

ben. Der Horizont solcher vermittelnden Konzeptionen muß immer in geschichtlicher Erhellung, fortschreitender Vergeschichtlichung und wechselseitiger Ergänzung der biblischen Texte gesucht werden. Der andere vermittelnde Faktor, auf den wir schon hingewiesen haben, ist die Bestimmung der geschichtlichen Bedingungen und Möglichkeiten unserer gegenwärtigen Situation, wie sie durch die rationale Analyse aufgedeckt wurden. Die Korrelation von geschichtlichen und begrifflichen Vermittlungen kann uns zwar nicht den narrensicheren Schlüssel zu christlichem Gehorsam liefern, wohl aber einen stichhaltigen Bezugsrahmen dafür.

Auf der Basis dieses Verständnisses von Treue zur Offenbarung kann ein Mensch in einer Situation, wie wir sie am Anfang des Kapitels schilderten, niemals sagen: „Meine Feinde und ich selbst ziehen unterschiedliche mögliche Schlüsse aus der gleichen ‚Wahrheit‘, oder, so folge ich meinem Gefühl“, sondern „das ist christlicher Gehorsam“, und folglich „Repression und Imperialismus sind Urgehorsam und Häresie“. Das ist ganz sicherlich eine gefährliche Antwort. Aber jede Bekenntnisentscheidung, die die Kirche im Lauf der Geschichte gewagt hat, war gefahrvoll. Gehorsam ist immer ein Risiko.

Liebe, Versöhnung und Klassenkampf

In einem Buch, das sich klar gegen die „Christen für den Sozialismus“ wendet, verurteilt der Chilene Guillermo Blanco „*Das Evangelium nach Jesus*“ – so heißt der Buchtitel – in dem das Liebesgebot Christi in „haßt einander“ verkehrt werde. Mit beißender Ironie versportet er das „neue Evangelium“¹:

„Vorwärts!
Gehet hin und lehret den Gebrauch des Maschinengewehrs;
Widerstehet dem Bösen, schlaget die Dummen auf beide Backen;
Wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, verlangsamt ihr nur den historischen Prozeß;
Beret für eure Feinde, nur, nachdem ihr sie wirksam beseitigt habt;
Nehmt euer Gewehr und folget mir nach;
...“

Weniger sarkastisch, aber mit nicht geringerer Leidenschaft warnte der chilenische Erzbischof kurz vor der Konferenz: „Das Christentum wird auf einen revolutionären Klassenkampf reduziert... Christen werden in den Kampf für eine marxistische Revolution geschickt.“² Der Widerspruch zwischen Gewalt und Klassenkampf auf der einen Seite und dem Evangelium der Versöhnung und Liebe auf der anderen wird sowohl in offiziellen kirchlichen Erklärungen als auch in der konservativen und liberalen Polemik gegen den Marxismus hervorgehoben. Die bloße Erwähnung dieser zwei Quellen läßt darauf schließen, daß hiermit mehrere Fragen verknüpft sind, sozio-analytische, theologische und ideologische. Um diese Probleme zu sichten, ohne einseitig in die Gefahr ideologischer Demagogie zu verfallen, andererseits das radikale Liebesgebot des Evangeliums abzuschwächen, brauchen wir mehr Zeit und Können, als uns zur Verfügung stehen. Zumindest müssen aber einige einleitende Bemerkungen gegeben werden, um den Boden für eine echte Diskussion dieser Frage vorzubereiten. Das soll in diesem Kapitel geschehen.

Die „Christen für den Sozialismus“ gebrauchen den Begriff des Klassenkampfes in unterschiedlichem Kontext. Wenn die bestehende Situation beschrieben werden soll, erkennt man ihm als eine Tatsache an. Als solcher ist er dennoch nicht eine elementare Naturgegebenheit, sondern vielmehr ein Prozeß, durch den die Unterdrückten ihre Identität und Stärke entdecken und

ganz bewußt den Kampf auf sich nehmen. Hier kann der Kampf als Mittel zur Befreiung charakterisiert werden. Unterdrückte begreifen, daß sie nur dann, wenn sie den Konflikt bejahen und ihn mit letzter Entschlossenheit durchführen, in der Lage sein werden, die Macht aus den Händen der Unterdrückter zu reißen und sich dadurch selbst zu befreien. Das Ergebnis des Kampfes und sein intendiertes Ziel ist jedoch nicht eine neue Unterdrückung, die einfache Umkehrung der Machtverhältnisse, sondern Aufhebung der Unterdrückung und somit die Beseitigung des Kampfes. Anders gesagt, Klassenkampf wird nicht als permanentes Merkmal menschlicher Existenz und Geschichte angesehen, sondern als ein Übel, das durch den unterdrückenden Charakter des gegenwärtigen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Systems ausgelöst wird; ein Übel, dessen Überwindung durch Abschaffung dieses Systems versucht werden muß. Dieser Kampf, der häufig mit einem gewissen Maß von Gewalt verbunden sein kann, ist untrennbar mit dem revolutionären Prozeß verweben, darf aber keinesfalls vergötzt oder als Naturgegebenheit hypostasiert werden.³

Das ist zweifellos eine mehr oder weniger typische marxistische Analyse, und als solche erweckt sie häufig bei den Christen eine kritische Reaktion. Der Gedanke an Konfrontation, Kampf und Gewalt widerstrebt dem christlichen Gewissen. Ehe wir zu ethischen Fragen kommen, müssen wir uns jedoch kurz mit dem Begriff der Klasse beschäftigen. Das Phänomen der Klassen innerhalb der Gesellschaft wird von Marx auf die Beziehung zwischen Mensch und Produktionsprozeß hin analysiert, besonders innerhalb der kapitalistischen Organisationsform der Produktion. Es ist allgemein bekannt, daß Marx den Hauptunterschied darin sieht, ob der Mensch Eigentümer der Produktionsmittel ist, oder ob er seine Arbeit an jene verkaufen muß, denen sie gehören, das heißt im Unterschied zwischen dem Kapitalisten und dem Proletarier. Marx und seine Anhänger sind sich natürlich darüber im klaren, daß diese besondere Klassenkonstellation von der bestehenden kapitalistischen Wirtschaftsform abhängt und deshalb nicht auf andere Gesellschaftsformen übertragen werden kann. Ebenfalls wissen sie, daß auch innerhalb der kapitalistischen Industriegesellschaft unterschiedliche Produktionsformen und folglich auch verschiedene soziale Organisationsformen existieren, sodaß einige Gruppen und Teile der Gesellschaft nicht genau in das vorherrschende Muster passen. Man könnte hinzufügen, daß afrikanische Stammesgesellschaften oder ethnische Gruppen in Lateinamerika wie auch Strukturveränderungen in der kapitalistischen Produktion umfassende Probleme schaffen, die erneutes Überdenken bestimmter Elemente der marxistischen Klassenkonzeption erfordern. Marxistische und nicht-marxistische Soziologen sind sich der Frage bewußt; und es gibt heute sehr bedeutende Literatur

zu diesem Problem. Mit diesem Punkt brauchen wir uns nicht zu befassen. Wir haben es hier mit den immer nur vorläufigen Ergebnissen einer wissenschaftlichen Untersuchung zu tun. Als solche braucht ein Christ sie weder zu akzeptieren noch in Frage zu stellen, außer was ihre wissenschaftliche Verifizierbarkeit betrifft.

Zwei theologische Fragen verdienen jedoch Beachtung. Die erste bezieht sich auf den von Marx gewählten Ausgangspunkt (ob der ein Ergebnis seiner wissenschaftlichen Analyse ist oder nicht, ist bis jetzt noch eine strittige Frage), nämlich, daß der Mensch grundsätzlich und ursprünglich als ein Arbeiter zu verstehen ist, als das Wesen, das durch seine Arbeit sich die Welt aneignet, sie transformiert und humanisiert, und das durch eben diese Arbeit zu seiner eigenen Identität und zum Menschsein findet. Wenn das zutrifft, ist nichts anderes zu erwarten, als daß die Formen der Beziehungen und Organisationen, in denen der Mensch arbeitet, zum hauptsächlichsten Gradmesser für das Verständnis des menschlichen Lebens und der Gesellschaft werden und daß Veränderungen innerhalb dieser Bereiche in Wechselbeziehung zueinander stehen. Demgegenüber hat die christliche Anthropologie traditionell den Menschen von seiner intellektuellen, sittlichen und geistlichen Begabung her zu verstehen versucht, oder, auf eine mehr dynamische Weise, auf Grund seiner Beziehung zu sich selbst (Selbstverständnis), zu seinem Nächsten und zu Gott. Das theologische Menschenverständnis ist also vorwiegend – wenn nicht ausschließlich – philosophischer, kultureller und religiöser Art gewesen. Für eine solche Auffassung hat die marxistische Anthropologie natürlich den Geruch des Materialismus. Diese Anschuldigung ist in christlichen Kreisen in der Tat weit verbreiteter. Man muß sich aber fragen, ob sie nicht auf einem doppelten Mißverständnis beruht. Einerseits wird in Marx ein mechanistischer Determinismus hineingelesen, in dem das geistige Leben des Menschen nur als Reflex materieller Bedingungen zu verstehen ist. Zweifellos haben einige marxistische Denker und besonders viele Propagandisten reichlich Anlaß zu solcher Auslegung gegeben. Aber bei Marx selbst und bei seinen besten zeitgenössischen Auslegern werden die dialektischen Beziehungen materieller und kultureller Bedingungen viel subtiler und sorgfältiger bewertet. Vielleicht ist es nötig, die marxistische Konzeption an dieser Stelle noch stärker herauszufordern und noch drastischer zu korrigieren. Mich beschäftigt allerdings noch mehr das andere Mißverständnis: der theologische Versuch, das biblische Menschenverständnis durch ein idealistisches zu ersetzen. Ganz gleich, ob man sich mit den Schöpfungsberichten, dem Gesetz oder der prophetischen Botschaft beschäftigt – es scheint in der Bibel keine Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu seinem Nächsten oder gar zu Gott zu geben, die nicht in Begriffen seiner *Arbeit* vermittelt wird. Seine Würde liegt in dem

Auftrag, sich die Erde untertan zu machen und sie zu bebauen. Sein Gottesdienst ist mit der Erfüllung eines Gesetzes verbunden, in das der ganze Bereich seiner ökonomischen und politischen Aktivität einbezogen ist, nicht jedoch mit der Verehrung eines Bildes oder Götzen, durch die er einen privaten und direkten Zugang zur Gottheit finden könnte.

In die Debatte über Sonntagsarbeit hat Professor Sergio Arce aus Kuba einige wesentliche Punkte eingebracht:

„Die Tatsache, daß unser Herr am ersten Tag der Woche aufgeweckt wurde, heilig ein für allemal jene sechs Tage, die im Gesetz Mose für die Arbeit bestimmt wurden. So ist durch die Kraft der Auferstehung unseres Herrn dem Sabbath, dem Ruhetag, alle gesetzliche Heiligkeit genommen. Gleichzeitig aber bekommt jeder Arbeitstag, wie der erste Tag der Woche, sakramentalen Charakter, nun nicht mehr als eine Angelegenheit des ersten Äons oder des ursprünglichen Handelns Gottes in der Welt, sondern als etwas, das im neuen Äon, im Himmelreich, erfüllt ist – und als ein versöhnen- des Element.“⁴⁴

Wenn das Gesagte stimmt, bedeutet die idealistische Umkehrung eine schwerwiegende Entstellung. Ist es übrigens rein zufällig, daß diese idealistische Interpretation von griechischen Philosophen entwickelt wurde, die in einer Aristokratie der Untätigkeit lebten, in der manuelle Arbeit nur von Sklaven geleistet wurde? Den Folgen einer solchen Umkehrung für das Verständnis von Sünde, Buße, dem Verhältnis des Glaubens zum Gehorsam und vielen anderen theologischen Grundthemen nachzugehen, nimmt den Charakter einer gewichtigen theologischen Aufgabe an, die dringende Aufmerksamkeit verlangt. Ein Christentum, das die vermittelnde Funktion der Arbeit und der Welt als Kernbestandteil des Glaubens aufgegeben hat und später nur in sekundärer, abgeleiteter Weise einführt, muß notwendig sowohl das Evangelium als auch die authentische menschliche Erfahrung verfälschen. Es kann nur dazu führen, daß die Versöhnung zu einer Parodie erniedrigt wird, die im Bereich der Ideen, das heißt der Lehre, oder der Subjektivität, das heißt der Intention und des Gefühls, nicht aber in der realen Welt der Schöpfung existiert – wahrhaftig Opium für das Volk!

Zugleich muß man sagen, daß durch die marxistische Richtungstellung der idealistischen Umkehrung den Christen zwar die Möglichkeit zur Wiederentdeckung des biblischen Menschenbildes gegeben wurde, daß wir uns aber auch genötigt sehen, darüber hinauszugehen. Der Marxismus hat den Entfremdungscharakter der Arbeit in unserer kapitalistischen Gesellschaft verstanden, in der der Mensch seiner Arbeit entfremdet wird. Die Arbeit wird objektiviert als etwas, das ihm fremd ist und gegen Entlohnung käuflich wird. Eine verblüffende Ähnlichkeit besteht zwischen dieser Auffassung und der Paulinischen Ablehnung der „Werke des Gesetzes“, in denen menschliches Handeln ebenfalls als etwas „in sich selbst Wertvolles“ objektiviert

wird, getrennt vom Täter und dem Nächsten, als ein „Werk“, das zur Handelsware wird, um „Rechtfertigung“ zu erkaufen. Das Werk des Glaubens dagegen wird niemals objektiviert – es ist der Glaubende selbst, dessen Glaube durch die Liebe tätig ist. Von daher kann der Christ den marxistischen Protest gegen den kapitalistischen Teufelskreis von Arbeit–Ware–Lohn verstehen und sich ihm ganz anschließen. Aber von der Rechtfertigung allein durch Glauben ausgehend wird er fragen müssen, ob die Wurzeln der Entfremdung nicht tiefer liegen als in den Verzerrungen der kapitalistischen Gesellschaft, vielleicht in der geheimnisvollen Urentfremdung, in der Verneinung des Menschseins durch den Menschen, das heißt seinem Versuch, außerhalb der Relation von Verrauen und Tun Erkenntnis zu finden, den wir Sünde nennen. Diese Frage kann allerdings nur gestellt werden im Kontext freiwilligen Dienens (einer *leitourgia*, einer *abdoda*, in der Dienen, Arbeit und Gottesdienst zusammenfallen), als ein Werk, das „aus Glauben“ getan wird, außerhalb der Sphäre von Verdienst und Belohnung, in der Vorwegnahme der Sphäre der schöpferischen Liebe, die mit der Gotesherrschaft identisch ist.

Wenn die biblische Sicht des Menschseins, das sich in Arbeit verwicklicht, zurückgewonnen wird und wir uns gleichzeitig der Verkehrung bewußt sind, die die Sünde in das Leben der Gesellschaft gebracht hat, bietet sich das Bestehen der Klassen und ihrer Konflikte als eine mögliche Hauptkategorie für unser Geschichtsverständnis an; eine mögliche, sage ich, denn wir müssen uns hier mit empirischer Beobachtung und ihrer Interpretation befassen und nicht mit einem philosophischen oder theologischen Axiom. „Klasse“ ist ein soziologischer Begriff und muß als solcher verifiziert werden. Nur dies haben wir auf den vorhergehenden Seiten zu umreißen versucht, daß nämlich das Bild vom Menschen als Arbeiter, das in der marxistischen Diskussion der Klasse entworfen ist, auch für eine biblische Anthropologie grundlegend ist.

Die Diskussion über den Klassenbegriff bringt noch einen anderen Faktor ins Gespräch, nämlich das biblische Verständnis der „Armen“. Darüber sind neuerdings zahlreiche Arbeiten erschienen, besonders in Verbindung mit der Betonung der „Kirche der Armen“ in römisch-katholischen Kreisen. Das Ergebnis biblischer Forschung zu diesem Thema hat Gustavo Gutiérrez treffend zusammengefaßt.⁴⁵ Der Begriff der Armut ist in der Bibel ambivalent. Einerseits bezeichnet er die Schwachen, die Notleidenden, die Unterdrückten, und damit eine „skandalöse Situation“, die behoben werden muß. Andererseits ist damit „Kindschaft“ im geistlichen Verständnis gemeint, Demut vor Gott, und somit eine, vielleicht sogar die grundlegende christliche Tugend. Wenn Armut die erstere Bedeutung hat, geht damit ein einstimmiger prophetischer Protest zusammen. „Für die Propheten“, folgert der holländi-

sche Gelehrte van der Ploëg, „war Armut niemals eine neutrale Angelegenheit. Wenn sie davon sprachen, geschah es im Protest gegen die Unterdrückung und Ungerechtigkeit der Reichen und Mächtigen.“ Armut ist nicht eine Laune des Geschicks oder eine Naturgegebenheit, sondern das Resultat von Habgier und Ungerechtigkeit bestimmter Menschen. Sie ist unerträglich, widerspricht sie doch dem eigentlichem Zweck von Gottes mächtigem Erlösungswerk, der Errettung seines Volkes von der Sklaverei in Ägypten. Armut berabrt den Menschen seiner menschlichen Bestimmung als Verwalter und Veränderer der Welt und steht daher im Widerspruch zum Schöpfungsauftrag. Und endlich sprengt Armut die menschliche Solidarität und zerstört in folgedessen Gemeinschaft unter den Menschen und mit Gott. Armut in diesem Sinn ist ein anstößiges Faktum, das beseitigt werden muß. Gott selbst hat sich für den Kampf gegen sie eingesetzt; er steht doch eindeutig und klar auf der Seite der Armen.

In anderem Zusammenhang verbindet sich der Begriff der Armut mit dem des gläubigen „Rests“, der nicht in den Abfall des auserwählten Gottesvolkes einwilligt. Diese Menschen erdulden Schmach, Verfolgung und Unterdrückung, aber setzen ihr Vertrauen auf Gottes Verheißung und warten auf die Offenbarung seiner Gerechtigkeit. Dies ist die Armut, auf die die erste Selbpreisung in der Fassung des Marthäusevangeliums hinweist. Zu fragen wäre nun, ob es einen Punkt gibt, in dem sich die beiden Bedeutungsvarianten des Begriffs der Armut treffen. Gutiérrez findet die Antwort bei Paulus: „Denn ihr kennt die Gnade unsres Herrn Jesus Christus: obwohl er reich war, wurde er doch arm um eurerwillen, damit ihr durch seine Armut reich werdet.“ (2. Kor. 8, 9). Christliche Armut, die Demut der Gläubigen vor Gott, verwirklicht sich in der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten. „Armut darf auf gar keinen Fall idealisiert werden, im Gegenteil, sie muß als das angenommen werden, was sie ist, ein Übel, gegen das man protestiert, und für dessen Beseitigung man kämpft“, schreibt Gutiérrez. „Christliche Armut“, sagt er weiter, „ist ein Ausdruck der Liebe, ist Solidarität mit den Armen und ein Protest gegen die Armut.“⁶⁶

Gibt es nun einen Übergang vom biblischen Verständnis der Armen zur marxistischen Auffassung der unterdrückten Klasse? Kann die Aufforderung der Christen zur Solidarität mit den Armen mit dem revolutionären Aufruf zum Klassenkampf gleichgesetzt werden? Anscheinend enthalten die Gleichsetzungen echte und vernünftige Einsichten, daneben aber auch einige gefährliche Mißverständnisse und Kurzschlüsse. Was das erste betrifft, so gibt es weder auf biblischer noch auf theologischer Basis eine ernsthaftere Möglichkeit, gegen den Satz von Karl Barth zu argumentieren: „... darum steht Gott innerhalb der Verhältnisse und des Geschehens in seinem Volk jederzeit

unbedingt und leidenschaftlich auf dieser und nur auf dieser Seite: immer gegen die Hohen, immer für die Niedrigen, immer gegen die, die ihr Recht schon haben, immer für die, denen es geraubt und entzogen ist.“⁶⁷

Die Mißverständnisse entstehen dadurch, daß die Notwendigkeit einer analytischen Vermittlung zwischen der marxistischen Kategorie der „Proletariat“ und der biblischen Kategorie der „Armen“ verkannt wird. Letztere, soweit sie sich auf die Unterdrückten und Entrechteten bezieht, ist eine vorwissenschaftliche, rein empirische Bezeichnung; die aus direkter Beobachtung der Situation von Unterdrückung und Ungerechtigkeit entsteht. Wenn Christen in Lateinamerika oder anderswo die harte und unbarmherzige Realität von Hunger, Arbeitslosigkeit, niedriger Lebenserwartung, Ausbeutung, Repression und Folter verurteilen, geschieht das – wie bei den Propheten des Alten Testaments – auf der Ebene empirischer Beobachtung sowie eines ethischen und ganz zu Recht auch religiösen Urteils. Das gleiche ist zweifellos, wenn auch in einer humanistischen Form, im Marxismus der Fall. Eine revolutionäre Theorie muß aber mindestens noch zwei Schritte weiter gehen. 1. Sie will eine rationale, nachprüfbar und klar verständliche Rechenschaft über Ursachen, Dynamik und Richtung des Vorgangs ablegen, und 2. bietet sie eine entsprechende rationale, kalkulierte, organisierte und verifizierbare Strategie zur Überwindung der gegenwärtigen Situation an.⁶⁸ Wir haben bereits bemerkt, daß die Theorie einer dauernden Prüfung und Korrektur unterliegen muß. Aber abgesehen von solchen Korrekturen gibt uns allein ihre Existenz theologische Fragen auf, denen wir nicht ausweichen dürfen, wenn wir über bloßen guten Willen und Belanglosigkeit hinauskommen wollen. Eine theologische Frage, die in dieser Hinsicht unsere Aufmerksamkeit verlangt, ist die Frage nach der wirksamen Liebe. Zweierlei muß hier kurz erwähnt werden – erstens, daß das Gebot der Liebe offensichtlich im Zusammenhang mit Jesu Verkündigung des Gottesreiches gelesen werden muß. Es kann deshalb nicht auf eine nur zwischenmenschliche Relation reduziert werden, sondern muß zum eschatologischen und kosmischen Horizont des Reichs in Beziehung gesetzt werden. Das bedeutet, daß Liebe untrennbar mit Hoffnung und Gerechtigkeit verflochten ist. Der zweite Gesichtspunkt ist der folgende: Liebe erschöpft sich nicht in bloßen Absichtserklärungen und Demonstrationen, sondern wendet sich dem Mitmenschen zu und will wirksam sein. Sie gibt sich nicht damit zufrieden, sichtbar zum Ausdruck zu kommen, sondern möchte etwas erreichen. Der französische Theologe Ricoeur hat es prägnant folgendermaßen ausgedrückt:

„Wenn Liebe eine Kategorie des Gottesreiches ist und als solche eine eschatologische Dimension erhält, ist sie mit Gerechtigkeit identisch. Es zeugt von wenig oder gar keinem Verständnis von Liebe, wenn wir Mildtätigkeit zum Gegenstück, zur Er-

gänzung oder zum Ersatz von Gerechtigkeit machen. Liebe geht in Gerechtigkeit auf, sie ist ihre Seele, ihr Impuls, ihre innere Motivation. Sie verleiht der Gerechtigkeit Weiblichkeit und damit den absoluten Wert, von dem sie Zeugnis gibt. . . Gerechtigkeit ihrerseits ist die wirksame, institutionelle und soziale Verwirklichung der Liebe.¹⁰⁹

Eine zweite theologische Frage bedarf ebenfalls der Klärung. Was streht hinter dem allgemein gebräuchlichen Begriff von Frieden und dem Problem der Gewalt? Trotz des Risikos allzu großer Vereinfachung möchte ich die beiden theologischen Perspektiven skizzieren, die meiner Meinung nach in der gegenwärtigen Diskussion dieser Fragen zum Ausdruck kommen. Die eine beruht auf dem Grundsatz der sinnvollen Struktur des Universums, das heißt auf der Überzeugung, daß die Welt von einer allgemeingültigen Ordnung durchdrungen ist. Himmel und Erde, Natur und Gesellschaft, sirtliches und geistiges Leben suchen das Gleichgewicht, das ihrem rationalen Ort entspricht, und die Erhaltung dieser Ordnung ist der höchste Wert. Was immer sie zerstört, erscheint als „Vergewaltigung der Vernunft“. Dieses Konzept entwickelt sich in seiner krasssten Form zu einer ideologischen Nebelwand – um Ricoeurs Ausdruck zu gebrauchen – hinter der man die Ungerechtigkeit des status quo verbirgt, indem man ihn mit der sinnvollen kosmischen Ordnung gleichsetzt. In diesem Kontext wird auch Gewalt verstanden: was immer störend auf die Ordnung einwirkt, ist irrational und böse, und ihm muß durch sinnvolle Anwendung von Zwang begegnet werden. Obwohl diese Logik zweifellos mit Fragwürdigkeiten belastet ist, blüht und gedeiht sie in der scheinbar christlichen konservativen Rhetorik. Gottes Wille stimmt mit der Weltordnung überein, die wiederum übereinstimmt mit den gegenwärtigen Verhältnissen, welche von „den Gewalttätigen“ bedroht werden. Dieser Drohung zu widerstehen heißt Gott gehorchen.

Es ist hier nicht der Ort, sich mit einer detaillierten Analyse dieser theologischen Sicht der Dinge auseinanderzusetzen. Man könnte etwas vorsichtiger formulieren und dadurch eine direkte Identifikation der vernünftigen Ordnung der Dinge mit der jetzt existierenden vermeiden und statt dessen eine normative Ordnung postulieren, wie zum Beispiel den Begriff des Naturrechts in seinen verschiedenen alten und neueren Gestalten. Dies könnte sogar eine gewisse „subversive Gewalt“ rechtfertigen. Trotzdem bleibt die Frage nach der historischen Quelle von Begriff und Inhalt eines solchen Naturrechts. Den Begriff kann man, wie mir scheint, bis zur philosophischen Rationalisierung einer Mythologie des „Kosmos“ zurückverfolgen, die wiederum eine Stausche und in Klassen geschichtere Gesellschaft sakralisiert. Zum Inhalt des Naturrechts wurde oft bemerkt, es wiederhole eine Kombination geschichtlicher Bedingungen, sei es der Vergangenheit, sei es der Gegenwart. Die unlegbare geschichtliche Tatsache, daß diese theologische

Perspektive das Christentum zu einer Zeit zu beherrschen begann, als es zur religiösen Stützung und Sanktionierung des Imperialismus dienen mußte, wirft an sich schon ein bezeichnendes Licht auf die Situation.

Die andere Perspektive begreift den Menschen als einen Entwurf der Befreiung, der sters im Kampf gegen die Objektivierung in Erscheinung tritt, wie sie in Natur, Geschichte, Gesellschaft und Religion zu finden ist. Der Mensch selbst ist ein Schöpfer, und Schöpfung bedeutet in gewisser Weise immer, den Dingen, wie sie sind, Gewalt anzutun. Sie ist Behauptung des Neuen gegenüber „dem, was ist“, ein Durchbruch, der sich nur durch die Zerstörung der existierenden Integrationssysteme Raum schaffen kann. Gewalt spielt in diesem System eine schöpferische Rolle als „Geburtshelferin“, obwohl ich nicht glaube, daß der berühmte Satz von Marx in dieser Perspektive erschöpfend interpretiert wäre. Diese Konzeption kann auch bis zum Extrem eskalieren, wenn sie die Gewalt zum höchsten Prinzip der Schöpfung erhebt und ihr einen Eigenwert gibt, da sie im wahrsten Sinn des Wortes die Zerstörung aller Objektivierungen bedeutet. Nur durch die Destruktion alles dessen, was den Menschen einengt – Natur, soziale Ordnung, ethnische und religiöse Normen – kann er seine Freiheit finden, das heißt sein Menschsein. Aber auch ohne so extreme Formulierungen ist es möglich, die Geschichte als eine Dialektik zu verstehen, wobei die Negation, aus der Neues entstehen kann, immer ein bestimmtes Maß von Gewalt impliziert.

Als theologische Positionen finden beide Perspektiven in der biblischen und kirchlichen Tradition ihre Unterstüzung. Sie werden oft mit der priestlichen und der prophetischen Richtung gleichgesetzt, und beide Strömungen können unschwer in der Geschichte der christlichen Theologie gefunden werden. Sie haben Anlaß dazu gegeben, den Frieden auf zweierlei Weise zu verstehen, auf die wir in diesem Zusammenhang kurz eingehen müssen. Im ersten Fall setzt man Frieden mit Ordnung, Konfliktlosigkeit und harmonischer Integration gleich – fast könnte man von einem „ökologischen Gleichgewicht in Natur und Gesellschaft“ sprechen. Der deutsche Theologe Hans P. Schmidt¹⁰ findet die Quelle dafür im babylonischen Mythos der Gesellschaft als eines lebenden Organismus und ist der Ansicht, daß dies auch in der biblischen Weisheitsüberlieferung zum Ausdruck kommt. Dies Verständnis beherrscht die griechisch-römische Konzeption von Frieden und hat die theologische Tradition seit Augustin geprägt. Das andere Friedensverständnis ist typisch bei den Propheten ausgeprägt, herrscht aber meiner Meinung nach in der ganzen Bibel vor: Frieden als dynamischer Prozeß, durch den inmitten der Spannungen der Geschichte Gerechtigkeit hergestellt wird. Die lateinamerikanische Konferenz katholischer Bischöfe in Medellin 1968¹¹ hat diese Auffassung treffend zusammengefaßt, indem sie

Frieden als eine Tat der Gerechtigkeit, als eine immer erneute Aufgabe und als Frucht tätiger Liebe bezeichnet hat. Es liegt auf der Hand, daß die Möglichkeit des Konflikts von diesen beiden Konzeptionen aus unterschiedlich gesehen wird. Für die erste ist sie in sich selbst etwas Negatives, ein Bruch der Harmonie; für die zweite könnte sie eine ganz positive Manifestation der Lage sein, die nach mehr Veränderung verlangt. Zwar wird Gewalt in dem spezifischen Sinn von physischem Zwang oder Zerstörung von beiden Anschauungen akzeptiert oder verworfen; doch unterliegen Annahme und Verwerfung unterschiedlicher Beurteilung. Im ersten Fall wird sie in Kategorien der Ordnung gewertet, im zweiten in den Kategorien des Kampfes für Gerechtigkeit.

Die neuere Diskussion scheint sich um diese zwei theologischen Traditionen zu polarisieren. Zwar vertreten beide wichtige Positionen christlichen Denkens. Trotzdem scheint mir jede auf ihre Weise verzerrt und korrekturbedürftig zu sein. Indem Ordnung und Rationalität auf der einen Seite oder Freiheit und Konflikt auf der anderen zum grundlegenden Ausgangspunkt theologischer Reflexion gemacht werden, wird nach meiner Meinung beide Male der biblische Ausgangspunkt verfehlt, der niemals eine abstrakte Idee oder ein abstraktes Prinzip ist, sondern stets eine konkrete Situation. Die Bibel versteht den Menschen und die Gesellschaft nicht als eine Funktion von Vernunft oder Freiheit, sondern in konkreten geschichtlichen Beziehungen zwischen dem Menschen, den Dingen und Gott. Auch dann, wenn wir versuchen, die biblischen Grundbegriffe Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue, Wahrheit, Frieden zu verstehen, werden wir immer wieder zurückverwiesen auf konkrete Geschichten, Gesetze, Aufforderungen und Gebote. Definiert werden diese Begriffe als angekündigte Handlung oder Anweisung Gottes in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Gewiß bedeutet dies nicht, daß man es mit leeren Worten zu tun hätte, die bestimmte zufällige und heterogene Geschehnisse bezeichneten, wohl aber ist gemeint, daß stitliche Kriterien nicht zeitlos definiert werden können, sondern nur in Beziehung auf konkrete Existenzbedingungen von Menschen an ihrem jeweiligen historischen Ort. Zusammengefaßt verkörpern diese Faktoren eine bestimmte Ausrichtung, nämlich die des Reiches Gottes, und im Verhältnis dazu kann man von adaequatem oder inadaequatem Handeln sprechen; keinesfalls aber läßt sich diese Auslegung in ein universales Prinzip umsetzen, sei es das der Vernunft, der Ordnung, der Freiheit oder des Konflikts.

Vor diesem Hintergrund erscheint Gewalt in der Bibel nicht als eine allgemeine menschliche Verhaltensweise, die zu akzeptieren oder abzulehnen wäre, sondern als ein Bestandteil göttlichen Zuspruchs und Anspruchs, als konkretes Handeln, das ausführt oder verniedert werden muß im Hinblick

auf ein Ergebnis, eine Beziehung oder auf eine Zielvorstellung, die durch jeden Zuspruch und Anspruch markiert sind. So kann es dazu kommen, daß das Gesetz gewisse Formen der Gewalt an Menschen und Dingen verbietet, aber andere autorisiert oder sogar gebietet. Kriege werden befohlen, sogar gegen Israel, und Kriege werden untersagt – sogar für Israel. Versucht man einen Zusammenhang in diesen Hinweisen zu finden, so ließe er sich fürs erste so formulieren: Die Aufforderung, Konflikt und Gewalt zu vollziehen oder darauf zu verzichten, soll den Freiraum schaffen, in dem Menschen – konkret verstanden zum Beispiel als Fremde, Witwen und Waisen, Arme, Familie – auf Erden das sein und tun können, was zu ihrem eigentlichen Menschsein gehört. Im allgemeinen gilt wohl, daß Konflikt und Gewalt als Mittel zum Ausbrechen aus bestimmten Situationen dienen, zum Beispiel Sklaverei, Rache, Willkür, Unterdrückung, Schutzlosigkeit, Anmaßung; die einen einzelnen Menschen, eine Gruppe oder ein Volk unfähig machen, verantwortliche „Partner des Bundesschlusses“ zu sein und als solche zu handeln gegenüber den anderen, den Dingen und gegenüber Gott. Wenn das stimmt, kann es kaum überraschen, daß ganz allgemein gesagt, Frieden besser ist als Feindseligkeit, Großzügigkeit besser als Rachsucht, Erhaltung besser als Zerstörung und Vertrauen und Harmonie besser als Drohung und Furcht. Hier hat der Gedanke einer sinnvollen Ordnung seinen rechten Platz in der christlichen Reflexion. Aber angesichts der Bedingungen, unter denen sich nach der Bibel menschliches Leben entwickelt, überrascht es ebenso wenig, daß Gottes Anspruch und Zuspruch fast immer einer Aufforderung zur Schaffung einer neuen Situation gleichkommt, zur Umgestaltung und Korrektur des status quo. Hier liegt zu Recht der Hauptton, wenn man auf Befreiung insistiert. Gleichwohl sind Befreiung und Ordnung, Konflikt und Ausgleich nicht begriffliche Schlüssel zu einer Geschichtsphilosophie, sondern heuristische Anhaltspunkte für eine Reflexion über Gottes Wort in einer bestimmten historischen Situation. Auch sind sie keine symmetrischen Faktoren. Die biblische Perspektive, deren Mitte die Person und das Wirken Jesu Christi bilden, läßt stets Ordnung, Rationalität und Bewahrung dynamischer Umgestaltung eingeschlossen sein, nicht aber umgekehrt.

Wenn wir versuchen, die zwei auf den letzten Seiten entwickelten theologischen Themen – wirksame Liebe und die Bedingungen von Frieden und Konflikt – zusammenzubringen, um zu unserem besonderen Problem des Klassenkampfes zurückzukommen, zeigt sich, daß diese Frage nicht abstrakt behandelt werden kann, sondern nur in Beziehung zu Gottes Zuspruch und Anspruch in Jesus Christus, die auf einen neuen Menschen und eine neue Menschheit zielen, welche in der Geschichte bezeugt und zugleich antizipiert werden müssen. Zu der damit berührten Beziehung von eschatologischer

Erwartung und geschichtlicher Verwirklichung werden wir im nächsten Kapitel zurückkehren. Jetzt bleibt im Licht der theologischen Interpretation noch einiges zum konkreteren Problem des Christen im Klassenkampf zu sagen.

Klassenkampf ist eine Tatsache. Dies hat nicht erst Marx entdeckt. Schon Calvin beschreibt mit scharfsinnigem Realismus die Bereiche der Wirtschaft und Gesellschaft unter der Herrschaft der Sünde als ein Schlachtfeld, auf dem Gier und Selbstsucht eine ursprünglich gerechte Gesellschaft zerstört und dafür Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Unordnung eingeführt haben.¹² Wenn ein bestimmter Sachverhalt in die christliche Reflexion eingebracht wird, kann man sich nicht damit begnügen, ihn zu registrieren. Vielmehr muß er in seiner Auswirkung und Bedeutung verstanden und theologisch beurteilt werden. An diesem Punkt ist meiner Meinung nach die marxistische Analyse unentbehrlich. Im Kontext von Praxis und Theorie bedarf sie der Korrektur und Verfeinerung; ist aber bis jetzt das beste Mittel zum Verständnis jenes Sachverhalts. Sie lehrt uns, den Klassenkampf nicht als allgemeine Folge der Sünde oder als bedauernswerten Zufall zu sehen, sondern, wie Calvin selbst es sah, als einen Kampf, der von Habgier und Machtstreben hervorgerufen wird. Genauer gesagt handelt es sich in unserer westlichen kapitalistischen Gesellschaft um die Bemühung der herrschenden Klasse, das bestehende Wirtschaftssystem zu konservieren und es auch über den Zeitpunkt hinaus zu erhalten, da es die Grundbedürfnisse der gesamten Menschheit befriedigen sowie die Produktivkräfte und technischen Errungenschaften des Menschen so organisieren könnte, daß alle Menschen ihre schöpferischen Möglichkeiten zu realisieren vermöchten. Klassenkampf schließlich ist das Bemühen der Unterdrückten, zu einer neuen wirtschaftlichen und sozialen Organisationsform vorzustoßen, in der die Arbeit auf das Bedürfnis und die schöpferische Kraft, nicht aber auf Profit bezogen ist. Es ist ein Machtkampf zur Veränderung der Gesellschaft und dabei weniger ein Ventil für Resentiments oder ein Mittel der Rache – wenn auch beides mitwirkt – sondern ein Weg zu einer neuen und gerechteren Situation. Wenn der Klassenkampf, der eigentlich durch die kapitalistische Organisation von Arbeit und Produktion ausgelöst wird, von der Arbeiterklasse bewußt angenommen und gezielt zu ihrer Befreiung eingesetzt wird, dann wird er ein politischer Akt. Nur als solcher ist er theologisch zu bewerten.

Wenn nun Klassenkampf ein solcher Sachverhalt ist, wenn wir seine Dynamik im großen und ganzen richtig skizziert haben, dann muß eine Liebe, die im Sinn des Reiches Gottes wirksam werden soll, partiisch sein. Wie kommt es dann aber, daß christliche Ethik und kirchliche Verlautbarungen gerade in diesem Punkt so oft versagen? Wie kommt es, daß sie sich so hart-

näckig weigern, dieser Wirklichkeit gerecht zu werden und sie statt dessen ignorieren, indem sie Pläne und Entwürfe anbieten, die eine in Wirklichkeit gar nicht vorhandene Harmonie und Übereinstimmung der Interessen und Ziele voraussetzen? Wie kommt es, daß kirchliche Erklärungen zwar die unerträgliche Ungerechtigkeit der Lage erkennen und sogar die dafür verantwortlichen Wirtschafts- und Sozialstrukturen namhaft machen und dann doch an die Nutznießer der Situation appellieren, den Kampf der Unterdrückten aber verdämmen? Wie kommt es, daß sie nicht zu sehen vermögen, daß das – vielleicht unfreiwillige – Endergebnis eines solchen Mangels an Realitätsbewußtsein und solcher gut gemeinten Ratschläge faktisch eine Anerkennung und somit eine Verstärkung eben jener Strukturen und Mächte ist, die als oppressiv und ungerecht erkannt sind, also eine Schwächung des Kampfes, durch den allein in der *Geschichte* eine Veränderung herbeigeführt werden könnte? Woher rührt die merkwürdige Blindheit gegenüber der eigentlich unverkennbaren Lehre der Geschichte, daß keine irgendwie bedeutende Gruppe von Menschen, kein Imperium oder keine Klasse jemals auf ihre Macht verzichtet hat, daß vielmehr Veränderungen nur dann stattgefunden haben, wenn sie durch Druck von unten oder von außen erzwungen wurden? Es ist schlechterdings unmöglich, die Arbeiterklasse und die abhängigen Nationen sinnvoll anzureden, solange die Tatsachen, die jenem Widerspruch zugrunde liegen, nicht aufgedeckt und überwunden sind.

Paul Riceour hat in diesem Zusammenhang von einer „ideologischen Tarnung“¹³ gesprochen, die er als „die Ideologie des Ausgleichs um jeden Preis“ kennzeichnet. Sie beruht angeblich auf dem christlichen Glauben und macht jeglicher Konfrontation einen positiven Wert streitig. Wir haben bereits die theologischen Wurzeln dieser Ideologie kennengelernt, nämlich die Sakralisierung der Ordnung und folglich die Ablehnung aller Bedrohung oder Gefährdung des bestehenden Gleichgewichts, so fragwürdig oder unbefriedigend dies auch sein mag – als einer dämonischen Einnischung. Kaum etwas ist heute nötiger und dringender als die Entlarvung und Beseitigung dieser ideologischen Tarnung. Es muß klar aufgezeigt werden, daß dieser Gedanke des Ausgleichs nichts zu tun hat mit der biblischen Versöhnung oder mit der „Wiederherstellung aller Dinge in Christus“. Versöhnung bedeutet in der Bibel nicht, daß der Widerspruch ignoriert oder wegerklärt, sondern daß er effektiv beseitigt wird. Juden und Heiden werden nicht dazu aufgefordert, das, was sie trennt, herunterzuspielen oder zu umgehen, sondern dessen gewahr zu werden, daß der Widerspruch zwischen ihnen objektiv durch den Kampf und das Opfer Jesu aufgehoben ist. Die Unterschiede zwischen Mann und Frau, Sklave und Herr, Grieche und Jude sind nicht in der neuen Gemeinschaft ausgeglichen, sondern überwunden durch Buße und Umkehr und

durch die Schaffung eines neuen Menschen. Der „neue Äon“ existiert nicht friedlich mit dem „alten Äon“, sondern liegt mit ihm in einem tödlichen Kampf. Versöhnung geschieht nicht durch irgend einen Kompromiß zwischen dem Neuen und dem Alten, sondern durch Überwindung des alten und den Sieg des neuen Äons. Die ideologische Aneignung der christlichen Versöhnungslehre durch das liberalistisch-kapitalistische System zur Vertuschung der brutalen Tatsache von Klasse, imperialistischer Ausbeutung und Konflikt ist eine, wenn nicht *die* große Häresie unserer Zeit. Die Erklärung für ihre so gut wie unbestrittene Vormachtstellung ist zweifellos darin zu finden, daß kirchliche und theologische Strukturen in die Klasse der Unterdrückter eingeführt, die Unterdrückten aber konsequent als Träger kirchlicher Führungsämter und theologischer Reflexion ausgeschlossen wurden und darin, daß das System sich Gesinnung und Interessen der Kirchen unterworfen hat. Es ist bemerkenswert, daß diese Ideologie nun herausgefordert wird, da sich eine „Kirche der Unterdrückten“ formiert hat und Gehör zu finden beginnt.

Indessen bedürfen die Zitate zu Beginn des Kapitels noch einer Antwort. Sind nicht nach allem, was gesagt wurde, Kampf und im besonderen Gewalt unvereinbar mit Christi klarem Vorbild und Gebot zu allumfassender Liebe und Gewaltlosigkeit? Wir dürfen diese Frage nicht leicht nehmen, können aber ebenso wenig ihre ideologische Manipulation dulden. Sie liefert vielmehr einen sehr wichtigen Anstoß für eine Überprüfung des Christus-Bildes. Zunächst sei darauf hingewiesen, daß die Evangelien keine Interpretation der Liebe Jesu zu allen Menschen zulassen, die als alles-verstehende Kompromißbereitschaft, Paktieren mit dem Bösen oder auch nur als unbeschwerter Gütmütigkeit zu verstehen ist. Liebe er nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, die er ebenso heftig wie konsequent kritisierte und verurteilte? Liebe er nicht Herodes, von dem er mit Geringschätzung als vom „Fuchs“ sprach? Lesen wir nicht von seiner Liebe zum reichen Jüngling, den er fortschickte, nachdem er von ihm absoluten Verzicht auf den Reichtum gefordert hatte, an dem sein Herz hing? Beispiele dieser Art gibt es mehr als genug. Entweder hat Jesus eine ansehnliche Zahl oder, noch wichtiger, ganze Gruppen von Menschen von seiner Liebe ausgeschlossen, oder Liebe muß in der Weise interpretiert werden, daß auch Verurteilung, Kritik, Widerstand und Ablehnung in ihr Raum haben. Ich meine, daß nach dem biblischen Zeugnis und in Verbindung mit dem Gottesreich die Liebe so zu verstehen ist. Dafür gibt Giulio Girardi eine gute Zusammenfassung:

„Zweifellos gebietet uns das Evangelium, den Feind zu lieben, aber es wird nicht gesagt, daß wir keine Feinde haben oder nicht mit ihnen kämpfen sollten. Dies könnte gar nicht gesagt werden, denn wenn wir sie nicht konkret hätten, könnten wir sie auch

nicht lieben. Durch die Aufforderung, nicht unparteiisch zu sein, zwingt uns das Evangelium, uns Gegner zu verschaffen und uns mit ihnen auseinanderzusetzen. . . . Der Christ soll jeden Menschen lieben, jedoch nicht jeden auf die gleiche Weise. Wir lieben den Unterdrückten, indem wir ihn verteidigen und befreien; den Unterdrückten, indem wir ihn anklagen und bekämpfen. Liebe zwingt uns zum Kampf um die Befreiung all derer, die in einer Situation objektiver Sünde leben. Die Befreiung der Reichen und die Befreiung der Armen wird gleichzeitig verwirklicht. Paradoxerweise kommt es dazu, daß der Klassenkampf der Universalität der Liebe nicht nur nicht widerspricht, sondern geradezu von ihr gefordert wird.“¹⁴

Häufig wird uns in diesem Zusammenhang vorgehalten, daß Jesus sich nicht mit dem Kampf der Zeloten seiner Zeit für die Befreiung seines Landes identifizierte. Was die Evangelien dazu sagen, ist bekanntlich Gegenstand einer komplexen und lebhaften Experten-Diskussion. Ohne Vorgriff auf das Ergebnis der Debatte muß doch eines festgestellt werden: Wenn Jesus, aus welchem Grund auch immer, sich nicht zu den Zeloten hielt (und darüber besteht wohl kein Zweifel), scheint er doch nicht die geringste Unklarheit darüber gelassen zu haben, ob er auf der Seite der Armen und Unterdrückten stand oder bei den religiösen und politischen Machtstrukturen seiner Zeit. Im entscheidenden Augenblick wurde er als subversiv abgeurteilt und hingerichtet. Wenn ein Christ Jesus nachfolgen und seine Entscheidung für Gewaltlosigkeit glaubwürdig machen will, muß das in solcher Klarheit geschehen, daß man ihn eindeutig der Subversion der oppressiven Ordnung überführen wird. In vielen Fällen angeblich *christlicher* Gewaltablehnung wäre dies freilich zu bezweifeln. Darauf hinzuweisen, daß die Verurteilung Jesu nur ein „Fehlurteil“ gewesen sei, wäre eine sehr oberflächliche Auslegung¹⁵. Die Aburteilung Jesu als Umstürzler war kein falsches Urteil, sondern zeugte vom falschen Verständnis eines tatsächlichen Sachverhalts. Vom Standpunkt der Machtstruktur aus gesehen war er völlig zu Recht angeklagt, sich gegen die etablierte religiöse und politische Autorität auf die Seite der Unterdrückten gestellt zu haben. Zu Unrecht dagegen wurde er beschuldigt, sich eine religiös-politische Führerrolle in einer bewaffneten Verschwörung angemahnt zu haben. Wenn wir nicht beide Tatsachen mit größtem Ernst zur Kenntnis nehmen, besteht die Gefahr, daß wir den Tod Christi seiner historischen Bedeutung entkleiden.

Bestehen bleibt jedoch die Tatsache, daß Jesus die Rolle eines messianischen Führers in einer bewaffneten Revolte ablehnte und statt dessen den Weg des Kreuzes wählte. Dies geschah nicht zufällig, sondern wurzelt tief in seinem Selbstverständnis als leidender Gottesknecht. Überdies weist er seine Gemeinde auf den gleichen Weg. Sie ist dazu aufgerufen, auf Selbstverteidigung und Kampf um die Macht zu verzichten und sich zusammen mit den Unterdrückten und im Namen aller als Zeichen von Gottes kommendem

neuen Zeitalter der Freiheit und Gerechtigkeit darzubieten. Was heißt das nun? Der Schlüssel ist in Jesu Versuchungen zu finden, mit denen nach Matthäus und Lukas sein Werk beginnt und bei denen die politische Frage deutlich im Vordergrund steht. Was er dort ablehnte, war nicht die Sphäre der Politik als solche, sondern die Deutung der Messias-Rolle in den Kategorien politischer Macht. Gottes Gesalbter ist nicht gesandt, menschlichen politischen Kampf auf die Ebene göttlicher Allmacht zu transponieren, sondern sich mit der Ohnmacht der Unterdrückten zu identifizieren. Machtverzicht bedeutet für ihn Verzicht darauf, mit göttlicher Macht menschliche Angelegenheiten zu regeln. („Wer hat mich denn zum Richter oder Schlichter über euch gesetzt?“, Lk. 12,14). Nur durch die Selbshingabe am Kreuz konnte er die totale Vermenschlichung der göttlichen Teilhabe an der Befreiung des Menschen bezeugen. Auf diese Weise markierte er den Abstrand zwischen dem alten und dem neuen Bund. Die Unterscheidung liegt nicht in einer Privatisierung oder Spiritualisierung der Religion sondern in einer Säkularisierung der Politik. Durch seine Menschwerdung in Jesus Christus macht Gott für den Menschen den Raum frei, den er braucht, um seine Angelegenheiten selbst wahrzunehmen, seine Geschichte selbst zu schaffen. Gott will nicht von einem bestimmten irdischen Standort oder geschichtlichen Zeitpunkt aus durch göttliche Macht auf den Kampf der Menschen einwirken. Seine Art in der Menschheitsgeschichte präsent zu sein, ist Verkündigung des Gottesreiches und eine Einladung.

Meiner Ansicht nach bedeutet das für die christliche Gemeinde zweierlei: Erstens gibt es weder einen heiligen Krieg noch so etwas wie einen spezifisch *christlichen* Kampf. Christen übernehmen ihren Anteil an den Kämpfen der Menschheit, indem sie sich mit den Unterdrückten identifizieren. Aber sie besitzen keine besondere göttliche oder religiöse Kraft, die sie beistuern könnten. Für Kreuzzüge oder heilige Kriege ist kein Raum. Zweitens bedeutet es einen Aufruf an die Christen, für diesen Kampf die gleichen rationalen Mittel zu gebrauchen, wie sie allen Menschen zur Verfügung stehen. Keine kurzschlüssige Analyse, Ideologie, Strategie oder Taktiken sind gefragt. Es gibt keinen göttlichen Ersatz für den schmerzlichen und langen Geschichtsprozess. Diese Binsenwahrheit muß erwähnt werden; denn Christen haben oft fälschlicherweise rein menschliche Analyse, Strategie und Taktiken – meistens die ihrer Klasse oder Nation – als spezifisch *christlichen* Weg bezeichnet und sich einer Prüfung im Kontext von Geschichte und Vernunft widersetzt. So liegen die Dinge zweifellos da, wo, wie oben erwähnt, Ausgleich, Entwicklung und Reformideologie der Revolution und dem Klassenkampf entgegen gesetzt worden sind.

In einer Geschichte des chilenischen Schriftstellers Andrés Sabella bitter die Jungfrau Maria, die unter der Ungerechtigkeit und dem Elend auf der Erde leidet, ihren Sohn um ein Wunder. Er antwortet: „Mutter, der Himmel wird so lange rot sein, bis die Menschen endlich nur Menschen sein werden, ohne Arme und Reiche. Dagegen können wir nichts machen. Trotzdem wollen wir denen, die dafür kämpfen, die Hilfe von Blitz und Feuer geben . . .“¹⁶ Weniger poetisch drückt es der in Argentinien arbeitende holländische Theologe Lambert Schuurman aus:

„Wir können diese Verantwortung (nämlich des Planens für die Welt) nicht jemand anderem überlassen, da wir den Menschen als Partner und Mitarbeiter Gottes ernst nehmen. Ich bin von der Notwendigkeit überzeugt, daß der Mensch arbeiten und Geschichte machen muß und keine Zeit damit verlieren soll, die Wirklichkeit teilweise oder völlig zu sakralisieren. . . An diesem Punkt kann es keine Kontroverse mit den Marxisten geben. Die Welt und unsere Zukunft sind unsere Angelegenheit, die wir nicht an irgend jemand anderen delegieren können. . . Wir haben schon gesagt . . . daß es in gar keiner Weise erlaubt ist, in diesem Zusammenhang von der Abwesenheit Gottes zu sprechen. Er *will* auf diese Weise absendend sein, um seinem Partner den Raum zu gewähren, den dieser zum Vollbringen seiner Arbeit braucht.“¹⁷

Nun müssen wir kurz noch einmal auf die Frage nach der Gewaltanwendung im Dienst der Revolution zurückkommen. In ihrer Polemik gegen den utopischen Sozialismus von Männern wie Proudhon oder Dühring behaupten Marx und Engels, daß wegen der Produktionsverhältnisse im kapitalistischen System die Gewalt unvermeidbar sei; denn ohne revolutionäre Gewalt gebe es keine Möglichkeit, das System zu stürzen. „Gewalt ist die Hebamme aller alten Gesellschaften, die mit neuen schwanger gehen“, heißt es im *Kommunistischen Manifest*. Lenin erweitert diese Auslegung: „Die Ersetzung des Staates der Bourgeoisie durch den des Proletariats ist ohne gewalttätige Revolution unmöglich“¹⁸. Diese Gewalt ist ein Hilfsmittel – sie schafft die Bedingungen, die Gewalt beseitigen werden. Der Staat ist nach marxistischer Ansicht „organisierte Gewalt“. Folglich werden nur die Aufhebung des Staates, wie sie sich im Sozialismus abzeichnet und die klassenlose Gesellschaft, die das Endergebnis sein wird, „die Zerstörung . . . aller organisierten und systemgebundenen Gewalt, aller Gewalt gegen Menschen im allgemeinen . . .“ herbeiführen, wobei die Aufhebung des Staates keineswegs die Beseitigung jeglicher Organisation und Verwaltung bedeutet (Lenin)¹⁹. Die Notwendigkeit gewaltsamer Revolution ist für den Marxismus weder ein Prinzip noch ein Dogma; vielmehr eine aus Geschichte und revolutionärer Praxis abgeleitete Hypothese. Als solche ist sie Korrekturen zugänglich, nicht lediglich auf theoretischer oder ethischer Basis, sondern ausschließlich durch die geschichtliche Verwirklichung eines wahren Übergangs zum So-

zialismus mit gewaltlosen Mitteln. In einigen lateinamerikanischen Ländern, wie zum Beispiel Chile, Peru, vielleicht auch Argentinien, hat man das versucht, aber es ist noch zu früh, klare Konsequenzen nach der einen oder anderen Richtung aus diesen Erfahrungen abzuleiten. Ein grundlegender Wandel ist noch nicht eingetreten, und die brutalen Tatsachen des Militärputsches in Chile, 1973, bedeuten einen wirksamen Dämpfer für jeglichen Optimismus.

In konkreter, ja pragmatischer Weise habe ich versucht, den Hintergrund für einige Bemerkungen zum Gebrauch revolutionärer Gewalt zu skizzieren; denn nur so kann die wahre Natur der Sache angemessen sichtbar gemacht werden. In theoretischer Diskussion an sie heranzutreten, wäre mit der Annahme gleichbedeutend, daß wir in einer neutralen Situation leben und uns für oder gegen Gewaltanwendung entscheiden sollten. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß es auf einem Kontinent, wo täglich Tausende den verschiedenen Formen der Gewalt zum Opfer fallen, keine neutrale Situation gibt. *Meine* Gewalt mag direkt oder indirekt, institutionell oder rebellisch, bewußt oder unbewußt sein, aber gleichwohl ist sie Gewalt. Sie hinterläßt objektiv Opfer – ob ich es subjektiv will oder nicht. Sogar ein so überzeugter Gegner auführerischer Gewaltanwendung wie der Erzbischof Dom Helder Cãmara kann folgendes sagen:

„Bewaffnete Rebellion ist legitim aber unmöglich, legitim, da sie provoziert wird und unmöglich, da sie niedergeschlagen würde. . . Meine Stellungnahme in dieser Hinsicht basiert nicht auf religiösen Motiven sondern auf taktischen. Sie beruht nicht auf irgend einem Idealismus sondern auf realistischen, rein politischem Kalkül. . . Ich verabscheue jeden, der sich nicht stören läßt oder schweigt, und ich liebe nur die, die kämpfen, die etwas zu tun wagen.“²⁰

Eine Diskussion dieses strittigen Punktes kann daher nur sinnvoll sein als Diskussion über *Formen der Gewalt* und über die Bedingungen der Gewalt in unserer konkreten Situation. Es muß danach gefragt werden, wer diese verschiedenen Formen der Gewalt anwendet und wer unter ihnen zu leiden hat, welchen Zweck sie verfolgen und wie diese Zwecke erreicht oder nicht erreicht werden. Aller Hypostasierung der *Gewalt (la violencia)* ist zu widerstehen, sei es bei dem Versuch, sie zu bekämpfen oder sie zu verteidigen. Gewalt ist gleichsam als adjektivisch zum gesamten Veränderungsprozeß in Lateinamerika und zum Befreiungskampf zu diskutieren. Solche Sätze wie, „wir sind gegen Gewalt, woher sie auch kommen mag“ oder „wir vertreiben alle Formen von Gewalt“ mögen „für das menschliche und christliche Gefühl recht vertuhretisch klingen“²¹, wie Girardi sagt, aber – so fährt er sinngemäß fort – sie bedeuten nur scheinheilige Selbstrechtfertigungen oder unbewußte Kooperation mit bestehender unterdrückender Gewalt. Sie klin-

gen nur aus dem Munde derer glaubwürdig, die an gefährlichen Aktionen zur Beseitigung herrschender Gewalt beteiligt sind; aber die gebrauchten solche Sätze gewöhnlich nicht.

Gewaltlose Aktion ist nicht nur dem christlichen Gewissen sondern auch dem revolutionären Zweck höchst angemessen. Wir lasen es schon in einem Lenin-Zitat, daß das Ziel der Revolution die Beseitigung der Gewalt sei. Insofern, als gewaltlose Aktion den Menschen respektiert und dafür Raum schafft, daß die Sache der Befreiung von den Massen aufgenommen wird und das Solidaritätsbewußtsein zur Schaffung einer neuen Gesellschaft unterstützt, ist sie das Mittel, das mit dem revolutionären Zweck am meisten im Einklang steht. Wenn außerdem um der Effektivität willen, die, wie wir sahen, nicht von christlicher Liebe getrennt werden kann, Gewaltanwendung zum Sturz eines oppressiven Systems nötig wird, führt das zu einigen schwerwiegenden Problemen: zur Steigerung von Haß, zu Abneigung und Rivalitäten, zur Verordung von Veränderungen einer Machtstruktur ohne entsprechende Entwicklung des Bewußtseins und zur Annahme der „Spielregeln“ des dann gegenwärtigen Systems der Unterdrückung. Siegreiche revolutionäre Gewalt riskiert, eine Form der Unterdrückung durch eine andere zu ersetzen und auf diese Weise echt konterrevolutionär zu werden. Ganz gewiß macht sie den Aufbau in menschlicher, ökonomischer, sozialer, institutioneller und politischer Hinsicht, der nach der Machtübernahme nötig wird, noch schwieriger, etwa proportional zu Intensität und Dauer der subversiven Gewalt.

Diese selbe Rücksichtnahme auf die Schäden der Revolution für die Menschen und einen möglichst tragbaren Folgezustand, die uns zur Ablehnung absoluter Gewalt führt, ist es auch, die uns daran hindert, uns dem totalen Pazifismus zu verschreiben. Auch Gewaltlosigkeit muß nach dem Preisfragen, den die Menschen zu zahlen haben mit ihrem Leben und Leiden, mit ihrer lähmenden Frustration, ihrer Entmenschlichung und dem Entstehen einer Sklavenmentalität. Wir zahlen für unsere Wahl der Mittel zur Veränderung. Keine Sentimentalität kann eine nüchterne Einschätzung der Situation ersetzen. Christliche Ethik kann nicht in der subjektiven Berufung auf „mein Gewissen“ Zuflucht suchen oder sich mit der Bereitschaft, widerstandslos Gewalt zu erleiden, zufriedengeben. Denn nicht nur unser Leben oder unsere Bequemlichkeit als Christen stehen auf dem Spiel – hier kann die christliche Gemeinde nur dem Weg des Kreuzes folgen – sondern Leben und Menschsein unseres Nächsten. Gewiß werden Christen im Freiheitskampf für ihren Glauben, wie auch für das letzte Ziel der Revolution, Zeugnis ablegen, indem sie sorgfältig den Preis der Gewalt bedenken, indem sie gegen alle Glorifizierung der Zerstörung und den destruktiven Geist von Haß und Ra-

che kämpfen und indem sie versuchen, den Kampf menschlicher zu machen und nicht vergessen, daß nach dem Sieg Versöhnung und Wiederaufbau folgen müssen. Sie können aber nicht durch christliche Skrupel den Weg blockieren, der durch eine klare Beurteilung der Situation vorgezeichnet ist. Noch weniger können sie sich an reaktionäre Spielregeln halten, indem sie jene unterstützen, die aus der herrschenden Gewalt Profit ziehen oder durch sentimentale pseudo-christliche Schlagwörter – wie gut gemeint sie auch sein mögen – den Willen der Unterdrückten zum Befreiungskampf schwächen.

Vor mehr als vierzig Jahren wies der russisch-orthodoxe Philosoph Nikolaj Berdajew auf die Tatsache hin, daß der Marxismus eine „säkularisierte Eschatologie“ sei. „Marx bekamte sich in einer säkularisierten, das heißt von seiner religiösen Wurzel gelösten Form, zum alten jüdischen Messianismus.“²² Besonders klar wird das in Beziehung zu Problemen wie Existenz der Klassen, ihren Konflikten und dem der Gewalt. Revolution, die Diktatur des Proletariats, Einführung des Sozialismus, die progressive Beseitigung des Staates, Übergang zum Kommunismus sind die Stadien, durch die Klassen in eine klassenlose Gesellschaft aufgehen, sozialer Konflikt durch Solidarität ersetzt und Gewalt ausgelöscht wird, da ihre Ursachen beseitigt sind. Erst dann beginnt die wahre Geschichte der Menschheit, das Reich der Freiheit.

Ein sehr populäres Handbuch des Marxismus-Leninismus von Kausinen, in der Sowjetunion herausgegeben, beschreibt diese letzte Phase des Kommunismus folgendermaßen: „Kommunismus ist die Gesellschaft, die der Not und dem Elend ein Ende setzt“; „die Arbeit der Menschen ist völlig von dem allen befreit . . . was sie zur schweren Last gemacht hat“; „(Kommunismus) ist eine klassenlose Gesellschaft, in der auch die letzten Reste von Ungleichheit und sozialen Unterschieden beseitigt sind“; „Er bringt den letzten Triumph menschlicher Freiheit“, denn „er stellt die Bedingungen her, unter denen Zwang völlig unnötig wird.“; „Zwang und hierarchische Ordnung werden endgültig durch freiwillige Zusammenarbeit ersetzt“; die Bedingungen sind hergestellt „für unbegrenzte Entwicklung der Persönlichkeit sowie physische und geistige Erfüllung des Menschen“; „Teilhabe an der Leitung der Gesellschaft wird für alle Bürger zu einer intensiven Aktivität werden, die so ernst genommen und so selbstverständlich wird wie alle Teilnahme an sozial wertvoller Arbeit“. „Der kommunistische Mensch wird weder Egoist noch Individualist sein“, für Krieg wird in einer solchen Gesellschaft kein Platz mehr sein – im Gegenteil, „der Kommunismus wird dem Begriff der Menschheit einen neuen und höheren Sinn beilegen, indem er die menschliche Rasse . . . zu einer einzigen universalen Gemeinschaft zusammenschließt.“ Und alles das, weit davon entfernt, ein feststehendes Ziel zu sein, ist ein endloser Marsch zu „glänzenden Gipfeln der Zivilisation“ und

menschlicher Entwicklung, die wir jetzt noch nicht einmal ahnen können²³.

Über diese Voraussagen könnte man vielleicht zynisch lächeln und darauf hinweisen, daß vorläufig die sozialistischen Gesellschaften noch keine Anzeichen einer schnellen Bewegung auf dieses Ziel hin erkennen lassen. Aber Zynismus angesichts menschlicher Sehnsucht nach völliger Erlösung ist für Christen kaum angemessen. Außerdem kann man nicht umhin, profunde Analogien zwischen einigen dieser Voraussagen und den prophetischen Beschreibungen vom Tag des Herrn, die sich ebenfalls noch nicht erfüllt haben, festzustellen. Revolution und der christliche Glaube sehen sich beide gleichermaßen nach endgültiger Versöhnung. Unterschiedlich aber betrachten sie die Beziehung zwischen dem gegenwärtigen Kampf, den jetzigen Eigenschaften und dem Fortschritt zur Enderfüllung. Dieser Unterschied sollte sich in unserer Handlungsweise inmitten geschichtlicher Konflikte widerspiegeln. Wenn das so ist, besteht die Differenz zwischen Revolution und christlichem Glauben nicht darin, daß das Christentum die Versöhnung predigt, während die Revolution zum Konflikt aufwiegelt. Wir haben schon festgestellt, daß christliche Liebe den Konflikt nicht ausschließt, noch revolutionärer Kampf die Versöhnung ablehnt. Vielmehr unterscheiden sich die beiden durch die Tatsache, daß christliche und nicht-christliche Revolutionäre in ihrem gemeinsamen Engagement für die Schaffung einer neuen Gesellschaft revolutionäres Ziel und ihre endgültige Hoffnung auf unterschiedliche Weise in Beziehung zueinander setzen. „Als ein marxistischer Christ“, sagte neulich ein Freund von mir, „glaube ich an die sozialistische Revolution. Als ein christlicher Marxist glaube ich an die Wiederkunft Christi.“ Worin liegt der Unterschied? In diese Richtung müssen unsere weiteren Untersuchungen laufen.