

## Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats  
Mit einem Beitrag von Josef Smolik

# Revolution und Säkularisation

Revolution, Aufklärung, Entsakralisierung, Säkularisierung sind anscheinend verschiedene Etappen eines geschichtlichen Prozesses, der im 19. Jahrhundert begann und jetzt noch im Gange ist.<sup>1</sup> Wenn die Kirche mit diesem Faktum in Zusammenhang gebracht wird, begegnet man völlig entgegengesetzten Standpunkten: Man sieht die Kirche als Institution, die der Revolution genau so zum Opfer fallen muß wie eine veraltete Staatsinstitution; aber man begegnet auch Auffassungen, die die Kirche als Keimstätte von allerlei Revolutionen betrachten.<sup>2</sup> Als eine Art Norm nähme man dann gern die Kirche der ersten Jahrhunderte.<sup>3</sup> Schwierig ist dabei jedoch, daß gerade die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte zu den am meisten unterentwickelten Gebieten der Kirchengeschichte gehört.<sup>4</sup> Dabei ergibt sich noch eine andere Frage.<sup>5</sup> Ist vor dem Jahre 180 überhaupt ganz eindeutig von einer Kirche die Rede? Ist das Evangelium nicht ein *complexus oppositorum*, aus dem sowohl die dynamische Erneuerungsbewegung erwachsen kann wie auch die statische Erhaltungssucht eines schwerfälligen Körpers, der die Revolution notwendig macht.<sup>6</sup> Schon des öfteren hat man darauf hingewiesen<sup>7</sup>, daß im Evangelium sowohl Platz für «links» wie auch für «rechts» ist und daß gerade die Universalität der Kirche die Garantie dafür sein soll, daß die tatsächliche Kirche nicht eine einseitige Wahl aus der Vielheit von Möglichkeiten trifft, sondern allen Möglichkeiten eine Lebenschance bietet: zugunsten der Pluralität der Kirche.

In dieser Dokumentation wollen wir (A.) die Revolution als inhärente Möglichkeit des Evangeliums andeuten und (B.) wollen wir auf das tatsächliche Vorhandensein mehrerer Revolutionsmodelle in den Evangelien und ihre Einladung zur Reflexion hinweisen (Theologie der Revolution). Entsakralisierung wird sich dann zwar als geschichtliche Tatsache offenbaren, aber ebenso als warnenden Fingerzeig darauf, daß weder die Revolution noch das Establishment endgültige Wirklichkeiten sind und

man die Wirklichkeit der Kirche nicht auf eine dieser geschichtlichen Bewegungen reduzieren kann.

### A. REVOLUTION ALS INHÄRENTE MÖGLICHKEIT DES EVANGELIUMS

Man hat schon oft festgestellt, daß es nicht darauf ankommt, in den Evangelien einige Texte herauszustreichen, die von Revolution (oder andererseits von Achtung vor der etablierten Autorität) reden, sondern man muß einsehen, daß die Botschaft, die im Evangelium enthalten ist, selbst eine Revolution ist. Daß mit dem Kommen Jesu die Zeiten erfüllt sind, soll u.a. heißen, daß es mit der Lebensweise vorbei ist, in der sich der Mensch selbst durch Religion und Gesetz zu erhalten sucht; daß die geschlossene Ordnung, in der allen Menschen und allen Dingen ein fester Platz zugewiesen war, keine Zukunft mehr hat; daß alles neu gemacht werden muß. Diese Wahrheit anzunehmen und ins Leben aufzunehmen, heißt wirklich, die Evangelien interpretieren.<sup>8</sup> Es hat keinen Sinn zu fragen, ob die Verfasser der Evangelien an so etwas wie Revolution in der Bedeutung, die wir heute mit dem Wort verbinden, gedacht haben. Gadamer<sup>9</sup> hat gesagt, daß man den Verfassern der Evangelien damit eine zweifelhafte Ehre erwiese. Ihre eigentliche Ehre besteht in der Verkündigung einer derart dynamischen Botschaft, deren Tragweite ihren eigenen Begriffshorizont übertraf. Es gibt im Evangelium eine wirkende Inspirationskraft, die immer wieder nach Erneuerung ruft. Für die Kirchen, die etablierte Institute sind, wird es immer schwierig bleiben, als Institution mit dieser inspirierenden Kraft der Evangelien Schritt zu halten. Sie werden immer vor dem Auftrag stehen, ihren Konfessionalismus zu überwinden. Das ist einer der Gründe, warum die Katholische Kirche sich niemals als Konfession verstehen will, d.h. als Denomination neben vielen andern, sondern als Volk Gottes, das in der geschichtlichen Wirklichkeit immer mit Mühe nach der Glaubensantwort auf das immer lebendige Wort Gottes sucht.<sup>10</sup> Diese immerwährende Bemühung, als Gemeinschaft auf das Wort Gottes zu hören, um darauf *jetzt* eine geschichtlich richtige Antwort zu geben, arbeitet der Sakralisierung der Institution entgegen. Das soll nicht heißen, die Kirche sei gegen solch eine Sakralisierung immun. Die Darlegungen in dieser Nummer zeigen gerade das Gegenteil. In diesem Zusammenhang spricht Ricoeur<sup>11</sup> von dem falschen, unechten und dem echten Ärgernis des Evangeliums. Das falsche Ärgernis sieht er darin, wenn sich ein Christ daran

ärgert, daß ihm aus der Bibel ein Weltbild aufge-  
 drängt wird, das sich in das heutige Weltbild nicht  
 mehr integrieren läßt (*sacrificium intellectus!*); das  
 echte Ärgernis sieht er in der Aufgabe, daß der  
 Christ die Botschaft des Evangeliums niemals auf  
 das heutige Weltbild reduzieren darf, sondern er  
 wagen muß, auch dieses Weltbild unablässig unter  
 die Kritik der christlichen Praxis zu stellen, zu der  
 ihn die Inspiration des Evangeliums aufruft. Wenn  
 wir dieses Evangelium noch lesen können und  
 lesen sollen, lesen wir es, weil es *unser* Buch gewor-  
 den ist. Aber jede Generation wird von neuem vor  
 der Aufgabe stehen, es zu *ibrem* Buch zu machen.  
 In diesem Sinn ist Revolution dem Evangelium in-  
 härent. Das ist keine Frage der Interpretation<sup>12</sup>;  
 es ist das Lebendigwerden der Hoffnung, daß das  
 Kommen des Reiches Gottes «von oben her» auch  
 ein Tun «hier unten» voraussetzt. Erst wo der  
 Christ sich in der revolutionären Situation befindet,  
 versteht er die Botschaft des Evangeliums als Mög-  
 lichkeit, die ihn auch in die Grenzsituation dieses  
 revolutionären Handelns bringen kann. Auf dem  
 Weg der Praxis wird die revolutionäre Kraft des  
 Evangeliums entdeckt. In diesem Sinn konnte man  
 schreiben<sup>13</sup>: Es gibt keine christliche Revolution,  
 es gibt jedoch revolutionäres Handeln aus christ-  
 licher Verantwortung: Was der Christ aus evan-  
 gelischer Inspiration hervorbringt, ist nämlich im-  
 mer ein Vorletztes, weil das Letzte, der innerste  
 Kern seiner Hoffnung, in der aktiven Erwartung  
 des Reiches Gottes besteht, das nicht manipulierbar  
 ist, auch nicht durch den Christen. Wo das revolu-  
 tionäre Denken und Handeln seine eigenen Akte  
 religiös oder antireligiös absolut setzt, wird der  
 Christ auf Grund desselben Evangeliums wider-  
 stehen müssen. Die Erfahrung der heutigen Welt  
 und ihrer drängenden Imperative kann für diejen-  
 igen, die das Evangelium zu ihrem Buch haben ma-  
 chen können, zur Erfahrung Gottes führen, der  
 sein Reich in dieser Welt aufrichtet.<sup>14</sup> Diesen verk-  
 ündigen die Evangelien die eschatologischen  
 Wirklichkeiten nicht als eine Wahrheit, sondern sie  
 zwingen sie, nach der Möglichkeit zu fragen, wie  
 dieses «Am-Rande-der-Geschichte-Stehen» (W.-  
 D. Marsch) unter unsern gesellschaftlichen Bedin-  
 gungen zu praktizieren ist.<sup>15</sup> In diesem Sinn meint  
 Marsch auch, im christlichen Glauben als Antwort  
 auf die Botschaft des Evangeliums seien Motive für  
 ein revolutionäres Bewußtsein vorgegeben. Diese  
 noch vage Behauptung wird im zweiten Teil dieser  
 Dokumentation von J. Smolik im einzelnen ausge-  
 arbeitet.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

### I. Der Begriff der Revolution

Wenn wir das Problem der Revolution in theolo-  
 gischer Sicht beleuchten wollen, ist es nötig, den  
 Begriff der Revolution wenigstens in groben Um-  
 rissen zu definieren.

Der Ausdruck Revolution ist inhaltlich sehr viel-  
 schichtig und vieldeutig. Er wird größtenteils als  
 die gewaltsame Dislokation des Zentrums der  
 Macht aus der Hand einer gesellschaftlichen Klasse  
 in die Hand einer neuen auf die geschichtliche  
 Bühne auftretenden Klasse verstanden. Wenn wir  
 diese Definition entfalten wollen, ist es nötig, das  
 Phänomen der Revolution in einen breiteren Kon-  
 text einzureihen. Der durch die Gewalt herbeige-  
 führte Umsturz kann nur dann eine positive Rolle  
 spielen, wenn der ganze geschichtliche Kontext mit  
 der Revolution schwanger ist.

Diese Schwangerschaft mit der Revolution, de-  
 ren Folge die gewaltige revolutionäre Aktion ist,  
 sollte tiefer analysiert werden. *Die gewaltige Revo-  
 lution ist nur ein Stadium des viel breiteren und tieferen re-  
 volutionären Prozesses.* Dieser Prozeß wird durch die  
 Suche nach der Gerechtigkeit, durch den Wider-  
 stand gegen das Unrecht, durch die unaufhaltbare  
 Sehnsucht nach der menschlichen Freiheit getra-  
 gen. *Die Motivation dieser revolutionären Einstellung*  
*beruht nicht zuerst auf dem Maß der Unterdrück-*  
*ung, die das Volk zu erleiden hat. Es gibt auch in*  
*der Geschichte des 19. Jahrhunderts genug Bei-*  
*spiele dafür, daß Leute ihre Not als etwas unver-*  
*änderliches betrachten, und daß sie gar nicht ent-*  
*deckten, daß sich hinter dieser Not die Unterdrück-*  
*ung versteckt. Die Motivation des revolutionären*  
*Widerstandes muß in der inneren Einstellung des*  
*Menschen gesucht werden. Der Mensch wird sich*  
*seiner Würde bewußt, entdeckt die Ungerechtig-*  
*keit und die Unterdrückung, kommt zu der Über-*  
*zeugung, daß man die Verhältnisse ändern kann und än-*  
*dern muß.*

Woher kommt dieser revolutionäre Geist? Die  
 Beantwortung dieser Frage führt uns in verschie-  
 dene revolutionäre Traditionen, die man in allen  
 europäischen Völkern finden kann.

Der revolutionäre Prozeß in verschiedenen Völ-  
 kern stellt immer eine direkte Anknüpfung an re-  
 volutionäre Traditionen, die im Bewußtsein<sup>16</sup> des  
 Volkes meistens sehr lange lebendig bleiben.

Der revolutionäre Prozeß, der die dynamischen  
 Elemente in der Geschichte entdeckt und sich durch

sie inspirieren läßt, zielt jedoch zu den *zukünftigen eschatologischen Horizonten*. Zu jedem revolutionären Prozeß gehört *eine Vision der Zukunft*, ein neues Modell, das man programmiert. Die Futurologie kann in diesem Sinne als eine revolutionäre Wissenschaft bezeichnet werden.

Innerhalb dieses revolutionären Prozesses ist die Frage des Umsturzes durch die Gewalt eine sehr wichtige Frage, aber nicht die einzige und sogar nicht die zentrale Frage. Der revolutionäre Prozeß bringt mit sich notwendigerweise das Ringen um die Macht, das die Fragen der Strategie der Revolution hervorruft, die auf die Machtübernahme gezielt ist.

## II. Der neutestamentalische Hintergrund

Das neue Testament kann uns helfen, sich in den Zweideutigkeiten und Spannungen des revolutionären Prozesses theologisch zu orientieren.

### 1. Die Synoptiker

Die exegetische Forschung lehnt zwar die Möglichkeit einer Biographie des Jesus von Nazareth ab. Nichtsdestoweniger neigt diese Forschung zu der Ansicht, daß es in den biblischen Berichten aus dem Leben Jesu bestimmte Momente gibt, die historisch zuverlässig sind. Zu diesen Momenten wird die unerhörte Souveränität Jesus gezählt, die ihm die Relativisierung der Autorität Moses und des Gesetzes ermöglichte. E. Käsemann schreibt: «Diese Souveränität erschüttert nicht nur die Grundlagen des Spätjudentums und verursacht darum entscheidend seinen Tod, sondern hebt darüber hinaus die Weltanschauung der Antike mit ihrer Antithese von kultisch und profan und ihrer Dämonologie aus den Angeln.»<sup>17</sup>

Der zweite Zug der Persönlichkeit Jesu, der historisch völlig zuverlässig ist, ist seine Solidarität mit Sündern, Diskriminierten, Gottlosen. Besonders im Werke H. Brauns wird auf diese Einstellung Jesu hingewiesen. Die theologische Bedeutsamkeit des historischen Jesus von Nazareth wurde zwar von Bultmann abgelehnt, aber seine Schüler kommen zu Erkenntnis, daß der historische Jesus theologisch bedeutsam ist.

Es ist sicher kein Zufall, daß gerade diese Züge, deren Historizität die kritischen Schüler Bultmanns bestätigen, in sich revolutionäre Motive beinhalten und theologisch bedeutsam sind. Gerade in der Durchsetzung dieser Motive sieht Jesus das Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes. *Das Reich Gottes*, das in der Person Jesu in die Zeit hineintritt,

wird von den neutestamentlichen Forschern als eine eschatologische Wirklichkeit bezeichnet. Wir können noch einen Schritt weiter gehen und das Reich Gottes als *eine revolutionäre Wirklichkeit* betrachten. Wo immer die Wirklichkeit des Reiches Gottes in den Evangelien erscheint, da wird der sakralisierte status quo auf der kirchlichen oder politischen Ebene entmächtigt und es geschieht etwas, das völlig unerwartet und neu ist, was die Hüter der Ordnung bestürzt, was sich revolutionär auswirkt.

Der revolutionäre Prozeß, den Jesus durch die Vision des Reiches Gottes in der Anknüpfung an die revolutionären Momente im Alten Testament hervorgerufen hatte, stoßen an die Machtpositionen des Synedriums und später Roms. Der Widerstand gegen Jesus von Nazareth steigert sich bis zur *Benützung der Gewalt*, um den ganzen revolutionären Prozeß aufzuheben. Jesus gab in dieser Spannung den Kampf um das Reich Gottes nicht auf. Er distanzierte sich von solchen revolutionären Gruppen, die das Reich Gottes mit der politischen Freiheit Israels identifizierten und die Gewalt für das einzig legitime Mittel des Befreiungskampfes hielten. Er hütete sich davor, daß seine öffentlichen Versammlungen politisch mißbraucht werden könnten. In seinem Ringen um das Reich Gottes schließt Jesus jede Spekulation mit der Gewalt aus. Nationalistische und terroristische Gruppen, die ein Gegengewicht gegen Rom und gegen die Gewalt des Synedriums, das sich auf Rom stützte darstellen, treten überhaupt nicht in sein Blickfeld als potentielle Verbündete.

Der Kampf Jesu wird zwar nicht aufgegeben, läßt sich jedoch die Methoden des Befreiungskampfes oder der Kontrarevolution nicht aufzwingen. Jesus bleibt auf dem Wege *der totalen Gewaltlosigkeit*, die jeden Druck ausschließt, sogar den Druck des gewaltlosen Widerstandes. Er versammelt um sich keine Massen, die ihm die Freiheit für seinen Weg erzwingen sollten. (Die einzige Ausnahme, die man jedoch exegetieren müßte, stellt der Einzug in Jerusalem dar.)

Nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich *bleibt Jesus der «Vision» des Reiches völlig treu* und läßt sich durch die säkulare Vision der nationalen Freiheit nicht von seinem Ziel abbringen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß der synoptische Beitrag zum Thema Revolution in diesen Thesen formuliert werden kann:

a) Der zentrale Begriff der Botschaft Jesu, der *Begriff des Reiches Gottes trägt in sich revolutionäre Momente*.

- b) Die revolutionären Momente des Reiches Gottes kann man als *den unversöhnlichen Widerstand gegen jede Sakralisierung der Wirklichkeit (Kampf gegen das Gesetz) und gegen jede Diskriminierung des Menschen* charakterisieren.
- c) Die revolutionären Momente des Reiches Gottes stellen ein theologisches, *vorpolitisches Stadium des revolutionären Prozesses* dar. Der Kampf gegen die Sakralisierung des Gesetzes ist ein theologischer Begriff, erst seine Konsequenzen haben kirchlich-institutionelle und sogar politische Aspekte. Die Solidarität Jesu mit den Gottlosen transzendiert politische Fronten, sogar die Fronten des Befreiungskampfes: Jesus hat zwar in seinem Kreis einige ehemalige Mitglieder aus den Gruppen der Befreiungskämpfer, Zeloten (Simon Zelotes), er distanziert sich jedoch menschlich nicht von Vertretern des römischen Militarismus und Imperialismus (Mt 8) oder von seinen Kollaboranten. *Die Revolution des Reiches Gottes ist so tief und total menschlich, daß sie als vorpolitisch, theologisch bezeichnet werden muß.*
- d) *Diese theologischen, vorpolitischen Elemente des revolutionären Prozesses des Reiches Gottes sollen auch in der machtpolitischen, revolutionären Situation in ihrer Identität um den Preis des Lebens bewahrt werden.* Nur dadurch wird der Raum der Freiheit und der Zukunft wirklich erzwungen.
- e) Der machtpolitische Umsturz kann nie eine definitive Lösung darstellen. *Die vorpolitischen, theologischen Momente des Reiches verbinden den machtpolitischen Umsturz zu glorifizieren.*

## 2. Paulus

Paulus setzte die theologische, vorpolitische Revolution Jesu im *Ringem um die Freiheit von Gesetz fort*. Dadurch öffnete er den Weg der Kirche zu den Heiden und ermöglichte den Hellenisten verständliche Interpretation des Evangeliums. In diesem revolutionären Ringem mit den Juden und Judenchristen kam es zu einer Spannung, in der die Juden machtpolitische Mittel benutzten. Gegen diesen machtpolitischen Einsatz verteidigte und wehrte sich Paulus nicht nur theologisch und völlig gewaltlos. Er berief sich auf rein römisches Bürgertum und auf *die Gesetze des römischen Reiches*. Paulus spekulierte zwar nicht mit der politischen Macht, aber – im Unterschied zu Jesus – zögerte er nicht, eine Initiative zu entfalten, um sich auf diese Macht stützen zu können. Dadurch tritt die Frage des staatlichen

Rechtes in das Blickfeld des revolutionären Prozesses des frühen Christentums.

Die zweite Front, an der Paulus seinen Kampf führt, bilden die *pneumatischen Enthusiasten*, die man als theologische Anarchisten bezeichnen kann. Die Enthusiasten unterschätzten alle politischen Strukturen in dem Maße, daß sie ihre Existenz und Bedeutung theologisch nicht anerkannten. Paulus lehnte diesen frühchristlichen Anarchismus ab. In diesem Zusammenhang muß *Röm 13* gelesen werden. Es handelt sich hier gar nicht um eine Sakralisierung des Staates, sondern um die Tatsache, daß in diesem Interimsaeton *das Reich Gottes auf Erden in einer zweifelhaften Symbiose mit den Machtstrukturen lebt und bis zur Parusie leben wird*. Diese Strukturen haben dabei nicht nur negative, sondern auch *positive Rollen*, die Paulus anerkennt und auf die er sich in seinem Kampf gegen die Juden beruft.

Oft wird Paulus als *die Stütze der konservativen Theologie* aufgefaßt. Das hängt damit zusammen, daß man in der konservativen Theologie kein Verständnis für die Parusie und für eschatologische Elemente im Denken Paulus hatte. Wenn man diese Elemente eliminiert, bekommen die Aussagen des Paulus einen konservativen Charakter, der aber in einem völligen Widerspruch zu dem steht, was Paulus wirklich meinte. Das kann man an der Frage des *Sklaventums* illustrieren. Die Worte Paulus, daß jeder in dem Stande bleiben soll, in dem er berufen wurde, dienen als Beweis *des sozialen Konservatismus* bei Paulus. Wenn man jedoch diese Worte in dem ganzen Kontext liest, kann man den eschatologischen Hintergrund nicht übersehen. Die Naherwartung der Parusie relativierte grundsätzlich das Interesse des Paulus an der sozialen Ordnung. Diese Relativisierung konnte jedoch in diesem eschatologischen Kontext keine Sakralisierung des status quo bedeuten. Denn der status quo wird gerade von Paulus im Lichte der Parusie nicht anerkannt. (1. Kor 7, 31: denn das Wesen dieser Welt vergeht.) Wir können «die Theologie der Revolution» bei Paulus folgendermaßen in fünf Thesen zusammenfassen:

- Paulus verarbeitet theologisch die revolutionären Momente der Synoptiker und setzt sie im Leben der Kirche durch.
- Das erste revolutionäre Moment ist die *Einstellung zum Gesetz*. Durch die Lehre sola gratia und sola fide wird jede Sakralisierung des Gesetzes und der jüdischen Tradition abgelehnt.
- Das zweite revolutionäre Moment bei Paulus ist der Kampf gegen jede Diskriminierung, *die Betonung der Universalität* des Evangeliums.

- d) Das Neue bei Paulus stellt die zum Ausdruck gebrachte positive Einstellung gegenüber den Machtstrukturen dar. *Der revolutionäre Prozeß kann sich in seinem theologischen, vopolitischen Stadium auf das Staatsrecht berufen im Falle der totalen Bedrohung.*
- e) Die Beurteilung der positiven Rolle des Staates ist für diesen Aion struktural, prinzipiell, inhaltlich jedoch geschichtlich bedingt.

### 3. Johannes

Das Johannesevangelium unterscheidet sich in der Auffassung des vopolitischen Stadiums des revolutionären Prozesses kaum von den Synoptikern. Die Konfrontation dieses Prozesses mit Juden und mit Pilatus wird jedoch detaillierter theologisch ausgearbeitet. Johannes schildert die vopolitische revolutionäre Gärung, die das Wirken Jesu hervorrief, in einer breiteren international-politischen Perspektive. Das Synedrium, das das kleine Volk Israel gegen die imperialistische Großmacht Roms zu verteidigen versucht, fürchtet, daß das Wirken Jesu auf das Volk Repressalien und militärische Intervention herbeiführen könnte. Deshalb wird die Hinrichtung Jesu als eine politische Tat interpretiert, um das Volk zu retten. Man kann keinem vopolitischen revolutionären Prozeß Raum geben, in einem kleinen Volk, das sich selbst und die ganze Welt dadurch bedrohen könnte. Johannes entfaltet tiefer die *Kampffronten zwischen den Juden und Jesus*. Es handelt sich um *eine totale Revolution innerhalb des Volkes Israels*. Die Juden, die Diener des Teufels sind, okkupierten den Platz Gottes. Dem Gott der Wahrheit muß durch diese totale Revolution wieder sein Ort in Israel errungen werden.

Zu einem neuen Schritt kommt es in der johanneischen Theologie *in der Offenbarung*. Rom erscheint in diesem Buch als das Tier aus dem Abgrund, als der Antichrist und «die christliche Freiheit verbindet sich unverkennbar mit einer politisch revolutionären Haltung.»<sup>18</sup> Käsemann macht jedoch auf *die Eigenart der Revolutionäre* in der Johannesoffenbarung aufmerksam: «Sie kämpfen nicht, um Macht zu errichten, sondern weil sie ihrem Herrn gleich werden müssen. Sie wollen nicht die Welt erobern, sondern den Anspruch ihres Herrn auf die Erde verteidigen und tun das sterbend. Nicht der Umsturz des Bestehenden ist ihr Ziel, sondern das Zeugnis, daß der unterwegs ist, der alles neu macht. Sie sind nichts anderes als Platzhalter des Schöpfers in einer abgefallenen Welt und bekommen es deshalb mit denen zu tun, welche

sich im eigenen Namen gegen ihren Herrn etabliert haben und Macht nicht als Mandat des Herrn verstehen, darum mißbrauchen. Insofern sind die Christen, die sich zum Widerstande rufen lassen, nicht bloß Zeugen der Gottesherrschaft und Zeichen ihrer Verwirklichung, sondern zugleich die Stellvertreter mißbrauchter Schöpfung, die Sprecher aller Unterdrückten, das Volk der Wüste, das jedermann vor Augen hält, Ägypten sei endgültig zu verlassen und Heil gebe es allein im Exodus.<sup>19</sup>

Die Offenbarung stellt ein neues Stadium dar. *Sie verläßt das Gebiet des Vopolitischen und tritt ins Revolutionäre hinein*. Der Widerstand gegen die dämonisierte Macht ist die einzig mögliche Haltung des Christen. Das ist aber eine revolutionäre Haltung, die sich mit allen Diskriminierten und Unterdrückten solidarisiert.

Das Neue Testament stellt eine so reiche Pluralität differenzierter Einstellungen, so daß man gegen oder für die Revolution keine prinzipielle Ethik daraus ziehen kann.

### 4. Drei Modelle christlicher Existenz im Neuen Testament

Innerhalb dieser Pluralität haben wir auf drei Modelle der «gesellschaftlichen Existenz» des Christen und der Kirche hingewiesen:

a) *Das vopolitische Modell* (aber nicht unpolitische), das sich auf der Ebene des Menschlichen entfaltet. Dieses vopolitische Modell wurzelt direkt im Evangelium. Sein Inhalt ist eine revolutionäre Gärung, die zur Kirche und Gesellschaft kritisch steht und durch ihre innere Wahrheit eine große Anziehungskraft ausübt. Diese revolutionäre Gärung ist gar nicht politisch motiviert, hat jedoch wichtige politische Konsequenzen. Sie läßt sich jedoch von diesen Konsequenzen weder abschrecken, noch mißbrauchen. Sie trägt darum an sich immer das Zeichen des Kreuzes.

b) *Das konservative Modell*  
Die revolutionäre Gärung entfaltet sich in eine revolutionäre Bewegung. Die revolutionäre Bewegung der Christen zögert nicht, sich auf rechtliche Garantien zu berufen, mit der Erwartung, daß die staatliche Macht positive Kräfte der christlichen Bewegung korrekt behandeln wird. Die Revolution wird auf dem Gebiet des theologischen, des individuell menschlichen innerhalb der christlichen Gemeinschaft geführt.

c) *Das revolutionäre Modell*  
In der geschichtlichen Lage der Sakralisierung

und der Mythisierung des Staates, die zur Unterdrückung und zur Ungerechtigkeit führt, nimmt die christliche Existenz an sich eine radikalrevolutionäre Haltung an, die eindeutig gegen die mythisierte Gewalt des Staates gerichtet ist.

Keines von diesen Modellen kann als normativ für die christliche Existenz bezeichnet werden. Der einzelne Christ muß sich in der konkreten geschichtlichen Lage selbst entscheiden. Bisher spielten im Leben der Kirche die ersten zwei Modelle in verschiedenen Kombinationen die maßgebende Rolle, das revolutionäre Modell wurde vernachlässigt. Es gab in der christlichen Geschichte ganze Perioden, in denen die politische oder päpstliche Gewalt mythisiert wurde, ohne daß die Christen ihr gegenüber eine revolutionäre Haltung angenommen haben.

Wenn sie das getan haben, entweder aus theologischen (Johann Hus)<sup>20</sup> oder aus wissenschaftlichen Gründen (G. Galilei), reformierte sich die Kirche nicht, sondern lehnte die revolutionäre Möglichkeit der christlichen Existenz grundsätzlich ab, was sie durch Strafverfahren und Strafmaßnahmen zu bestätigen bereit war, völlig gleich, ob es die katholische oder protestantische Kirche war.

Darum muß das revolutionäre Modell heute theologisch im Neuen Testament neu entdeckt werden, nicht nur in der Offenbarung, sondern indirekt auch im vopolitischen Modell der Synoptiker und des Johannes.

### III. Systematische Bemerkungen

#### 1. Die eschatologische Auffassung der Wirklichkeit

Die biblische Auffassung der Wirklichkeit ist die eschatologische Auffassung. Die eschatologische Auffassung versteht die Wirklichkeit als dynamisch, offen für die Zukunft. Diese Wirklichkeit ist veränderungsfähig, nicht nur in ihrem anthropologischen Bestandteil, sondern in ihrer Totalität.

Diese Wirklichkeit kann eher durch den Ausdruck Prozeß zum Ausdruck gebracht werden. In ihrer Plastizität, Veränderlichkeit wird jedoch die biblische Wirklichkeit als real verstanden. Die Wirklichkeit ist auf ein Ziel ausgerichtet. Dieser Sinn öffnet sich nicht aus ihr selbst, sondern aus der Offenbarung in Jesus Christus. Diese Offenbarung ist also die Quelle der Dynamisierung der Wirklichkeit.

#### 2. Die ontokratische Auffassung der Wirklichkeit

Im biblischen Text begegnet die eschatologische Auffassung der Wirklichkeit der anderen Auffassung, die Arend van *Leeuwen*<sup>21</sup> als die ontokratische Auffassung bezeichnete. Die ontokratische Auffassung versteht die Wirklichkeit als die Ordnung, als das hierarchisch strukturierte Sein, das seinem Charakter nach statisch ist. Soweit in ihm die Bewegung erscheint, ist es eine zyklische Bewegung, die die Wirklichkeit nicht dynamisiert, sondern in ewig geschlossenen Kreisen stabilisiert. Diese Auffassung der Wirklichkeit stützt sich auf die Gewalt, die in ihr als Faktor der Stabilisation sakralisiert, theologisiert ist. Diese Auffassung ist auf jede Bewegung, die ihre zyklischen Kreise durchkreuzt und zu einem bestimmten Ziel hinaus will, höchst allergisch. Jede Veränderung wird in diesem System seismographisch beobachtet und als die Andeutung des Chaos verstanden. Allen vorchristlichen Regimen war diese Auffassung eigen. Philosophisch wurde diese Auffassung besonders im Aristotelismus ausgearbeitet. Das geschichtliche Denken ist dieser Auffassung der Wirklichkeit fremd.

#### 3. Das Verhältnis der eschatologischen und der ontokratischen Auffassung

Die Geschichte der christlichen Kirche gibt Zeugnis von einem dauerhaften Streit dieser zwei Auffassungen. Während die Dynamik des Frühchristentums in seiner eschatologischen Auffassung beruhte, schlich sich schon vor Konstantin in das theologische Denken das ontokratische Moment hinein. Dieses Moment gewann nach Konstantin das Übergewicht. Die Reformation und die modernen Revolutionen erschütterten das ontokratische, aristotelische Modell und führten zu einer neuen Lage. Die Charakteristik der theologischen Situation heute ist der Streit der erschütterten ontokratischen Position mit dem geschichtlichen eschatologischen Strom des theologischen Denkens. In diesem Streit geht es darum, die äußere Dynamik der Wirklichkeit, die die technische Revolution hervorgerufen hat, theologisch zu bewältigen.

Das theologische Problem der Revolution spielt sich ausgerechnet an jener Stelle ab, wo die eschatologische Wirklichkeit auftaucht und wo die ontokratischen Strukturen durch ihre innere Eigengesetzlichkeit die eschatologische Wirklichkeit kontrollieren und in den ontokratischen Status quo integrieren wollen.

#### 4. Die revolutionäre Wirklichkeit

Sich nicht integrieren zu lassen, sondern der eschatologischen, revolutionären Wirklichkeit Treue zu halten, ist das theologische Problem der Revolution und das Problem der Revolution überhaupt. Es handelt sich darum, die revolutionäre Wirklichkeit, nicht die Utopie<sup>22</sup> oder apokalyptische Vision zu entdecken. Der Unterschied zwischen Utopie und der realen revolutionären Wirklichkeit besteht darin, daß die Utopie durch ihre Wirklichkeitsferne bald als eine Illusion entdeckt wird. Sie ist nicht genug radikal, weil sie nicht an die Wurzel der Wirklichkeit ansetzt, weil sie nicht genug realistisch ist.

#### 5. Das revolutionäre Bewußtsein

Die revolutionäre Wirklichkeit bildet sich in kleinen Kreisen innerhalb oder meistens außerhalb der Kirche. Sie entsteht überall dort, wo der Mensch sich seiner Menschlichkeit bewußt wird, und wo er sich vom Fetisch der Gewalt befreit. Das revolutionäre Bewußtsein kann nicht dort entstehen, wo die Gewalt und die durch sie erhaltene Rechtsordnung der das letzte theologische Argument gilt. Den Kern der revolutionären Wirklichkeit bildet die Freiheit jeder Gewalt und jeder Ordnung gegenüber, die Jesus vor Pilatus zum Ausdruck gebracht hat. Das revolutionäre Bewußtsein knüpft an geschichtliche Traditionen an und wird von diesen Traditionen genährt. Ich möchte betonen, daß die recht interpretierte christliche Tradition sich als Quelle des revolutionären Bewußtseins erweist. Wir mißinterpretieren das Neue Testament, wo wir in solchen geschichtlichen Situationen, wo Gewalt total mißbraucht wird, das revolutionäre Bewußtsein nicht unterstützen.

#### 6. Das Programm und die Strategie der Revolution

Das revolutionäre Bewußtsein des Christen und des Marxisten stimmt in dem Widerstand gegen den sakralisierten status quo überein.

Der Dialog entsteht in dem Stadium, in dem die revolutionäre Wirklichkeit die Frage der Benützung der Gewalt stellt. In diesem Augenblick entsteht eine Spannung zwischen dem Programm der Revolution, zu dem sich der Christ meldet, und zwischen der Strategie, die die Fragen der Gewalt stellt. Die Gefährlichkeit dieses Stadiums besteht darin, daß der Nachdruck auf die Strategie der Revolution groß wird, daß das Programm der Revo-

lution seine innere Kraft verliert. Die Konsequenz wird, daß nach der Machtübernahme das Programm Gefahr läuft, seine innere Anziehungskraft zu verlieren, weil es nur die Gewalt zu garantieren versucht. Dadurch kommt es zur Hypotrophie der Gewalt, zur Gefahr, daß das Programm der Revolution durch diese Gewalt begraben sein und so die Revolution sich selbst begraben könnte. In diesem Zusammenhang entsteht die Frage, ob es nicht *der spezifisch christliche Beitrag zur Revolution* wäre, an dem ursprünglichen Programm und an seiner Motivierung festzuhalten. Das Risiko, daß sich selbst die Revolution verrät, daß sie ihre Integrität verliert, indem sie sich selbst nicht treu bleibt, ist wirklich groß. Die Revolution braucht das Gewissen. Ohne Gewissen kann sich der revolutionäre Umsturz in eine Diktatur verkörpern, die in Terrorismus endet.

#### 7. Das Gewissen der Revolution

Wer kann *das Gewissen der Revolution* sein. Die Kirche scheiterte, das Gewissen der feudalen Herren zu sein. Durch ihre innere Angst vor der Revolution hat sie heutzutage keine Chance, diese Rolle zu spielen.

Trotzdem halte ich es für die Pflicht der Christen, sich für humanistische revolutionäre Programme einzusetzen, mit den Revolutionären auch dann, wenn sie einen gewaltsamen Umsturz planen, mitzuarbeiten und den Dienst des Gewissens zu leisten. Daß man dabei auf sich nimmt, gerade wegen des Erfolges der Revolution, ein Risiko mißverstanden zu sein, für einen Kontrarevolutionären und für einen Revolutionären von den Machthabern gehalten zu werden, ist gar klar. Daß dieses Risiko in den Schatten des Galgens führt, kann man an Jesus illustrieren. Die Zeloten, wahrscheinlich auch Judas, hielten ihn für einen Kontrarevolutionären, Pilatus unter dem Druck der Juden für einen nationalistischen Befreiungskämpfer und so ist er auch gestorben. Der spezifisch christliche, riskante Beitrag zur Revolution besteht in der Verteidigung des humanen Programms der Revolution gegen seine gewaltsame Verengung vor und besonders nach der Revolution, wobei der Christ die Taktik der Revolution, solange sie nicht zum Ziel wird, respektiert.<sup>23</sup>

Wo sie jedoch zum Ziel wird, wo die Revolution glorifiziert wird, da muß er sich im Namen des revolutionären Programms dagegenstellen. Das heißt, daß er Revolutionär bleibt, wo die anderen nur Strategen und Bürokraten werden.

<sup>1</sup> Literatur bei G. Schwaiger, Das Papsttum im neunzehnten Jahrhundert: Hochland 61 (März/April 1969) 97–112.

<sup>2</sup> O. von Nell-Breuning, Kirche – Reaktionär oder Revolutionär: Orientierung 33, 8 (30. April 1969) 88–90.

<sup>3</sup> Literatur bei J. Knox, The Early Church and the Coming of the Great Church (New York 1955); J. H. Elliot, The New Testament is Catholic. A Reevaluation of Sola Scriptura: Una Sancta 23, 1 (1966) 3–17; J. Daniélou, Bulletin d'Histoire des origines chrétiennes: Rech. des Sc. Rel. 57, 1 (janvier/mars 1969) 75–130.

<sup>4</sup> J. H. Elliot, A Catholic Gospel: Reflections on «Early Catholicism» in The New Testament: The Cath. Biblical Quart. 31, 2 (April 1969) 213–223.

<sup>5</sup> E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnung I (Göttingen 1960) 214–223; F. Mußner, «Evangelium» und «Mitte des Evangeliums»: Geist in Welt I (Freiburg i. Br. 1964) 492–514; H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen 1968) 1–4.

<sup>6</sup> H. Küng, Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem: Kirche im Konzil (Freiburg i. Br. 1964) 125–155; ders., Die Kirche (Freiburg i. Br. 1968) 131: «Die nächsterliche Jüngergemeinschaft Jesu – die endzeitliche Heilsgemeinde, die Ekklesia Gottes, die Versammlung, die Gemeinde, die Kirche Gottes? Sind diese und andere Attribute nicht alle etwas zu hoch gegriffen? Sieht die Wirklichkeit dieser ‚Kirche‘ nicht ganz anders aus? War diese ‚Kirche‘, nach ihrer äußeren Erscheinung und ihrem alltäglichen praktischen Handeln zu schließen, wirklich mehr als ein Konventikel messiasgläubiger Juden mit einem bestimmten Sonderbekenntnis? Waren sie mehr als etwa die Zeloten, die nach politischer Revolution riefen, oder die Pharisäer, die die moralische Reform nach dem Gesetz forderten, oder die Essener, die als die auserwählte Gemeinde in die Wüste zogen? Waren sie also mehr als eine religiöse Sonderrichtung, die eine religiöse Sonderauffassung bekannte und praktizierte, die aber im übrigen die Verbindung mit dem jüdischen Volksverband aufrechterhielt?»

<sup>7</sup> Vgl. J. H. Elliot (Anm. 4) 219.

<sup>8</sup> H. Berger, De progressieve en de conservatieve mens (Nimwegen/Utrecht 1969) 83.

<sup>9</sup> H.-G. Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie: Zeit und Geschichte (Tübingen 1964) 489.

<sup>10</sup> A. Ahlbrecht, Die Überwindung des Konfessionalismus in Theologie und kirchlichem Leben: Una Sancta 20 (1965) 209–215; ders., Konfessionalismus: Sacramentum Mundi III (Freiburg i. Br. 1969) 2–5.

<sup>11</sup> P. Ricœur, Mythe et proclamation chez R. Bultmann: Cahiers C. O. P. 8 (juillet 1967) vor allem 28: Du faux au vrai scandale.

<sup>12</sup> R. Marlé, Foi et interprétation. Un mot magique: herméneutique: Études (Mai 1969) 669–682.

<sup>13</sup> G. Cruchon, Ambivalences dans le comportement religieux: N. R. Th. 101 (mars 1969) 299–315.

<sup>14</sup> P. Roqueplo, Expérience du monde: expérience de Dieu (Paris 1968) 606.

<sup>15</sup> P. A. Stucki, A propos de l'herméneutique post-bultmanienne: Rev. d'Hist. et de Phil. Rel. 1 (1969) 33–54.

<sup>16</sup> Prof. Dr. Josef Smolik aus Prag trug das Folgende an einem 1968 von der Katholischen und Evangelischen Studentengemeinde im Kloster Engelthal durchgeführten Seminar über «Revolution. Idee und Wirklichkeit» vor. Dieses Seminar war soziologischen Analysen verschiedener Revolutionsmodelle und ihren theologischen Implikationen gewidmet. Neben Prof. Dr. J. Smolik sprachen Dr. Werner Post (Bonn) über Phänomenologie und Typologie der Revolution, Dr. Krüger (Gießen), Zur revolutionären Situation in westlichen Industrienationen, Dr. Th. Ebert (Berlin) über «Gewaltfreier Aufstand oder revolutionärer Befreiungskrieg».

<sup>17</sup> E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 208.

<sup>18</sup> ders., Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1968) 133.

<sup>19</sup> ebd. 146.

<sup>20</sup> Über die Waldenser besteht zu diesem Thema eine historische Studie: K.-V. Selge, Die ersten Waldenser I, Untersuchung und Darstellung = Arbeiten zur Kirchengeschichte 37, I (Berlin 1967) 141.

<sup>21</sup> A. Th. van Leeuwen, Christianity in World History (London 1964).

<sup>22</sup> Vgl. Die Dokumentation über Utopie: Concilium 5, 1 (1969) 66–73.

<sup>23</sup> R. A. McCormick, The Theology of Revolution: Theol. Studies 29, 4 (December 1968) 685–697; W. Schweitzer, Die «Theologie der Revolution»: Evang. Ethik 12, 3 (Mai 1968) 174–181; M. M. Thomas, Issues concerning the life and work of the Church in a revolutionary world: The Ecum. Review 20, 4 (October 1968) 410–419; Église et Société. Études pour la préparation de la conférence mondiale de 1966 sur l'Église et la Société II, La responsabilité des gouvernements à une époque révolutionnaire (Genf 1966) 267; Revolution und Theologie. Das Neue in unserem Zeitalter. Ein Symposium: Frankfurter Hefte 22, 9 (1967) 616–630.

#### JOSEF SMOLIK

geboren am 27. März 1922 in Jičín (ČSSR), 1946 in der evangelischen Kirche der böhmischen Brüder ordiniert. Er studierte an der Theologischen Fakultät von Prag und am Union Theological Seminary in New York, ist Magister und Doktor der Theologie (1948) und seit 1966 Professor für Pastoraltheologie in Prag. Er veröffentlichte: Die Predigt der Reformation (Prag 1957), Gegenwärtige Versuche um die Interpretation des Evangeliums (Prag 1968).