



Information Nr. 31 Stuttgart IV/1968

Wie revolutionär sind Christen?

Christlicher Glaube und das Problem der Revolution

von Wolf-Dieter Marsch

I. Die Herkunft: Das Unbehagen gegen die Revolution

Kurz vor seinem Tode, im Herbst 1966, warnte der Altbischof Otto Dibelius – Repräsentant einer evangelisch-kirchlichen Epoche, die wohl unwiederbringlich vergangen ist – eindringlich vor einer „Theologie der Revolution“, wie sie im Juli jenes Jahres auf einer Ökumenischen Konferenz in Genf diskutiert worden war: Niemals könne aus dem Auftrag der Kirche, das Evangelium zu verkünden, ein „revolutionäres Ethos“ begründet werden. Sie habe zu sprechen von der „Macht einer neuen, von Gott geforderten Lebenshaltung“, die man neutestamentlich richtiger „Bekehrung“ nennen solle. „Gott bewahre uns vor einer ‚Theologie der Revolution‘, wie man sie in Genf gefordert hat: Der Ausverkauf der geistlichen Substanz der Kirche hat in diesem Jahrhundert derartige Fortschritte gemacht, daß es dieses letzten Siegels nicht mehr bedarf“. ¹⁾

Diese Stimme steht für viele andere in unserem Land. In seiner bemerkenswerten Fähigkeit zu volkstümlichen Simplifizierungen redete Dibelius davon, daß das Neue Testament (wie er meinte, es auslegen zu müssen) einen revolutionären Veränderungswillen nicht kennt, statt dessen nur das Wort und die Sache der „Bekehrung“: die Wandlung des einzelnen, inneren Menschen – ein Ethos, das vielleicht ein Neu-Werden des Individuums in seinen privaten Beziehungen bewirkt, das sich jedoch mit der öffentlich-gesellschaftlichen Ordnung abfindet, wie sie ist, ja das in dieser auch bereitwillig Gottes welterhaltendes Wirken manifestiert sieht. Dem weltverändernden, dem revolutionären Wollen steht der Christ, steht die Kirche feindlich gegenüber.

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Wir müssen näher zusehen, ob Dibelius mit seiner Auslegung des Neuen Testaments recht hat. Zunächst aber gilt es zur Kenntnis zu nehmen, daß diese Haltung tief im deutschen protestantischen Bürgertum verwurzelt ist. Noch immer sitzt diesem der Schrecken von 1789, 1830 und 1848 tief in den Gliedern. Denn was heißt Revolution? Im Weltbild der Antike und des Mittelalters meinte Revolution den Umlauf der Gestirne und dann, im übertragenen Sinne, die Wiederkehr der Zeiten im Ablauf der Weltgeschichte. So haben noch Kopernikus und Galilei von Revolution gesprochen; und so hat das Mittelalter etwa die „Papstrevolution“ als den Einbruch einer übermenschlichen, Recht und Frieden schaffenden Weltordnung ins Leben der Völker empfunden.²⁾

Unsere neuzeitliche Welt hat sehr anders empfinden gelernt, der Begriff ist säkularisiert. Er hat nicht mehr das Wirken von übermenschlichen Mächten zum Inhalt. Revolution heißt die unweigerlich gewaltsame, von Menschen intendierte Bewegung in einem gesellschaftlichen System, die neue gesellschaftliche Gruppen (nach Marx Klassen genannt) an die Macht bringt, die jedenfalls mit den überkommenen Traditionen, Ordnungen und Stabilitäten bricht und eine radikal neue politisch-gesellschaftliche Gesamtordnung erstrebt. Und es ist darüber hinaus kein Zufall, daß wir uns angewöhnt haben, von einer „industriellen Revolution“ zu sprechen: der zwar gewaltlosen Entwicklung von Industrie und Technik, die jedoch eine wirtschaftlich-soziale Emanzipation ganzer Bevölkerungsschichten zur Folge gehabt hat. Sie verstärkte das Grundgefühl eines dynamischen, mobilen, veränderungsbereiten und zukunfts zugewandten Gesellschaftszustands.³⁾ Eben deshalb aber hat das Wort Revolution den Beiklang von Umsturz, Traditionsbruch, Diskontinuität – einer totalen Aufhebung des Bestehenden, und dies hat den Christen im 19. und 20. Jahrhundert Unbehagen verursacht.

Zwar gab es einige – man nannte sie Idealisten –, die eben jene Dynamisierung unserer Gesellschaftsordnung als dem Geiste Christi entsprechend stürmisch begrüßt haben. Hegel zum Beispiel nannte die Französische Revolution einen „herrlichen Sonnenaufgang“; „alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert“⁴⁾. Und es gab wackere christliche Verteidiger der 1830er Revolution in Frankreich und der 1848er Ereignisse in Deutschland, wie den Philosophen Karl Rosenkranz und den Theologen Richard Rothe. Aber die Grundstimmung, die in protestantischen wie katholischen Kreisen geschichtlich wirksam bis in unsere Gegenwart geworden ist, war eine sehr andere: Revolution ist Umsturz, Gefährdung der guten alten Ordnung, Chaos, Destruktion und darum auch Rebellion gegen Gott.

Einer der führenden Köpfe in der sogenannten Epoche der Restauration zwischen den 1820er und 1860er Jahren, der Kirchenjurist Friedrich Julius Stahl, getaufter Jude, preußischer Konservativer, schrieb 1852 einen Traktat „Was ist Revolution“. Darin finden sich die Sätze: „Nur das Christentum vermag die Revolution zu schließen. Denn nur das Christentum ist das Urbild jenes Reiches der Freiheit, dessen bloßes Zerrbild die Revolution ist. Wo aber das Urbild im Lichte seiner Glorie aufgeht, da müssen die Schatten des Zerrbildes verschwinden ... Jeder, der den Glauben an Christus bekennt und ein Leben der Gottesfurcht, der Treue gegen den König, der Bescheidung in seinem Berufe, der Zucht und der Liebe führt, der führt Riesenstreiche gegen die Revolution“⁵⁾.

Trefflich kurz zusammengefaßt, haben wir in diesen Sätzen einen anti-revolutionären Katechismus vor uns, der an die vor-industriellen Tugenden erinnert, sie einschränkt: sittliche Freiheit, die das politisch Bestehende nicht antastet, Gottesfurcht und Königstreue, „Üb immer Treu' und Redlichkeit“, Bescheidung im verordneten „Beruf und Stand“, Zucht und Caritas.

Mit diesen Tugenden meinte der Protestantismus, die Dynamik der industriellen Revolution überstehen zu können – er hat sie faktisch aber nicht überstanden.⁶⁾ Denn nach 1918 sind es nicht zuletzt christliche Kräfte gewesen, die sich nach Kaiser und Reich zurücksehnten und die Weimarer demokratischen Ansätze de facto zerstört haben. Und im Verhältnis zum NS-Regime mußten mühsam erste Anfängergründe wenigstens in der Praxis der *résistance* durchbuchstabiert werden. Dies ist unsere Herkunft, von der man nicht absehen kann, wenn man heute das Thema „Revolution“ als ein christliches, theologisch motiviertes, zu intonieren beginnt.

II. Wende: Die Frage nach einer Theologie der Revolution

Mit jener ökumenischen Konferenz im Sommer 1966 „Kirche und Gesellschaft“ in Genf ist es nunmehr kräftig intoniert worden. Über vierhundert Delegierte aus Ost und West – wichtiger noch: aus Nord und Süd, den etablierten und den jungen Christentümern – haben an dieser Tagung teilgenommen. Diese Konferenz, die damals jenseits der Mauern der Fachliteratur fast totgeschwiegen worden ist, muß (nach den Berichten von Teilnehmern) in ihrer Spontaneität und Leidenschaft bemerkenswert gewesen sein.

Anstöße kamen vor allem aus der afrikanischen und lateinamerikanischen Situation. Dort beteiligten sich Christen an revolutionären Bestrebungen und fragten nach einer theoretischen Rechtfertigung ihres Tuns. Kann „die Kirche“ mehr sagen, als bisher von ihr laut geworden ist? Heute fragt man in der evangelischen Publizistik hier und dort aufgeregt nach einer „Theologie der Revolution“ und greift auf diese Genfer Äußerungen zurück. Sieht man sich jedoch Vorträge, Diskussionen und Presse-Echos etwas genauer an⁷⁾, so differenzieren sich das Urteil und die Fragestellung ein wenig: Nach einem allgemeinen Referat von Heinz-Dietrich Wendland über „das Zukunftselement am christlichen Handeln und der christlichen Weltverantwortung“ – mit der These, daß „Revolution des Reiches Gottes ... von oben her“ sich „sehr wohl mit der menschlichen Revolution von unten her zu verbinden vermag“⁸⁾ – wurde vornehmlich von einem Theologen, dem Princeton-Professor Richard Shaull, ein schärferer revolutionärer Ton angeschlagen mit besonderem Blick auf die Verhältnisse in Südamerika: Wenn zu einer revolutionären Weltveränderung ein christliches Ja richtig und geboten ist, dann muß die Kirche auch Möglichkeiten einer „revolutionären Strategie“ entwickeln, dann muß sie auch „revolutionäre Kernzellen“ bilden. „Wenn die Kirche wirklich geneigt ist, die Aufgabe ernst zu nehmen, zu der Professor Wendland und andere sie gerufen haben, dann sollte sie auch den Rahmen schaffen, in dem die Menschen dazu befreit und ermutigt werden, diese revolutionäre Verpflichtung anzunehmen, und in dem ihnen geholfen wird, eine theologische Perspektive und eine Ethik für die Revolution auszuarbeiten“.

Diese Ethik besteht nach Shaull zunächst darin, die ideologischen Verblendungen der revolutionären Aktivisten kritisch zu analysieren, sodann aber auch darin, utopischen Mut zu erwecken, „um neue Träume über die Zukunft des Menschen zu träumen und die schöpferische Vorstellungskraft zu entfalten“, einen neuen Sinn zu wecken für die geschichtliche Mobilität unserer industriellen Welt – in einem Christentum, das „seine bilderstürmende und umgestaltende Kraft“ längst zu unrecht verloren hat.⁹⁾

Auf dieses Referat hin, das wie ein „Donnerschlag“ gewirkt haben soll¹⁰⁾, gab es natürlich einigen Widerspruch, besonders profiliert von dem EWG-Politiker Max Kohnstamm¹¹⁾. Er wies darauf hin, daß die technische Entwicklung im Atomzeitalter – mag sie sich auch revolutionären Veränderungen unserer Welt verdanken – in Zukunft und auch heute schon ein revolutionäres Verhalten, also die gewaltsame Intention auf eine neue Total-Ordnung hin, verbietet. Die einzige Chance zur Veränderung liegt in der Evolution des Bestehenden, in der institutionellen Verbesserung und der rationelleren technischen Kooperation.

In der „destruktiven Struktur“, in die wir mit unserer technischen Perfektion in der Konstruktion von Massenvernichtungsmitteln längst hineingeraten sind, „hilft keine permanente Revolution“. So meinte Heinz Eduard Tödt, ein deutscher Teilnehmer, dann in einem Konferenzbericht: „Hier hilft nur Einsicht in die bestehenden Strukturen, in ihre destruktiven Aspekte, ihre Widersprüchlichkeiten und Ungerechtigkeiten, und Einsicht in die Chancen, die sich hier und da bieten, bessere Strukturen zu schaffen ... Bei diesem Aufbau gemeinsamer, verlässlicher Strukturen geht es um etwas völlig anderes als die Romantik der Revolution und die Poesie der Guerilla-Aktionen“¹²⁾.

So scheint es, daß sich heute im ökumenisch-christlichen Bereich „Revolutionäre“ und „Technologen“ einander gegenüberstehen (wie es Charles C. West, Kollege Shaulls an der Princeton-University, in einem Konferenzbericht konstatierte). Wer von beiden hat die besseren Argumente, theologisch begründete zumal? „Der Technologe setzt die Rationalität des denkenden Subjekts und die Objektivität wissenschaftlichen Denkens voraus, der Revolutionär dagegen rechnet bei beiden mit ihrer ideologischen Bedingtheit“, und er strebt darum eine gesellschaftliche Veränderung an in der Einheit von „Theorie und Praxis“ – mit dem Ziel einer allgemeinen und totalen Aufhebung der sozial und politisch bedingten Selbstentfremdung des autonomen und freien Menschen. Zwar sei es den *Technologen* zu danken – neben Kohnstamm ist vor allem der Harvard-Philosoph Immanuel G. Mesthene zu nennen¹³⁾ –, daß nun endlich auch in der christlich-theologischen Reflexion Naturwissenschaft und Technik „entmythologisiert“ worden seien: man begreift sie als des Menschen notwendige und gute Mittel zum Ziel einer durchaus heilvollen Beherrschung der Natur, nicht nur als böse, prometheische, Gottes Weltregiment umstürzende Mächte. Die *Revolutionäre* aber halten den Sinn wach für gesellschaftliche Dynamik, utopische Weltveränderung. Entspricht dies nicht eher dem Geiste Christi, der Kraft seiner Verheißungen?

West schreibt: „Für den Christen ist Gottes Erneuerung gegenwärtige Realität, die in die Zukunft hinein wirksam ist ... Diese Erneuerung, die der wahre Sinn der Revolution ist, bedeutet

(allerdings) auch Vergebung und Versöhnung ..., Bejahung des Gegners“ – und damit auch Kritik der eigenen revolutionären Impulse und Doktrinen.¹⁴⁾

Wir erfahren allerdings auch hier, in diesen Überlegungen Wests, noch nicht genauer, wie nun *Gottes* Erneuerung und *menschlicher* Erneuerungswille sich zueinander verhalten, zueinander stimmen. Kann es nicht allzu leicht dahin kommen, daß die Christen – wenn sie nur immerfort und lautstark auf Gottes Erneuerung der Welt in Christus verweisen, aber nicht überlegen, wie sie selbst an ihr beteiligt sind – in den antirevolutionären Trend ihrer Herkunft zurückfallen oder aber mit allgemeinen Welterneuerungsparolen die konkrete Situation hoffnungslos überfordern?

III. Revolutionäres Bewußtsein?

Dieser Exkurs über Wert und Aporien jener Genfer Konferenz mag ein Stück weit in die Probleme hineinverhelfen, die uns Deutsche gegenwärtig beunruhigen. Denn die „Technologen“ und die „Revolutionäre“ gibt es ja nicht nur in jenen ökumenischen Spitzengremien, auf theologischen oder philosophischen Lehrstühlen oder in südamerikanischen Guerilla-Organisationen. Die „Technologen“ heißen bei uns die mehr oder weniger liberalen Verteidiger des bundesdeutschen Establishment, die da sagen: Der Friede des Status quo, das mühsam erworbene demokratische Kapital dieser beiden deutschen Nachkriegsjahrzehnte, unser außenpolitisches Ansehen, unser technischer, für ein weiteres Überleben bitter notwendiger Lebensstandard, die Chancen, die unser Grundgesetz uns gibt, – das alles kann nur erhalten bleiben, wenn wir auch den Weg von mühsamen, geduldigen institutionellen Reformen weitergehen, auf jeden Fall im Establishment bleiben und es nicht durch allerlei außerparlamentarischen Firlanz gefährden; die Haltung etwa von Ralf Dahrendorf scheint mir beispielhaft für viele – durchaus offen für evolutionäre Veränderungen, aber abhold dem grundsätzlichen und revolutionär-totalen Engagement.

Die „Revolutionäre“ aber heißen bei uns: die außerparlamentarische Opposition, der es nicht mehr auf ein geduldiges Weiterentwickeln ankommt, weil es dazu längst zu spät ist. Darum treibt man zu Provokationen, go-ins und teach-ins, die einen werfen Knallfrösche in Silvestergottesdienste, die anderen erinnern an die anarchistischen Träume Bakunins; man orientiert sich an südamerikanischer Guerilla-Taktik oder an Herbert Marcuses Visionen von einer nicht-repressiven, endlich humanen, fundamental-demokratisch organisierten Gesellschaft. Auf jeden Fall aber konzentriert sich die Verachtung auf eine sich liberal und tolerant gebärdende Technokratie.¹⁵⁾

Die Gestalt Rudi Dutschkes – und leider: die Karikatur, die unsere Presse aus ihr gemacht hat, – steht beispielhaft für diesen Ausweg in die permanente Revolution. Es ist nicht ihr mindestes Verdienst, daß diese Opposition unsere Gesellschaft zum Nachdenken über sich selbst gebracht hat, daß die schwerlebigen Körper unserer Universitäten sich hier und da zu schüchternen Reform-Versuchen aufraffen – was maßvolleren Reform-Intentionen bisher nur in sehr beschränktem Maße gelang; man muß allerdings auch sehen, daß die Folgen

eine nicht nur heilsame Beunruhigung sind, sondern auch eine unheilvolle, aggressive Verfestigung der bestehenden Fronten, Provokation nach rechts – nach dem Motto: „Terror muß durch Terror beantwortet werden“, wütende Verteidigung des Vergangenen.

Ich will versuchen, den christlichen Motivationen für jene oder diese Grundhaltung nachzugehen – nicht zuletzt dadurch veranlaßt, daß man heute einer bestimmten theologischen Richtung (der ich mich selbst verbunden fühle) eine bedingungslose und unkritische Option für diese permanente revolutionäre Gebärde und Aktion nachsagt.¹⁶⁾ Dabei sei von vornherein betont, daß ich bewußt nicht von einer „Theologie der Revolution“ spreche. Eine solche gibt es meines Erachtens nicht – ebenso wenig wie eine „Theologie der kapitalistischen Wirtschaft“ oder eine „Theologie des Staates“. Dies sind dann allemal Ideologien, die bestimmte praktische, mehr oder weniger vernünftige oder unvernünftige Verhaltensweisen theoretisch überhöhen und rechtfertigen. Gegenstand theologischer Überlegungen kann nur das Bewußtsein sein, das zu dieser oder jener praktischen, möglichst rational durchdachten Verhaltensweise führt, nicht aber das Sein, das aus solchen Verhaltensweisen resultiert. Der Christ kann Gottes Tun nicht mit einer bestimmten menschlichen Verhaltensweise identifizieren, sondern er muß übersetzen, was das damals in der Bibel erkennbare Tun Gottes heute für unser christliches Bewußtsein besagt.

Eine gewisse Schwierigkeit in den Genfer Diskussionen scheint mir darin zu liegen, daß man zu wenig deutlich unterschied zwischen „Gottes Erneuerung“ und den menschlichen revolutionären Initiativen. So ist es eher angemessen, von den christlichen Gründen und Gegengründen für ein „revolutionäres Bewußtsein“ zu sprechen – Gründe, die dann möglichst vernünftig in politisches Handeln umgesetzt werden können. Sie sind verwurzelt in dem, was man heute unter dem Problembereich der in der Bibel erkennbaren „Eschatologie“ zusammenfaßt.

IV. Motive aus der christlichen Eschatologie

Warum Eschatologie? Was mag Christen heute veranlassen, anders zu denken und zu argumentieren als Dibelius oder Stahl? Man wird antworten müssen: Seit mehr als einem Jahrhundert ist all das, was wir unter dem Stichwort „Vergeschichtlichung unserer Welt“ zusammenfassen, nicht spurlos an den Christen und an ihrer Auslegung der biblischen Überlieferung vorübergegangen. Wenn wir nämlich unsere Wirklichkeit, uns selbst und unsere Welt, als eine geschichtlich gewordene, werdende, durch Menschen mach- und veränderbare begreifen lernen, dann wird zunehmend sinnlos, die Verwirklichung von „letzten“, eschatologischen Ziel-Inhalten – wie Heil, versöhntes Leben, Identität, Frieden, Gerechtigkeit, Überwindung von Nichts und Tod – als etwas zu begreifen, was erst jenseits unserer Zeitlichkeit zu erwarten ist: in der Ewigkeit post mortem, über die die Christen viel nachgedacht haben – übrigens stärker durch die griechische Antike als durch die Bibel inspiriert, die den abstrakten Gegensatz von Gottes Ewigkeit und des Menschen Zeitlichkeit gar nicht kennt: In der Bibel ging es um höchst zeitliche, irdische Heilsgüter, besonders im Alten Testament, um Frieden, bürgerliches Wohlverhalten, soziale Gerechtigkeit, Abwesenheit von Angst, Terror, Förderung von Leben – alles allerdings nie erfüllte

Heilsgüter. Und es ging dann im Neuen Testament um das „nahe herbeigekommene“ Reich Gottes, die Herrschaft Gottes, die Jesus in den Zeichen, Wundern und Worten – in dem „Glauben“, den er forderte – schon gegenwärtig sah und die die älteste Gemeinde mit Christi Auferweckung tatsächlich angebrochen wähnte.

Sehr realistisch, wahrhaft revolutionär im eingangs definierten Sinne des Wortes haben sie anfangs geglaubt, daß die Gräber bald, in absehbarer Zeit, ihre Toten hergeben müßten, nachdem Christus, der „Erstling unter denen, die da schlafen“, einmal vorangegangen war.¹⁷⁾ Die seit alters verheißenen Heilsgüter sollten jedenfalls nunmehr denen zukommen, die sich als das „neue Gottesvolk“ aus Juden und Heiden verstanden. Bekanntlich wurde nichts aus solchen enthusiastischen Erwartungen, die sich teilweise, in Korinth etwa, noch vermischten mit ethischer Libertinage und kultischem Rausch – man wähnte sich ja bereits in einer anderen, nicht mehr irdischen Welt.

Die Geschichte aber ging weiter. In ihren zweitausend Jahren hat die Kirche sich jedenfalls nicht – oder nur in verschwindend kleinen Minderheiten – als „Gottes Avantgarde“¹⁸⁾ verstehen können. Sie etablierte sich vielmehr als ein eher konservativer Sozialkörper – je dominierender in einem Kulturkreis, desto angepaßter und kompromißbereiter, stets eingehend auf alle möglichen Sitten und Stabilitäten im Wandel der Zeit.¹⁹⁾ Sie verschob die Erwartung einer letzten, der „eschatologischen“ Vollendung von Welt und Mensch hinaus in eine „schöne ferne Ewigkeit“. Eschatologie handelte dann von den „letzten Dingen“ – von alledem, was möglicherweise nach dem Tode folgt: Fegfeuer, jüngstes Gericht, tausendjähriges Reich, ewiges Leben, jenseitige Phantasien.

Da aus der Bibel jedoch die Diesseitigkeit von solchen Erwartungen eines „heilen Lebens“ nicht zu streichen ist, hat man sich in der Theologie seit nun bald einem Jahrhundert angewöhnt, „eschatologisch“ all das zu nennen, was die Christen gleichsam an den Rand ihres zeitlich-geschichtlichen Daseins bringt – etwas, was unser Verhältnis zur Welt zu einem eigentümlich gebrochenen werden läßt: Einerseits bleiben sie den Realitäten dieser Welt unablässig verhaftet, sie müssen sich ernähren, durchbringen, unterwerfen, anpassen und nicht zuletzt: sterben; andererseits aber gewinnen sie im Glauben eine unübersehbare Distanz zu allem weltlichen Treiben, stehen ihm fremd gegenüber; man ist darüber hinaus, begegnet der Welt in einer Haltung, die man sehr prägnant als „Entweltlichung“ zu erfassen suchte.²⁰⁾ Paulus sprach vom „Haben, als hätte man nicht“²¹⁾. Ist dies nicht in sich widersprüchlich?

In der Tat: Wenn man das Neue Testament aufschlägt, so kommt man kaum umhin, einen fundamentalen Widerspruch zu konstatieren, der die Aussagen über all das durchzieht, was den Christen von Gott zukommen soll. So heißt es zum Beispiel über die Gottesherrschaft *einerseits*: sie ist „nahe herbeigekommen“, ja sie ist schon „mitten unter ihnen“ – gegenwärtig dort, wo „Lahme gehen, Blinde sehen, Taube hören und den Armen die frohe Nachricht verkündet wird“²²⁾. Sie ist also ein Stück sinnlich wahrnehmbarer, gegenwärtiger Geschichte. *Andererseits* hat die Urgemeinde von Jesus übernommen, daß man einen erst in der Zukunft anbrechenden „Tag des Menschensohns“ noch abwarten müsse, kosmische Wogen, endzeitliche Katastrophen.²³⁾ Man legte Jesus die Titel eines endzeitlichen, allgewaltigen Herrschers zu – Messias,

Sohn Gottes, Soter, Kyrios –, und man hatte doch nur einen gestorbenen Rabbi, einen Rebellen gegen die geheiligten jüdischen Institutionen für sich.

Dieser Widerspruch durchzieht auch die dann in der Urchristenheit diskutierten Aussagen über das mit Christus erschlossene Heil. Paulus kann schreiben: „Gerecht gemacht durch den Glauben *haben* wir den Frieden“, wenig später jedoch: „Wir sehnen uns nach der Sohnschaft und *warten* auf unseres Leibes Errettung“. ²⁴⁾ Oder Johannes: „Wer an den Sohn glaubt, der *hat* das ewige Leben ..., kommt nicht ins Gericht“, aber sodann auch: „Es ist *noch nicht* erschienen, was wir sein werden“. ²⁵⁾ Und der Verfasser des Hebräerbriefts kann sagen: „Wir *haben* einen großen Hohenpriester, Jesus Christus“, jedoch auch: „Wir haben hier *keine* bleibende Stadt, die zukünftige aber suchen wir“. ²⁶⁾

Dieser Widerspruch zwischen der Gegenwart und der Zukunft des mit Christus erschlossenen Heils durchzieht die Aussagen des Neuen Testaments – besonders hart natürlich in all dem, was man an Christus selbst als Überwindung des Todes demonstriert zu sehen glaubte. Dieser aber war zugrunde gegangen, so elend, wie nur ein mit seiner Menschenliebe gescheiterter Revolutionär zugrunde gehen konnte; nach seinem Tode fragte man sich verzweifelt: „Wir aber hofften, er werde Israel erretten“ ²⁷⁾. Dennoch konnte man jubeln: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“, und man mußte sich sagen, wir wären die „elendesten unter allen Kreaturen“ und „falsche Zeugen Gottes“, wenn wir von der Gegenwart und Zukunft des auferweckten Christus nichts mehr zu sagen verstünden. ²⁸⁾ Löste man diesen Widerspruch auf, so entfloh man entweder in einen weltfremden Enthusiasmus, oder man fand sich ab mit einer schlechten Wirklichkeit, für die Christus doch gestorben war. Die theologische Leistung des Paulus hat man immer wieder darin gesehen, daß er dieser Alternative nicht verfiel, sondern die Enthusiasten auf die zum Leiden bereite Treue zum Gekreuzigten verwies und die Resignierten mit der Hoffnung auf den Auferstandenen aufrichtete.

In der evangelischen Theologie der Gegenwart steht nun immer wieder zur Diskussion, wie dieser „eschatologische“ Widerspruch im Zeit-Erleben, wie dieses Am-Rande-der-Geschichte-Stehen auszulegen ist. Die einen ²⁹⁾ vertreten die Meinung, „das Eschatologische“ habe seinen Ort nur in der jedem Menschen eigenen, der verfügbaren Existenz – dort, wo ich mich gleichsam zwischen Zeit und Ewigkeit, Gericht und Gnade reflektiere, abgesehen von allem, was mich weltlich in Anspruch nimmt; sie resultiere darum in einer letzten Distanz zu allem, was mich hier auf Erden zu verpflichten und zu binden vermag.

Die anderen ³⁰⁾ meinen, dieser Ort in der gläubigen Subjektivität reiche nicht hin, um „das Revolutionäre“ jener neuen Welt zu bezeichnen, die mit Christi Auferweckung von den Toten schon begonnen hat und die unter uns, auf Erden, eine auch in der Sozialität sichtbare Gestalt gewinnen muß. Sie verweisen insbesondere aufs Alte Testament, in dem immer wieder von einem ähnlichen (allerdings noch nicht aufs Problem der Auferstehung zugeschrärfen) Gegensatz die Rede ist; von dem Gott nämlich, der *schon* seinem Volke Israel wunderbare Erweise des Heils geliefert hat, der aber *noch nicht* in seiner nun auch irdisch-politisch manifesten, vollen Gottheit allen offenbar ist; Gott und die Erwartung einer

„heilen Welt“ gehören jedenfalls zusammen, und die Hoffnung auf Gottes Zuwendung weist immer zugleich voraus auf eine ideale Zukunft, in der ungerechte Macht, Blut und Tränen, Schuld und Bruch des Gottesbundes nicht mehr sein werden. Im Neuen Testament ist dieses ideale „Ende der Geschichte“ dann gedacht worden in dem Vorstellungshorizont einer „Auferweckung aller Toten“. Christus ist ein Anfang dieses Endes. Und wo er als der auferweckte und kommende Herr ernst genommen wird, da kann man nicht umhin, auch für ein Anders-werden der weltlichen Verhältnisse zu optieren. Man orientiert sich nicht am geschichtlich Bestehenden, sondern an dem mit Jesus erschienenen Ideal von Humanität.

V. Christlich-revolutionäres Bewußtsein

So nimmt es nicht wunder, daß nicht wenige Theologen die Geschichte des Christentums neu und anders zu sehen beginnen, als es zu Zeiten Dibelius' üblich war: nicht die geradlinige, möglichst machtvolle und mit Kaiser und Reich verbündete Kirche ist die wahre, eigentlich neutestamentliche, sondern es ist vielmehr die, in der jenes „Rebellische“ an Jesus und der Glaube an seine Fortdauer weitergegangen ist. Es sind vielmehr Bewegungen am Rande und außerhalb der verfaßten Kirche gewesen, die das Jesuanische weiterverkörpert haben: Naassener, Antiochener, Arianer, und dann im Mittelalter geistliche Bruderschaften, Katharer, Waldenser, Bettelorden, in der Reformationszeit Hussiten, Täufer, Bauern, Mennoniten, Leveller, Quäker und Spirituale, die alle mit unendlich viel Elan und Mut – freilich auch mit spiritualistischer Eigenbrötelei, mystischem Wahn, Irrsinn und Gewalt – jene „neue Welt“ herbeizuzwingen suchten, deren sie sich untrüglich sicher wähnten und die in der Kirche nicht angebrochen war.

Und in einer Analyse des geistesgeschichtlichen Übergangs in unsere industrielle Zivilisation hat man sogar von einem „politischen Messianismus“ sprechen können, einem „Ideenklima“, in dem die „Überzeugung“ wachsen und sich aussprechen konnte, „daß der Glaube ein identifizierbarer Faktor ist in der Formung der menschlichen Triebe, Einstellungen und Taten“³¹⁾ und daß man darum meinte, die Menschen ändern, in einer „totalitären Demokratie“ umerziehen, zu ihrem eschatologischen Heil zwingen zu können. Der Marxismus ist der wirkungsmächtigste dieser Messianismen geworden; er verdankt sich nicht zuletzt jüdisch-christlicher Überlieferung, denn nur in ihr konnte die Frage nach einem menschen-möglichen letzten Heil so radikal gestellt werden.

Es hat ein Jahrhundert gedauert (vergleicht man etwa die theologisch-kirchliche Marx-Auseinandersetzung um die Jahrhundertwende), bis man dieses „eschatologische“ Moment in der Marx'schen Revolutionstheorie auch in der Kirche begriff bzw. bis die christlich-theologische Diskussion dafür reif war, Revolution nicht nur als satanischen Umsturz zu verstehen, sondern als die Möglichkeit einer humanen Emanzipation der durch Christus Befreiten – „Eunomie des aufrechten Gangs in Gemeinsamkeit“, wie Ernst Bloch einmal gesagt hat³²⁾.

Freilich muß sofort hinzugesetzt werden, daß die Motivation für eine solche Sympathie für Marx nicht in seiner Analyse der damaligen Klassengesellschaft, auch nicht in seiner zugegebenermaßen

romantischen Hoffnung auf den freien, selbstschöpferischen, in Einheit mit der Natur lebenden Menschen liegt. Sie liegt vielmehr allein in der Überzeugung, daß die mit Christi Auferweckung gemeinte Zukünftigkeit der mit seinem Leben dokumentierten Ideale, Verheißungen und Zumutungen der Freiheit in den revolutionären Intentionen des Marxismus vielleicht besser aufgehoben sein könnten als bei den allzu anpassungsbereiten Doktrinen der Kirchen. Wie etwa Jürgen Moltmann unlängst einmal formulierte: „Stellt der christliche Glaube an die in Christi Auferweckung zum Vor-schein gekommene Zukunft des Lebens, der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Reiches in eine eschatologische Spannung zwischen dem, was er hoffen muß, und dem, was er hier schmerzlich erfahren muß, so mutet er dem Menschen damit zugleich eine unerhörte Differenz zu. Seine Ethik muß darum die Gestalt einer praktischen Wissenschaft von der Zukunft sein, eine Möglichkeitswissenschaft und ein Veränderungswissen ..., Theorie einer Praxis ..., die hier in der Geschichte mit ihren anfallenden Möglichkeiten jener aufleuchtenden eschatologischen Gottesverheißung: ‚Siehe, ich mache alles neu‘ zu entsprechen sucht“³³⁾. Eine Theologie, die von dem grundlegend Neuen der Auferstehung ausgeht, dürfe jedenfalls nicht länger mehr „der gesellschaftlichen Wirklichkeit ... die Schleppe nachtragen, sondern die Fackel voran“. Und Moltmann hat anläßlich der Tagung der katholischen Paulus-Gesellschaft 1967 die ganze Geschichte des Christentums als eine „Revolutionsgeschichte der Freiheit“ zusammenzufassen versucht – eine „Freiheit, wie sie die Welt noch nicht gesehen hat“, wie sie sich jedoch in mancherlei utopischen Intentionen und Bewegungen ankündigte.³⁴⁾

Ist mit einer solchen Interpretation von Christi Auferweckung als einer unendlichen, utopischen Hoffnung auf eine freie, gleiche und gerechte Sozialität nicht ein Rubikon theologischen Denkens überschritten, der nicht ungestraft überschritten werden darf? Legitimiert man damit nicht „fromm“, was sich nur sehr „unfromm“ artikulieren kann: als Sucht und Sehnsucht nach ganz anderen, heilen Verhältnissen, ohne mit den bestehenden etwas anderes anfangen zu können, als sie zu destruieren, zu kritisieren und zu provozieren? Wer so fragt, der muß sich mindestens eine doppelte Rückfrage vorlegen – eine politisch-gesellschaftliche und eine theologische.

Zunächst die politisch-gesellschaftliche: Auch wenn man die marxistische These von einer Etablierung des „vollkommenen“, freien, vielseitigen und tiefsinnigen Menschen durch revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht teilt³⁵⁾, wird man sich dem Gedanken nicht entziehen können, daß wir ein grundlegend anderes Verhältnis zur Zukunft haben als unsere Vorväter: Die Zukunft wird in immer stärkerem Maße unser prognostizierbares Machwerk, je intensiver die technische Weltbeherrschung uns in Anspruch nimmt.³⁶⁾ Man kann es ausrechnen, wie stark die Erdbevölkerung anwächst und was zu deren Überleben notwendig ist! Man kann planen, wie der Erdball zu zerstören wäre! Man muß der Sorge für das Künftige so viel Raum geben, weil so viele Destruktionsmöglichkeiten in des Menschen Verantwortung gegeben sind. Und diese Sorge wäre wohl kaum erträglich ohne einen Funken von revolutionärem Bewußtsein, ohne Visionen und Träume von einem unentfremdeten Dasein.

Das eingangs zitierte Urteil über die „Technologen“ und die „Revolutionäre“ hatte ja darin recht, daß jene ohne diese einfach nicht auskommen: weil nämlich die Erkenntnis von „Objektivitäten“ in

sozialen Prozessen bzw. in wissenschaftlich-technischen Trends, allmächtigen Entwicklungsprozessen uns allemal blind macht für ideologische Optionen, denen wir bei all unserem Bemühen um Objektivität und Sachlichkeit verfallen. Es kann auch eine sehr inhumane Zukunft sein, die in Atommeilern und Computern, die in der Praxis unseres parlamentarischen Systems und in den internationalen Herrschaftsverflechtungen zusammengebraut wird.

Hier, meine ich, steht der „Revolutionär“ dafür ein, daß ideologisch verzerrte Situationen wenigstens als solche noch sichtbar gemacht werden. Denn das revolutionäre Bewußtsein setzt sich subjektiv ganz ein – und es stellt zugleich objektiv das Bestehende als ganzes in Frage. Es konfrontiert mit einem ganz anders und neu konzipierten Modell der sozialen Wirklichkeiten, und es deckt dadurch die Inhumanitäten der bestehenden auf.

Eine andere Frage ist freilich, ob es auch glaubhafte, erstrebenswerte und praktikable Ziele anzubieten hat, ob es nicht den „blinden Fleck“ im eigenen ideologischen Auge allzu großzügig übersieht (ich kann es mir jedenfalls nicht mehr denken, daß unsere gesellschaftliche Situation mit Lenin'schen Imperialismus-Analysen zutreffend erfaßt werden kann, daß bürgerliche Freiheit und Toleranz per se schon repressiv wirken müssen, daß Emanzipation notwendig Freiheit von Herrschaft überhaupt meint, daß unsere demokratische Ordnung schon faschistisch unterminiert sei, weil wir Springer am Leben lassen usw.). Der Revolutionär ist in der Gefahr, sich selbst nicht mehr relativieren zu können, also absolute Werturteile zu fällen, wo es vonnöten wäre, sich auf differenzierte Situationen einzulassen.

Damit komme ich zu der zweiten, der theologischen Gegenfrage: Jener für Christen in der Auferweckung Christi begründete Enthusiasmus für einen „neuen Menschen“ und eine „heile Welt“ kann nicht übersehen, wer es ist, an dessen Auferweckung er sich begeistert: Jesus, der Gekreuzigte. Dieser trat wohl für die Entrechteten und Enterbten, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Armen ein, er sprach ihnen Gegenwart des Heils und Rettung zu. Aber er ist wohl kein Anwalt eines schmerz- und leidenslosen „happy life“ gewesen, sondern er hat eben jener Liebe etwas zugetraut, die ihn ans Kreuz brachte.

Ich kann es nicht besser ausdrücken, als Ernst Bloch es getan hat: „Jesus ist genau gegen die Herrenmacht das Zeichen, das widerspricht, und genau diesem Zeichen wurde von der Welt mit dem Galgen widersprochen: das Kreuz ist die Antwort der Welt auf die christliche Liebe ... Subjektiv wie objektiv kam der Kreuzestod von außen, nicht von innen, aus der christlichen Liebe; er ist der Lohn für den Rebell der Liebe und dessen Katastrophe. Es ist die Katastrophe für den Jesus, der kein Jenseits für die Toten, sondern einen neuen Himmel, eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt hat“³⁷⁾. Mit anderen Worten: Wer die mit der Auferweckungshoffnung entgrenzte Hoffnung auf eine „heile Welt“ hegt und ihrer wirklich gewiß ist, der darf auch die an Jesus anschaulich gewordene „Antwort der Welt“ nicht scheuen, der kann nicht anders denn als „Rebell der Liebe“ sich verhalten – aber dann auch mit allen Konsequenzen.

Was aber heißt in diesem Zusammenhang das große, tausendfach mißbrauchte Wort Liebe? Es heißt Annehmen des Anderen, Ertragenkönnen der unerträglichen Situation, es heißt die Zuwendung zum

Konkreten, zur ideologisch möglichst unverstellten Situation. Das revolutionäre Bewußtsein des Christen verlangt also genau das, was dem „Revolutionär“ eigentlich nicht passieren darf: es verlangt, keinen totalen, todsicheren und allumfassenden „Fahrplan“ für eine Welterneuerung zu haben, sondern statt dessen, die bestehende Welt anzunehmen und sich in ihr zu engagieren – notfalls leidend, das Zeichen des Nazareners vor Augen. Billiger ist ein christlich-revolutionäres Bewußtsein nicht zu haben! Es kann sein, daß man dann mit anderen zu dem Ergebnis kommt: Revolution muß sein – mit allen möglichen Konsequenzen –, es muß generell und mit Gewalt verändert werden! Ist aber diese Gewißheit für unsere deutsche Situation schon gegeben? Ich meine: nein.

Ideologisch gesprochen, wird das christlich-revolutionäre Bewußtsein also eher auf der Seite der Revisionisten zu finden sein als auf der Seite der Orthodoxen, eher auf der Seite der Reformer als auf der Seite der Totalumwälzer, eher auf der Seite der wendigen Pragmatiker als auf der Seite der festgelegten Theoretiker, die alle Weltübel durch einen Herrschafts- und Elitewechsel beheben wollen.³⁸⁾ Es ist dafür aber auch gefeierter gegen die Enttäuschungen der Utopie durch die Härten des Noch-Nicht, offener für variable Möglichkeiten vernünftiger Taktik, einsichtsvoller gegenüber Barrieren des Vorurteils; „Liebende können sterben“, hat Hegel einmal aphoristisch gesagt.³⁹⁾ In unserem Jahrhundert formulierte Albert Camus: „Die Revolution besteht darin, einen Menschen zu lieben, den es noch nicht gibt. Wer jedoch ein lebendes Wesen liebt, wirklich liebt, kann nur dafür sterben wollen“⁴⁰⁾. Und in Genf hat M. Kohnstamm ein eigentlich sehr widersinniges Wort geprägt: es gäbe auch eine „Liebe durch Strukturen“.

Zum Abschluß: Man wird heute nicht mehr leichtfertig sagen können, daß revolutionäres Bewußtsein und revolutionäres Handeln Teufelswerk und darum unchristlich seien. Aber der Christ wird seine Motivationen, seine Programme und Entwürfe sehr genau überdenken müssen. Ein Mitwirken mit dem revolutionären Geist der marxistischen Tradition kann ich mir durchaus denken – aber dann eher in dem Sinne, wie es der französische Marxist Roger Garaudy ausgesprochen hat: „Wir ... werden ... den Christen niemals wegen seines Glaubens, seiner Liebe, seiner Träume, seiner Hoffnungen verachten noch verspotten. Unsere Aufgabe ist es, dafür zu arbeiten, daß sie nicht ewig unerreichbar oder illusorisch bleiben. Unsere Aufgabe als Kommunisten ist es, den Menschen seinen schönsten Träumen und seinen größten Hoffnungen näherzubringen, wirklich und praktisch näherzubringen, damit die Christen selbst auf unserer Erde den Beginn ihres Himmels finden“⁴¹⁾.

Dies ist, so scheint mir, gut neutestamentlich gesprochen: denn das Kreuz Christi hat auch nicht auf irgendeinem illusorischen Raum gestanden, sondern auf dieser Erde; und die Blinden, Lahmen, Entrechteten und Ratlosen, denen er zeichenhaft half, waren auch keine illusorischen Menschen. Auf unserer Erde den Beginn des Himmels finden – das wird heißen, daß man den Totalitarismen den Abschied gibt, die schon Albert Camus am revolutionären Bewußtsein der Neuzeit so erbittert kritisiert hat, und wieder hinfindet zu dem „Zeugnis der Revolte“, das „ohne Folge“ sein will und existentiell vielleicht weniger ausgerichtet in einer Welt, in der so verzweifelt viel gestorben, entrechtet, korrumpiert und gelogen wird, die aber das Zeichen des Auferstandenen für sich hat.

Das Weitere, was wir dann tun – sei es gewaltsam oder gewaltlos, sei es revolutionär oder sei es revisionistisch im Rahmen der bestehenden Institutionen –, das ist dann eine Sache des rationalen Kalküls, eine Sache unserer Analyse der politischen Situation und eine Sache unseres politischen Geschicks.

Anmerkungen

- 1) *O. Dibelius*, zit. nach öpd.-Genf, in: Junge Kirche 27/1966, 640.
- 2) Vgl. *E. Rosenstock-Huessy*, Die europäischen Revolutionen, Stuttgart/Köln 1951, bes. 3ff, 131ff.
- 3) Vgl. die Art. Revolution, in: RGG 3, V, 1079ff (*F. G. Dreyfus*) und in: Ev. Staatslexikon, Stuttgart 1966, 1866ff (*P. Schneider*).
- 4) *G. W. F. Hegel*, Jug.ausg. Bd. XI, 557f; vgl. *J. Ritter*, Hegel und die französische Revolution, Köln/Opladen 1957. Zitat dort 18.
- 5) Zitiert nach *H. J. Iwand*, Nachgelassene Werke, Bd. 2, München 1966, 155 – in einer Vorlesung „Von Ordnung und Revolution“, die hauptsächlich an Stahl und Vilmar die anti-revolutionäre Haltung der Kirche aufzeigt.
- 6) Vgl. bes. *W. O. Shanahan*, Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815 – 1875, dt. München 1962.
- 7) *H. Krüger* (Hrsg.), Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1967; *H. E. Tödt*, Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz, in: ZEE 11/1967, 2ff, bes. 5ff; *J. M. Lochman / R. Shaull / Ch. C. West*, in: Ev. Theol. 27/1967, 631ff.
- 8) Appell ..., a.a.O. 88, 90.
- 9) Appell ..., a.a.O. 94, 95f, 96f.
- 10) So *J. M. Lochman*, a.a.O. 633
- 11) Appell ..., a.a.O. 100ff.
- 12) *H. E. Tödt*, a.a.O. 8.
- 13) Appell ..., a.a.O. 43ff.
- 14) *Ch. C. West*, a.a.O. 665ff; Zitate 671, 676, 678ff, 684.
- 15) Beispielhaft *E. Krippendorf*, in: Die Zeit, v. 22.12.1967, 3.

- 16) So der Spiegel vom 22.1.1968, 94ff, in einem Bericht über den von mir hrsg. Band: Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“ Jürgen Moltmanns, München 1967.
- 17) 1. Thess. 4,13ff; 1. Kor. 15,20.
- 18) So nennt Jetzt *H. Cox* (Stadt ohne Gott?, Stuttgart 1966, 140ff) die Funktion der Christenheit in der Gesellschaft.
- 19) Diesen Prozeß der Amalgamierung hat m. E. immer noch am eingehendsten *E. Troeltsch* geschildert: Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1911), in: Gesammelte Schriften, Bd. 1, Tübingen 1922.
- 20) So die bekannte Umschreibung *R. Bultmanns* für die eschatologische Existenz des Christen, vgl. etwa Glauben und Verstehen, Bd. 2, Tübingen 1952, 57; vgl. Bd. 3, Tübingen 1960, 90.
- 21) 1. Kor. 7,29ff, dazu bes. *W. Schrage*, Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik, in: ZThK 61/1964, 125ff.
- 22) Mk. 1,15; Mt. 18,20; Mt. 11,5.
- 23) Lk. 17,4.26; Mt. 24f.
- 24) Röm. 5,1; 8,23.
- 25) Joh. 3,36; 5,24; 1. Joh. 3,2.
- 26) Hebr. 4,14; 13,14.
- 27) Lk. 24,21.
- 28) 1. Kor. 15,55.
- 29) Vornehmlich durch *R. Bultmann* und seine Schule beeinflusst.
- 30) Mindestens ihrer Herkunft nach der dialektischen Theologie *K. Barths* verpflichtet.
- 31) *J. L. Talmon*, Der politische Messianismus. Die romantische Phase, Köln/Opladen 1963, Zitat 3. Talmon hat die säkularisierten Bestände solcher Endzeithoffnung in der Zeit zwischen 1789 und 1848 in ihrer Ambivalenz geschildert.
- 32) So formuliert *E. Bloch* am Ende seines Naturrechts-Buchs: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1962, 314.
- 33) *J. Moltmann*, Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie, in: Ernst Bloch zu Ehren, Frankfurt 1965, 243ff, Zitat 256f.
- 34) *J. Moltmann*, Die Revolution der Freiheit, in: Ev. Theol. 27/1967, 595ff, Zitat 595 und 602.

- 35) Wie diese Vision des „vollkommenen Menschen“ für einen Marxisten aussieht, mag man etwa bei *R. Garaudy* nachlesen, in: *Garaudy / Metz / Rahner, Der Dialog, oder: Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? rororo-aktuell*, Hamburg 1965, 66ff.
- 36) Vgl. bes. *G. Picht*, *Prognose. Utopie. Planung*, Stuttgart 1967, 7ff.
- 37) *E. Bloch*, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Berlin 1958, 366f.
- 38) Aus der Diskussion in der Zeit vgl. etwa *K. Hermann* (29.12.1967, 3) einerseits und *F. und K.-D. Wolff* (19.1.1968, 3) andererseits.
- 39) *Hegels theologische Jugendschriften* (hrsg. v. *H. Nohl*), 379.
- 40) *A. Camus*, *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1953, 116, 106.
- 41) *R. Garaudy*, a.a.O. 82.

Die vorliegende Arbeit wurde bei der Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll „NOVUS ORDO SAECULORUM oder: Das Problem der Revolution in Deutschland“ am 10. Februar 1968 vorgetragen. Vgl. „Spiegel“ v. 4. März 1968, S. 38-57: Auszüge aus dem Protokoll der Diskussion mit Ernst Bloch und Rudi Dutschke in Bad Boll.