hoher Stimmenzahl in den Esslinger Gemeinderat gewählt und schließlich als Kultusminister nach Stuttgart berufen. Dieses Amt übte er vom 1. November 1951 bis zum Herbst 1953 aus. Er setzte sich sehr für den Aufbau der Schulverwaltung mit einer eigenen Behördenorganisation in den staatlichen Schulämtern ein, die anschließend vom Südweststaat übernommen wurde.

Gotthilf Schenkels Bücher "Der Protestantismus der Gegenwart" und "Geist der Gegenwart" fanden weite Verbreitung. Aus diesen Werken spricht und leuchtet auch heute noch der hellwache Sinn des Verfassers. In den fünfziger Jahren erschien das Buch "Gandhi", das einen Lebensbericht in packenden und anschaulichen Bildern gibt. In Gandhi, den Schenkel persönlich kannte, sah er ein lebendiges Vorbild für die Ideen und Vorstellungen, die er von einem geistigen Menschen der Zukunft hatte. Gotthilf Schenkel war eine bei Freund und Feind hochangesehene Persönlichkeit. Die feinsinnige Art, mit der er seinen Gemeindegliedern mit Rat und Tat beistand, hatte durch einen mitfühlenden und befreienden Humor den Charakter einer echten Lebenshilfe.

Karl Haug

Adriaan van Biemen 65 Jahre

An der Spitze des Internationalen Bundes der Religiösen Sozialisten steht nicht nur eine der bedeutenden Persönlichkeiten Hollands, sondern ein Mensch, dessen Wärme, Humor und Scharfsinn schnell in ihren Bann ziehen. In den vergangenen drei Jahren hatten wir mehrfach Gelegenheit, Adriaan van Biemen als Referent für unsere Tagungen zu gewinnen, und lernten ihn dabei schätzen. Auch half und beriet er uns beim Wiederaufbau der seit Jahren ohne Dynamik betriebenen deutschen Arbeit der Religiösen Sozialisten.

Am 16.7.1914 in Leiden geboren, wuchs Adriaan van Biemen in seiner Heimatstadt auf, studierte dort Theologie, Musikwissenschaft, Kunstgeschichte und Philosophie. 1939 wurde er Pfarrer in Barsinghorn, 1945 dann in Haarlem. 1946 wählte man ihn zum Direktor der "Arbeitsgemeinschaft Woodbrookers". 1965 erhielt er schließlich einen Ruf an die Universität Amsterdam als Professor für Theologie und Soziologie. Mehrere Jahre lang war er Mitglied des Parteivorstandes der Sozialistischen Partei der Niederlande.

Über die schriftstellerische Arbeit Adriaan van Biemens, seine Musikalität (er ist guter Piano- und Orgelspieler), seine Mitarbeit an deutschen Evangelischen Akademien gäbe es viel zu erzählen. Hier sei nur eines aus seiner Tätigkeit hervorgehoben: In den Niederlanden gehen etwa 60 % aller Betriebsräte durch Schulungskurse der religiösen Sozialisten in zwei eigenen Akademien. Die Prägung, die hierbei vom Theologen, Soziologen und Politiker van Biemen auf die Arbeiterschaft ausgeht, ist kaum in ihrer Tragweite zu ermesen.

Möge van Biemen noch eine lange Zeit des Wirkens in voller Frische vergönnt sein. Wir wünschen uns, daß unsere Verbindung zum Menschen und Mitarbeiter Adriaan in den kommenden Jahren noch enger wird.

Günter Ewald

Resolution zur Entwicklungspolitik der Bundesrepublik Deutschland

Die nachstehend abgedruckte Resolution hat unser Bund auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag 1979 in Nürnberg in der Koje im "Markt der Möglichkeiten" ausgelegt. Sie erhielt 1165 Unterschriften. Wir haben sie inzwischen den Adressaten zugeschickt.

Adressaten: Bundeskanzler
Bundesminister für wirtschaftliche Zusam-

menarbeit

Parteivorstände der SPD und der FDP

Fraktionen der SPD und der FDP im

Deutschen Bundestag

Bundestags-Ausschuß für Entwicklungspolitik

Die unterzeichneten Teilnehmer des Deutschen Evangelischen Kirchentags 1979 in Nürnberg sind bestürzt über die hartnäckige Weigerung der Bundesregierung, die öffentliche Entwicklungshilfe auf die von den Vereinten Nationen geforderten 0,7 % des Bruttosozialprodukts anzuheben. Die Bundesregierung war nicht einmal bereit, der Weltkonferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD) in Manila im Mai 1979 einen verbindlichen Zeitplan für die Steigerung der öffentlichen Entwicklungshilfe auf 0,7 % des Bruttosozialprodukts anzubieten. Sie hat ihre Minister als "Vertreter einer Nation von Pfeffersäcken" - so die frühere Bundesministerin für wirtschaftliche Zusammenarbeit Marie Schlei - mit vollem Bauch und leeren Händen nach Manila geschickt. Wir sind beschämt über dieses Verhalten, das wir als Blamage vor der Weltöffentlichkeit empfinden. Während die Niederlande, Norwegen und Schweden das von den Vereinten Nationen beschlossene Ziel schon seit mehreren Jahren überschritten haben, erreicht die öffentliche Entwicklungshilfe der Bundesrepublik Deutschland nur 0,3 % des Bruttosozialprodukts.

Wir erwarten von der Bundesregierung und von den sie tragenden Parteien und ihren Fraktionen im Deutschen Bundestag, daß sie den entwicklungspolitischen Anstrengungen der Niederlande, Norwegens und Schwedens folgen. Diese Länder zeichnen sich seit langem durch Kreativität und Großzügigkeit ihrer entwicklungspolitischen Programme aus. Sie haben nach intensiven verteidigungspolitischen Debatten das Wachstum ihrer Rüstungsausgaben eingeschränkt, um höhere Entwicklungshilfeleistungen finanzieren zu können. Dagegen werden in der Bundesrepublik neue Rüstungsprogramme von ungeheurem Umfang und fragwürdiger sicherheitspolitischer Wirksamkeit fast ohne Diskussion von der Bundesregierung durchgesetzt; auf der anderen Seite fehlt der politische Wille der Bundesregierung, gemeinsam mit den Entwicklungsländern wirksame entwicklungspolitische Programme zu entwerfen und ihre Durchführung zu finanzieren.

Wir fordern die Bundesregierung und die Parteien der Regierungskoalition auf, die engherzige und kleinmütige Entwicklungspolitik der Bundesrepublik zu reformieren und die finanziellen Mittel für eine großzügige Entwicklungspolitik freizusetzen, indem sie, statt mit der vorgebli-

chen Notwendigkeit zusätzlicher Waffensysteme zu argumentieren, ihre politische Kraft im westlichen Bündnis in die Waagschale von Rüstungsbegrenzung und Rüstungsabbau einbringen.

Nürnberg, 14. - 17. Juni 1979

Bericht über die Blumhardt-Tagung in Bad Boll

"Christoph Blumhardt d. J. - Prediger des Reiches Gottes. Eine Vergegenwärtigung zu seinem 60. Todesjahr" - Unter diesem Thema kamen vom 31.8. bis 2.9.1979 in Bad Boll 95 eingeschriebene Teilnehmer und zahlreiche "Zaungäste" zusammen. Studienleiter Christian Blendinger, der mit unserem Bund zusammen das Wochenende organisierte, kam zu der überraschenden Feststellung, daß es in Bad Boll seit Bestehen der Akademie keine Tagung über einen der Blumhardts gegeben hatte. Gilt der Prophet nicht einmal in den Räumen seiner damaligen Wirkungsstätte? Oder ist er ohnehin dort "gegenwärtig"?

Daß Christoph Blumhardt jedenfalls umstritten war und noch ist, kam in den Referaten und Diskussionen deutlich zum Ausdruck. Keiner wollte einen Blumhardt-Kult; der große Seelsorger und der Miturheber der religiös-sozialistischen Bewegung sollte dargestellt und seine tief-sinnige Botschaft in die Gegenwart hinein übersetzt werden. Letzteres fällt an manchen Punkten erstaunlich leicht: Das Übel der Umweltverseuchung durch auswuchernde Technik hat der Schwabe schon im 19. Jahrhundert erkannt. Seinem Bruder, der Missionar in China war, schrieb er harte Worte über die Kulturzerstörung durch christliche Mission, mit der die Ausbreitung des Reiches Gottes eher behindert als gefördert wird. Sein Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Rechte der Arbeiterschaft führte zu einem Engagement im Sozialismus und zu einer sechsjährigen Tätigkeit als SPD-Landtagsabgeordneter im Württembergischen Landtag.

Daß Blumhardt ein großer Seelsorger war, ist eher bekannt als sein politisches Wirken. Wie aber beides zusammenhängt, darüber erfährt man äußerst selten etwas. Die klaren und überzeugenden Referate von Arnold Pfeiffer, Hans Jürgen Meier und Paul Dietrich waren eine solche Gelegenheit. Ihnen war am Eröffnungsabend eine Vermittlung Blumhardtscher Gedanken in einer feurigen Rede von Johannes Harder vorausgegangen, dem wohl besten lebenden Blumhardt-Kenner.

Daß auch eine andersartige Blumhardt-Deutung zu Wort kam,

wurde durch eine Ansprache von Werner Jäckhaus aus Bad Boll demonstriert, der - ohne die vorher gehaltenen Referate auch nur anzuhören - zu beweisen suchte, daß Blumhardt eigentlich nichts mit dem Sozialismus zu tun haben wollte.

Das Abschlußpodium am Sonntag (nach einem Gottesdienst an den Gräbern der Blumhardts) zeigte, wie Blumhardt bei vielen württembergischen Pietisten auch heute noch Anlaß zur Mitarbeit in der SPD ist (wie der SPD-Politiker Dürr ausführte). Auch über die neuere Arbeit des Bundes der Religiösen Sozialisten wurde berichtet und allgemein über die Bedeutung Blumhardts für die Gegenwart diskutiert. Einige Schweizer Teilnehmer waren herübergekommen, unter ihnen Markus Mattmüller. (Leider waren andere wegen Überfüllung abgewiesen worden). Beim Abschied konnte man spüren, daß die meisten, wenn nicht alle Teilnehmer über das Treffen sehr erfreut waren.

Günter Ewald

LESERBRIEFE

"Wäre es möglich", fragt ein Leser, "in 'Christ und Sozialist' einen Abschnitt mit Leserbriefen einzurichten? Ich halte das für wichtig, weil dadurch die Möglichkeit für Anregungen und Kritik bestünde. Außerdem sind Leserbriefe wichtig für die Bildung des Gemeinschaftsgefühls: die Leser werden nicht einfach mit Informationen versorgt, sondern haben die Gelegenheit, ihre Meinung einzubringen und damit in Kontakt zu anderen zu treten."

Die Redaktion folgt gerne dieser Anregung und hofft, daß die Leser von dem damit gebotenen Weg, untereinander und mit der Redaktion in Kontakt zu treten, regen Gebrauch machen.

In "Christ und Sozialist" 3/1979 heißt es in dem Artikel von Stephan Wehowsky über "Paul Tillich und die Grundprobleme des Religiösen Sozialismus" auf S. 19: "Die Theologie muß umdenken, um das Proletariat zu erreichen, nicht das Proletariat, um sich in überkommene Denkschemata der Theologie einzufinden." Dem kann man nur zustimmen, aber ich möchte ergänzen: Die Theologie muß nicht nur umdenken, sondern auch anders reden, um das Proletariat zu erreichen. Die Sprache scheint mir auch ein "Grundproblem des Religiösen Sozialismus" zu sein. Wir sind in der Gefahr, uns von der theologischen

Sprache und von theologischen Denkgewohnheiten beherrschen zu lassen, wie auch viele Artikel in "Christ und Sozialist" beweisen. Damit aber drängen wir uns selbst in ein Getto: wir erreichen nur einen kleinen Teil von Menschen und schließen die große Mehrheit aus, weil sie uns schon von der Sprache her nicht versteht. Damit wird auch unsere Zielsetzung unglaubwürdig. Denn wer sich für Menschen einsetzen will, muß mit ihnen reden, und nicht über sie hinweg. Wir sollten auch nicht davon ausgehen, daß "Christ und Sozialist" nur von Theologen, Philosophen oder in dieser Richtung Interessierten gelesen wird oder werden soll. Wenn wir etwas erreichen wollen, müssen wir mit möglichst vielen Menschen ins Gespräch kommen. Daran sind schon viele linke Gruppen gescheitert, weil sie sich von ihrer theoretischen, hochgestochenen Sprech- und Denkweise nicht trennen konnten.

Hans-Ulrich Brünger, Herford

Ich möchte ein Wort freudiger Anerkennung zur Zeitschrift sagen. Die Hefte haben wirkliches Gewicht. Ich habe eben das Heft 3/1979 gelesen. Die biblische Besinnung von Gollwitzer finde ich großartig. Vitts Analyse reißt wichtige Perspektiven auf, und Wehowsky behandelt Tillich von der entscheidenden Fragestellung her: wie es mit der Notwendigkeit der Verbindung von Christentum und Sozialismus steht. Mir will scheinen, daß die geistige Arbeit des Bundes sich ganz stark auf diese Frage richten muß. Sie ist umso wichtiger, als ein Kairos für den Sozialismus heute nicht besteht. So bedarf es also der Analyse der Wirtschaft und ihrer Auswirkung auf Denken und Leben, dazu aber auch der Aufdeckung der biblischen Botschaft in ihrer gesellschaftspolitischen Bedeutung.

Dr. Eberhard Dieterich, Oberstenfeld

Autoren dieses Heftes

Dr. Ulrich Dannemann, Europaring 2, 6080 Groß-Gerau

Prof. Dr. Günter Ewald, Askulapweg 18, 4630 Bochum

Johannes Gerrit Funke, Am Sattelgut 22, 4630 Bochum

Prof. Johannes Harder, Am Aspe 8, 6490 Schlüchtern 8

Karl Haug, Hölderlinweg 31, 7300 Esslingen

Prof. Dr. Siegfried Katterle, Eisenstraße 6, 4800 Bielefeld 14

Dr. Arnold Pfeiffer, Hauptstraße 11, 6580 Idar-Oberstein

