

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 79 (1985)
Heft: 6

Buchbesprechung: Konrad Farner als Theologe der Befreiung : zur Neuauflage der
"Theologie des Kommunismus?"

Autor: Spieler, Willy

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Konrad Farner als Theologe der Befreiung

Zur Neuauflage der «Theologie des Kommunismus?»*

1. Kommunismus – das gemeinsame Ziel von Christentum und Marxismus

Von Konrad Farner wird berichtet, er habe während eines Vortrags in Solothurn seinen erstaunten Zuhörern zugerufen: «Nehmt Euch in acht! In Eurer Stadt habt Ihr eine kommunistische Zelle: das Kapuzinerkloster.»¹ Der Satz enthält die Quintessenz des Buchs «Theologie des Kommunismus?», das ich aus Anlass seiner Neuauflage vorstellen und dessen tiefe innere Übereinkunft mit der Theologie der Befreiung ich aufzeigen darf.

1.1 *Kommunismus: eine Gesellschaftsordnung, keine Weltanschauung*

Auch in diesem Buch stellt Farner fest: «Die gegenwärtig einzige Realisierung der kommunistischen Eigentumsordnung existiert in katholischen und buddhistischen Klöstern, in protestantischen Bruderhöfen» (S. 219). Eine ähnliche Feststellung hat übrigens schon ein irritierter Friedrich Engels getroffen, als er sich 1845 im Deutschen Bürgerbuch mit dem Einwand auseinandersetzte, der Kommunismus sei zwar eine schöne Idee, aber in der Wirklichkeit leider nicht durchführbar. Engels verwies auf erfolgreiche kommunistische Gemeinschafts-siedlungen in den Vereinigten Staaten.

Von diesen Gemeinschaften hatten aber drei – die Shaker, die Harmonisten und die Zoar-Leute – eine religiöse Grundlage. «Und wenn sich trotzdem die Gemeinschaft hier im Leben bewährt», argumentierte Engels, «wieviel eher muss sie bei andern möglich sein, die von solchen Verrücktheiten frei sind.»²

Anders Konrad Farner. Er ist weit davon entfernt, in der religiösen Grundlage kommunistischer Gemeinschaften eine «Verrücktheit» zu sehen. Und das ist wohl sein erstaunlichster Beitrag zum Dialog «Christ – Marxist»: dass er den Christen nicht weniger als den Marxisten die Fähigkeit zuspricht, von ihren weltanschaulichen Grundlagen her Kommunisten zu sein. Der Kommunismus ist für ihn «eine Gesellschaftsordnung, keine Weltanschauung» (S. 184). Als Gesellschaftsordnung aber lässt sich der Kommunismus von so unterschiedlichen Weltanschauungen wie dem atheistischen Marxismus und dem theistischen Christentum begründen. Farner verlangt daher, dass «die marxistische ‚Wissenschaft des Kommunismus‘» in diesem Punkt «entideologisiert» (S. 331) werde.

Der Kommunismus, wie Konrad Farner ihn entwirft, ist in der Tat die gemeinsame (Real-)Utopie von Marxismus und Christentum. Das Reich Gottes, das mit Jesus von Nazareth anbricht, unterscheidet sich *politisch* in nichts vom marxistischen «Reich der Freiheit» (S. 327). Es ist zwar nicht «von dieser Welt» (Joh. 18, 36), aber es kommt in diese Welt und für diese Welt, damit in ihr «Gerechtigkeit wohnt» (2. Petr. 3, 13) und «Schwerter zu Pflugscharen» (Micha 4, 1–4) umge-

* Referat an der Buch-Vernissage, die von der Konrad-Farner-Vereinigung am 29. April in der Zürcher Paulus-Akademie veranstaltet wurde. Die Neuauflage 1985 ist soeben als Diogenes Taschenbuch 21275 erschienen. Die im Text belegten Seitenzahlen gelten sowohl für diese Neuauflage als auch für die 1969 vom Stimme-Verlag, Frankfurt am Main, herausgebrachte Erstauflage.

schmiedet werden. «Auf Erden, in dieser Welt, ist ein grundstürzender Wandel vonnöten und steht jetzt unmittelbar bevor» (S. 27). «Ihr wisst, dass die Herrscher der Völker sie knechten und die Grossen sie ihre Macht fühlen lassen. Nicht so soll es unter euch sein. Sondern wer unter euch gross sein will, sei euer Diener und wer unter euch der erste sein will, sei euer Knecht» (Mt. 20, 26). Das ist die Ethik einer herrschaftsfreien Gemeinschaft, eine Sozialethik, die ebenfalls hinzielt auf jene «Assoziation» des Kommunistischen Manifests, «worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist»³.

«So ist der Kommunismus keine grundsätzliche Alternative zum Christentum, wie es noch viele gestrige Christen vermeinen und ebenfalls gestrige Marxisten (solche gibt es ebenfalls nicht wenige), sondern er ist eine gesellschaftliche Möglichkeit des Christentums, wahrscheinlich morgen . . . die einzige Möglichkeit» (S. 224). Jenen bürgerlichen Christen, die noch immer glauben, wenn es mehr Christen gäbe, gäbe es weniger Kommunisten, hält Konrad Farner nicht ohne Schalk entgegen: «Wenn es mehr echte Christen gäbe, gäbe es mehr Kommunisten, nämlich christliche Kommunisten» (S. 226).

Er tritt mit den Christen in einen Dialog, um sie zur Botschaft vom Reich Gottes als einer guten Nachricht vom kommenden Kommunismus zu bekehren. Aber er will sie nicht zum Marxismus bekehren. «Im Gegenteil, die Christen sollen Christen bleiben und noch bessere Christen werden, die Marxisten sollen Marxisten bleiben und noch bessere Marxisten werden» (S. 8).

1.2 Die «revolutionäre» und die «restaurative Linie» im Christentum

Farner weiss natürlich auch, dass «die kommunistische Idee als sichtbares Reich Gottes von der offiziellen sichtbaren Kirche meist als Häresie oder Ketzerei gewalttätig verfolgt» (S. 219) wurde.

Selbst den klösterlichen Kommunismus hat die Kirche nur bejaht, soweit er sich nicht als Modell für die ganze Gesellschaft verstand, sondern als Befolgung eines «evangelischen Rates», der lediglich für eine von Gott dazu auserwählte Elite bestimmt war. Es ist daher nicht einfach das real existierende, gar grosskirchlich organisierte, ja dem Staat verbundene Christentum, dem Konrad Farner die Fähigkeit zum Kommunismus zuspricht. Er unterscheidet im Christentum vielmehr eine «revolutionäre» und eine «restaurative Linie».

Die «revolutionäre Linie» beginnt mit dem Kommunismus der Jerusalemer Urgemeinde des Apostels Jakobus. Farner nennt sie daher «die jakobinische Linie der christlichen Religionsgeschichte» (S. 179, vgl. S. 29f.). Er zieht diese Linie weiter zu den frühen Kirchenvätern, die alle für die Gütergemeinschaft eintreten, weil sie überzeugt sind, dass privates Eigentum den Menschen verdirbt (vgl. S. 35ff.). Mit der konstantinischen Wende des Jahres 321, durch die das Christentum Staatsreligion und die Kirche die grösste Grundbesitzerin Europas wird (vgl. S. 41f.), verlagert sich die «Grosse Hoffnung» auf die Ketzereibewegungen (vgl. S. 249ff.): von den Rebellionen der Montanisten und der Donatisten, die sich nach der Jakobus-Gemeinde zurücksehen, über Joachim von Fiore, den «Ketzer schlechthin», der das kommende Zeitalter des Heiligen Geistes verkündet, in dem eine kommunistische Gemeinschaft aller Gläubigen entstehen und Sakramente, Priester und Papsttum überflüssig machen wird, bis zu den Waldensern und den Hussiten, aber auch zu den Täufern, diesen Ketzern der Reformation, allen voran Thomas Müntzer, und weiter zu den frühen Sozialisten, die sich wie Wilhelm Weitling als Christen verstehen, schliesslich zu den Religiösen Sozialisten von Blumhardt bis Ragaz und zu Teilhard de Chardin, dem Theologen der kosmischen und der sozialen Evolution. Neue Aktualität erlangt diese Linie

durch die christlichen Revolutionäre in Lateinamerika. Konrad Farner kommt immer wieder auf das Beispiel des Priesters Camillo Torres zu sprechen, des «heimlichen Heiligen des armen, geschundenen bolivianischen Volkes» (S. 224), der am 15. Februar 1966 als Guerrillakämpfer den Tod fand, weil er sich «aus Nächstenliebe der Revolution verschrieben» (S. 239) hatte.

Besser bekannt, weil geschichtlich wirksamer geworden, ist die andere, die «restaurative Linie». Konrad Farner nennt sie auch die «paulinische Linie», weil sie, vom Apostel Paulus ausgehend, die «Wahrheit des Glaubens vornehmlich als Sache des christlichen Jenseits» darstellt und damit die «etablierten Mächte des Diesseits sanktioniert» (S. 179). Mit schlimmen Folgen für die Wirkungsgeschichte des Jesus von Nazareth: «Der paulinische Glaube siegt über die kommunistischen Werke» (S. 30). Das Christentum organisiert sich als Religion, die der jeweils herrschenden Klasse den Segen gibt, der Klasse der Sklavenhalter zunächst, dann dem Feudaladel und schliesslich dem Kapital. Im Zeichen dieser Religion wird die jakobinische Linie unterdrückt, zumeist blutig und grausam, von den aufständischen Montanisten zur Zeit der konstantinischen Wende bis zu den sandinistischen Christen, die im heutigen Nicaragua von der unheiligen, wenngleich nicht unüblichen Allianz zwischen dem Vatikan und der Reagan-Administration bedrängt werden.

Konrad Farner kämpft gegen diesen «Revisionismus der Christen» (S. 236). Er stellt sich auf die Seite des «jakobinischen» Christentums, dessen Authentizität er ideologiekritisch und theologisch herausarbeitet, um es dem (authentischen) Marxismus als Bündnispartner zu empfehlen.

2. Theologie des Kommunismus und Theologie der Befreiung

Ich nenne Farner einen «Theologen der Befreiung». Das ist hochgegriffen, ich

gebe es zu. Es ist vor allem vorausgegriffen, aber ich kann es begründen. Eines möchte ich nicht: Farner als «Theologen» bezeichnen, um ihn für das Christentum zu vereinnahmen. Als Marxist konnte und wollte er nicht Christ sein, auch kein «anonymer Christ»⁴. Jesus war für ihn stets «nur Menschensohn, nicht noch Gottessohn»⁵. Farner war ein Sympathisant des Menschensohnes und der ganzen Ketzerbewegung, die sich auf den Menschensohn beruft. Er war nicht mehr, aber – und das ist mir wichtig – auch nicht weniger.

Farner selbst hat seine «Theologie des Kommunismus» mit einem Fragezeichen versehen, «weil es», wie er schreibt, «von mir als Nichttheologe und als Nichtchrist anmassend wäre, eine neue Theologie nach vorn zu stellen» (S. 7). Farner ist aber nicht nur so bescheiden, seine theologische Kompetenz in Frage zu stellen, mit diesem Fragezeichen will er auch die zünftige Theologie anfragen, ob eine «Theologie des Kommunismus» nicht die «logische Fortsetzung» (S. 7) einer «Theologie der Hoffnung» (Moltmann), einer «Theologie der Revolution» (Shaul) oder einer «politischen Theologie» (Metz) wäre. Die Begründung, die Farner seiner Frage gibt, enthält schon die Antwort. Diese weist auf den Primat der Praxis vor der Theorie/Theologie, auf die Bedeutung der gesellschaftlichen Analyse für das Verständnis der biblischen Botschaft im Hier und Jetzt sowie auf eine neue, undogmatische Verhältnisbestimmung von Christentum und Marxismus. Farner antizipiert so die «Theologie der Befreiung», ohne es zu wissen, ohne sie überhaupt zu kennen. Einzig in einem seiner letzten Aufsätze aus dem Jahr 1973, demselben Jahr, in dem Gustavo Gutiérrez' epochemachende «Theologie der Befreiung» auf deutsch erschien⁶, findet sich der kurze, aber prophetische Hinweis, dass die «Theologie der Befreiung» auch «zu einer Befreiung der Theologie führen»⁷ könnte.

2.1 Primat der Praxis

Konrad Farner steht den progressiven Theologien seiner Zeit zwar wohlwollend gegenüber, aber er vermisst an ihnen das Entscheidende: die Praxis. Darum fordert er: «Die christliche ‚Theologie der Hoffnung‘ muss von den Christen mit einer ‚Theologie des Kommunismus‘ verbunden und diese umfassende Theologie muss Praxis werden; denn die Frage, die heute die Marxisten an die Christen stellen, kann von diesen allein durch die Praxis beantwortet werden» (S. 331). Es ist heute die Theologie der Befreiung, die exakt dieses Praktischwerden verkörpert – so sehr, dass sie gar nicht erst eine Theologie entwirft, die sie dann in die Praxis umsetzen würde, sondern dass sie, von der Praxis ausgehend, Theologie wird. Was ist diese Praxis?

– Sie ist *Erfahrung* dessen, was nach dem Evangelium nicht sein soll: Entfremdung, Unterdrückung und Ausbeutung auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Die Befreiungstheologie leiht solcher (Kontrast-)Erfahrung ihre Stimme. «Die ‚spirituelle Erfahrung des Armen‘. . . ist die einzigartige Matrix der gesamten Befreiungstheologie»; diese ist «nichts anderes als ‚der artikulierte Schrei der Armen aus dem Glauben‘», sagen Leonardo und Clodovis Boff.⁸ «Man kann nur Christ sein, indem man die evangelische Botschaft revolutionär erlebt», sagt auch Farner (S. 241). Hier, in der Theologie der Befreiung, wird solches «Christ sein» Ereignis.

– Diese Praxis ist *Veränderung* der Gesellschaft. Was Reich Gottes hier und heute heisst, wissen wir erst, wenn wir handelnd in die Geschichte eingreifen. «Die Hermeneutik des Reiches Gottes besteht vor allem darin, die Welt besser zu machen. Nur so wird sie klären können, was die Worte ‚Reich Gottes‘ bedeuten.» Gutiérrez übernimmt die eindrückliche Formulierung von Edward Schillebeeckx.⁹ Er hätte sich auch auf Konrad Farner berufen können, der die

se revolutionäre Hermeneutik mit den Worten vorwegnimmt: «Es wird primär nicht mehr um die Interpretation von Gott gehen, sondern um die Veränderung der konkreten Welt und damit der Auslegung Gottes» (S. 181).

– Befreiungstheologische Praxis ist die kollektive von *Basisgemeinden*. Das sind Gruppen von Christen, die regelmässig zusammenkommen, gemeinsam Gottesdienst feiern, sich die Situation ihrer Unterdrückung bewusst machen und sie zu überwinden suchen. Die massgebenden Theologen der Befreiung leben heute alle in solchen Basisgemeinden. Die Befreiungstheologie ist dazu da, die Erfahrungen dieser Basis systematisch zu reflektieren und ihr neue, kritische Impulse zu vermitteln.¹⁰ In dialektischer Einheit mit der kollektiven Praxis der Basisgemeinden wird der Theologe das, was der grosse italienische Marxist Antonio Gramsci unter einem «organischen Intellektuellen» versteht.¹¹

Es ist kein Zufall, dass die lateinamerikanischen Basisgemeinden immer mehr verketzert werden. Sie stehen in der «jakobinischen Linie» nach Konrad Farner, und das weit mehr als die traditionellen Klöster, insofern sie eben nicht nur sich selbst, sondern die Gesellschaft als Ganzes verändern wollen.

– In der Praxis der Befreiungstheologie behauptet sich der Vorrang des rechten Tuns vor dem rechten Glauben, der *Orthopraxie* vor der Orthodoxie.¹² Dazu lesen wir bei Gutiérrez: «Die Wahrheit tun», wie es das Evangelium sagt, gewinnt so eine genaue und konkrete Bedeutung: die Wichtigkeit des Handelns in der christlichen Existenz. Der Glaube an einen Gott, der uns liebt und uns zum Geschenk der vollen Gemeinschaft mit ihm und der Brüderlichkeit zwischen den Menschen ruft, steht nicht nur der Umgestaltung der Welt nicht fremd gegenüber, sondern führt notwendigerweise zur Schaffung einer solchen Brüderlichkeit und einer solchen Gemeinschaft in der Geschichte. Darüber hinaus: Nur

wenn wir diese Wahrheit praktizieren, wird sich, wörtlich gesprochen, unser Glaube be-wahr-heiten.»¹³ Und: «Das erste ist die Verpflichtung zu Liebe und Dienst. Theologie kommt *erst danach* und ist ein zweiter Akt.»¹⁴

Im Primat der Orthopraxie vor der Orthodoxie erkennen wir erneut die «jakobinische Linie», die, wie Farner schreibt, «die Wahrheit des Werks» vor die «Wahrheit des Glaubens» (S. 179) stellt. Dass «der Glaube ohne Werke tot» ist, heisst es ja tatsächlich an der bekannten Stelle im Jakobus-Brief (2, 26). Und es kann auch nicht anders sein, wenn die Liebe das erste Gebot ist. «Christ sein heisst» darum für Farner «nicht mehr, etwas sehen, was andere nicht sehen oder wo andere nichts mehr sehen, sondern heisst, die ungeteilte konkrete Welt in Agape sehen» (S. 182). Und: «Agape ist jetzt reale Änderung, ist gesamtgesellschaftliche Verantwortung, ist jetzt ein revolutionäres Verhältnis Mensch-Welt, indem man die Welt ändert und mit der Welt den Menschen» (S. 195/196).

2.2 *Von der Praxis zur Analyse*

Die Praxis kommt erst durch die Analyse auf den Begriff. Wer den Schrei der Armen hört, der muss auch nach den Ursachen der Armut fragen. Wer die Armut überwinden will, der muss auch das Subjekt der Veränderung kennen.

Solche Reflexion auf die Praxis ist integrierender Bestandteil der Theologie der Befreiung. Diese wird denn auch «mehr als jede andere Theologie eine kontextuelle Theologie»¹⁵ genannt. Sie analysiert den Schrei der Armen nicht wie der «Desarrollismo» der 50er und der frühen 60er Jahre als «Unterentwicklung», die der Ausgangspunkt einer «Entwicklung» nach westlichem Muster wäre.¹⁶ Sie erkennt in der sogenannten Unterentwicklung «nichts weiter als ein Subprodukt der Entwicklung»¹⁷ in der kapitalistischen Welt. An die Stelle der alten, «falsifizierten» Entwicklungstheorie tritt daher die Abhängigkeitstheorie.

Echte Entwicklung in der Dritten Welt orientiert sich nicht mehr am Massstab des internationalen Kapitals, sie ist vielmehr Befreiung von dessen Herrschaft und zureichend nur «im Rahmen des weltweiten Klassenkampfes» zu verstehen.¹⁸ Der «Befreiungsprozess» bedeutet «eine tiefgreifende Umgestaltung in den Eigentumsverhältnissen, ein Eingreifen der Macht von seiten der ausgebeuteten Klassen und eine soziale Revolution, die die bestehende Abhängigkeit zerbricht»: den «Schritt in eine andersgeartete, sozialistische Gesellschaft»¹⁹.

Wir sind mitten drin in einer Analyse, die sich «marxistisch» nennt. Die Theologie der Befreiung bedient sich dieser Analyse, nicht weil sie marxistisch ist, sondern weil sie die eigene Erfahrung, die eigene Praxis im Kontext Lateinamerikas auf den Begriff bringt. Auch das hat Farner der Theologie vorausgesagt: dass sie die marxistische Analyse nicht wird entbehren können, dass sie vielmehr den «Historischen Materialismus einbeziehen» und «überhaupt die gesamte Gesellschaftswissenschaft kennen muss, um die neuen revolutionären Fragen beantworten zu können. Die Theologie vermag nicht mehr sich selber zu genügen. . . , weil sie zu einer Sache der konkreten geschichtlichen Praxis werden muss, die die Theorie in sich trägt» (S. 195). Gewiss braucht das Evangelium keinen Marxismus, um uns zu sagen, dass Herrschaft von Menschen über Menschen nicht sein soll. Ob wir jedoch unter einer solchen Herrschaft leben, ob sie die Wirkung der kapitalistischen Klassengesellschaft ist, ob dem Verhältnis der Dritten Welt zur Ersten Welt die Entwicklungsideologie oder die Abhängigkeitstheorie entspricht, das alles sagt uns nicht die bald zweitausend Jahre alte Bibel, das sagt uns nur die Analyse unserer gegenwärtigen Gesellschaft.

Die marxistische Analyse bedeutet eine eigentliche «Revolution der Theologie», wie Konrad Farner (S. 195) prophezeit; denn sie ist mehr als nur die

neue «Magd» der Theologie, sie wirkt vielmehr auf die Theologie zurück. Die marxistische Analyse lässt den Theologen insbesondere erkennen, was strukturelle Sünde ist, was Nächstenliebe unter den Bedingungen des Klassenkampfes heisst und dass selbst die Lektüre der Schrift klassenbedingt ist:

– Durch die marxistische Analyse wird dem Christen bewusst, dass *Sünde* nicht allein mit dem zwischenmenschlichen Bereich, sondern auch mit den *Strukturen der Gesellschaft* zu tun hat. Unter dem Eindruck dieser Analyse anerkennen selbst die Vollversammlungen des lateinamerikanischen Episkopats von Medellin (1968) und Puebla (1979), dass es eine «Sünde» gibt, «welche den Strukturen selbst innewohnt», wie es «eine Situation der Gewalt» gibt, «die man als institutionalisiert bezeichnen kann». ²⁰ Sündige Strukturen sind die Ursachen von politisch und ökonomisch bedingten Verhältnissen der Abhängigkeit, des Unterdrückt- und Ausgebeutetwerdens. Diese «Sünde . . . als fundamentale Entfremdung und Wurzel einer Situation, die durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung gekennzeichnet ist», fordert, wie Gutiérrez schreibt, «eine radikale Befreiung, die jedoch notwendigerweise eine politische Befreiung miteinschliesst» ²¹. Konrad Farners Frage, ob «die Sache des Bösen . . . mit dem Untergang der klassenlosen Urgesellschaft zusammenhängt» (S. 163), trifft einmal mehr den Kern des Problems.

– «Klasse und Klassenkampf, bis heute fast immer von der Theologie negiert, sind in ihrer tatsächlich existierenden Wirklichkeit zu erfahren und nicht, wie das sehr oft bei uns geschieht, als bereits überwundene Vergangenheit zu deklarieren» (S. 193). Die Theologie der Befreiung entspricht auch diesem Postulat Konrad Farners. Für sie ist der Klassenkampf eine Realität. Die Frage kann nicht sein, ob wir ihn befürworten oder ablehnen, sondern auf welcher Seite wir stehen. «Klassenkampf ist eine Tatsache,

und Neutralität in diesem Punkt ist schlicht unmöglich», schreibt Gutiérrez, der zugleich einräumt, dass sich daraus «Probleme für die Universalität der christlichen Liebe» ²² ergeben. Trotzdem schliesst die *Nächstenliebe* den *Klassenkampf* nicht aus, sondern ein. Denn: «Unsere Liebe ist nicht echt, wenn sie nicht den Weg der gesellschaftlichen Solidarität und des Klassenkampfes geht. Das Mitwirken im Klassenkampf widerspricht nicht nur nicht dem umfassenden Liebesgebot, sondern ist heute gerade die notwendige und unumgängliche Vermittlung seiner Konkretion in einer klassenlosen Gesellschaft, in der es weder Eigentümer noch Beraubte, weder Unterdrücker noch Unterdrückte gibt.» ²³ Oder: «Die Liebe zu den Unterdrückten zeigen wir, indem wir sie befreien, die Liebe zu den Unterdrückern, indem wir sie bekämpfen. . . Die Liebe zu denen, die im Stande der objektiven Sünde leben, fordert von uns, dafür zu kämpfen, dass sie aus ihm befreit werden. Die Befreiung von Armen und Reichen ist ein gleichzeitiger und wechselseitiger Prozess.» ²⁴

Das ist alles andere als «Zynismus», wie die NZZ (2./3. Februar 1985) Gutiérrez vorwirft. Den existentiellen Ernst, der sich mit dem «Klassenkampf aus Nächstenliebe» verbindet, stellt etwa Tomás Borge Martínez, Nicaraguas heutiger Innenminister, unter Beweis, der zwar ebenfalls sagt: «Manchmal muss man die Unterdrücker bekämpfen, um sie zu lieben», dann aber das eindruckliche Beispiel erzählt: «Ich erinnere mich an die Verhaftung des Mörders meiner Frau. . . Sie hatten meine Frau grausam gefoltert, vergewaltigt und ihr die Fingernägel herausgerissen. Als der Mann mich sah, glaubte er, ich würde ihn sicher töten oder zumindest schlagen. Er war völlig erstaunt, als wir zu ihm kamen und ihn als Menschen behandelten. Er verstand es nicht, und er kann es immer noch nicht verstehen. Ich glaube, er wird es nie verstehen. – Unsere Rache an unseren

Feinden ist die Vergebung; sie ist die beste Rache.»²⁵

– Die marxistische Analyse ermöglicht der Theologie der Befreiung auch, ihren *Konflikt mit dem römischen Lehramt*, mit der «hierarchisch strukturierten, eurozentrisch bestimmten, dogmatisch fixierten, von Privilegien begünstigten reichen Kirche»²⁶ überhaupt, als *Klassenkonflikt* zu erkennen. Das Lehramt verurteilt die Befreiungstheologie als mehr oder minder marxistische Ideologie, derweil es selber ideologisch argumentiert und schlicht die Fakten des Klassenkampfes: Abhängigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung, leugnet. Indem die Theologie der Befreiung die Erfahrung der Armen und der Armut macht, gewinnt sie einen neuen Zugang zu den Verheissungen der biblischen Botschaft. Die Ablehnung dieser «jakobinischen» Bibellektüre durch das Lehramt zeigt, dass eben auch die Deutung der Schrift klassenbedingt ist.

Wie sagt Farner: Die «besitzenden Klassen» drängen auf «Glaubens-Wahrheit», das «rebellierende Volk» hingegen will «Werk-Wahrheit» (S. 263)? Mit seinem Verdikt gegen die Theologie der Befreiung zeigt das Lehramt, auf wessen Seite es steht. Und wie sagt Farner noch: «Die ‚Theologie der Befreiung‘ ... könnte zu einer Befreiung der Theologie führen»²⁷? – zu einer Befreiung, möchte ich hinzufügen, aus selbstverschuldeter Unmündigkeit gegenüber einer reichen Kirche, die sich gerade im repressiven Umgang mit Befreiungstheologen als Sachwalterin der «restaurativen Linie» entlarvt.

2.3 *Von der Analyse zur Verhältnisbestimmung von Christentum und Marxismus*

Die marxistische Analyse, wie sie von der Theologie der Befreiung verwendet wird, hat im Vorjahr die Kongregation für die Glaubenslehre auf den Plan gerufen. In einer «Instruktion» vom 6. August wird die Befreiungstheologie wegen

ihrer Anleihen beim Marxismus verurteilt. Die Begründung lautet, dass die marxistische Analyse von der atheistischen Weltanschauung des Marxismus nicht zu trennen sei und darüber hinaus einer «totalitären Gesellschaft» den Weg bereite. Wer von Klassenkampf spreche statt, wie die Kongregation scheinheilig empfiehlt, von «zugespitztem Sozialkonflikt», der sei schon das Opfer der marxistischen Geschichtsauffassung, die im Klassenkampf «das Grundgesetz der Geschichte» sehe, was auf einen «politischen Amoralismus» hinauslaufe und letztlich eine «Perversion der christlichen Botschaft» beinhalte.²⁸

In dieser verzerrten Darstellung durch die Glaubenskongregation können sich weder Marxisten noch gar die Befreiungstheologen wiedererkennen. Doch das kümmert das Lehramt mitnichten. Es definiert nicht nur, was katholische Lehre ist, es definiert neuerdings auch, was Marxismus ist und zu sein hat. Die Glaubenskongregation sieht geflissentlich darüber hinweg, dass sich die Theologie der Befreiung nicht auf diesen lehramtlich denunzierten Vulgärmarxismus, sondern auf den alles andere als «totalitären» Marxismus Antonio Gramscis oder auf den «entideologisierten» Marxismus Louis Althusers und auf eine Reihe ebenso undogmatischer Positionen von lateinamerikanischen Neomarxisten beruft.²⁹ Es ist nicht meine Aufgabe, diese Marxisten im einzelnen auf ihre Vereinbarkeit mit der biblischen Botschaft zu untersuchen. Ich möchte vielmehr zeigen, welche zukunftssträchtigen und für die Befreiungstheologie wegweisenden Beiträge wiederum Konrad Farner zur Verhältnisbestimmung von Christentum und Marxismus geleistet hat.

Konrad Farner hält das gemeinsame Ziel von Christen und Marxisten, den Kommunismus, für wichtiger als die, allerdings «zentrale Differenz» in der Gottesfrage. Darüber hinaus zögert er nicht, eine ganze Reihe von übereinstimmenden Erkenntnissen des Christentums und

des Marxismus in Erinnerung zu rufen, wie zum Beispiel dass

- Geschichte einen Sinn hat, also nicht zyklisch verläuft, und dass der Mensch aktiv in den Geschichtsprozess eingreifen soll
- der Sinn der Geschichte sich in einem Friedensreich erfüllt
- alle Rassen und Völker gleichwertig sind
- das Dienen vor dem Verdienen kommt
- die Arbeit einen persönlichen und einen gemeinschaftlichen Wert hat, der dem Kapital vorgeht (vgl. S. 111).

Beide kommen weder in einem «christlichen Humanismus» noch in einem «marxistischen Humanismus» überein, sondern in einem «Humanismus ohne jegliche Abgrenzung» (S. 120). Beide finden sich im Protest gegen Verdinglichung und Entfremdung, gegen Individualismus, Nihilismus und Pragmatismus (vgl. S. 111). «Hätte der heilige Paulus so viele Anknüpfungspunkte im Gedankengut des damaligen Heidentums gefunden, dann hätte er nicht gezögert, sie für die christliche Botschaft auszunutzen», zitiert Farner (S. 111) eine Feststellung von Klemens Brockmöller. Und – füge ich hinzu – die «paulinische Linie» wäre anders verlaufen.

Gewiss sieht Konrad Farner in der Gottesfrage die «zentrale Differenz» (S. 111) zwischen Christen und Marxisten. Insofern kann der Christ nicht Marxist und der Marxist nicht Christ sein (vgl. S. 222). Und insofern kann es zwar eine «Theologie des Kommunismus», nicht aber auch eine «Theologie des Marxismus» geben.³⁰ Konrad Farner ist jedoch der einzige marxistische Theoretiker von Rang, der aus seinem Atheismus keine schlechterdings unaufgebbare «letzte Wahrheit» macht, wie er denn überhaupt anerkennt, dass es «sogenannt ‚letzte Fragen‘» gibt, «die der Marxist nicht befriedigend, mindestens für den heutigen Menschen nicht befriedigend zu beantworten vermag»³¹. Sein Marxismus ist

«a-religiös» im Sinne der modernen Wissenschaft, nicht aber «anti-religiös»³² im Sinne dessen, was er das «sogenannte ‚Freidenkertum‘» (S. 226) nennt. Die «Differenz» in der Gottesfrage ist für ihn wohl «zentral», aber sie ist nicht endgültig. Christ wie Marxist können sich irren. «Wer Theologie treibt, muss mindestens mit der Möglichkeit rechnen, dass der Glaube ein Irrtum ist» (S. 157). Farner zitiert nicht nur beifällig diesen Satz Dorothee Sölles, er wendet ihn mit umgekehrten Vorzeichen auch auf sich selber an.

Farner ist zwar ein überzeugter Anhänger der Marxschen Religionskritik; aber er vertritt diese nicht nur dort, wo sie im Christentum den «Ausdruck des wirklichen Elends» erkennt, sondern auch dort, wo sie darin zugleich «die Protestation gegen das wirkliche Elend» (S. 183) sieht. Diese andere Seite hat die marxistische Religionskritik zu wenig beachtet und daher am Christentum zu wenig zwischen Opium und Salz, zwischen bürgerlicher Jenseitsreligion und weltorientierter Botschaft vom Reich Gottes unterschieden (vgl. S. 140, 183). Die herkömmliche Religionskritik berührt das Christentum eigentlich nur in seiner «konstantinischen» Version, die allerdings die geschichtsmächtige Version geblieben ist: vom Heiligen Römischen Reich bis zu den «christlichen Parteien» der Gegenwart und bis zur unheiligen Allianz zwischen dem Vatikan und der Reagan-Administration.

Weil Konrad Farner aus dem Atheismus kein Dogma macht, kann er die Antwort auf die Gottesfrage in aller Gelassenheit der Zukunft anheimstellen. «Ich persönlich vermeine», schreibt er, «dass eine Antwort heute noch gar nicht möglich ist, sondern erst in der klassenlosen kommunistischen Gesellschaft» (S. 117). Ja, die Gottesfrage könnte dann «sogar zum erregendsten und notwendigsten Grundthema werden einer von materieller Not weitgehend befreiten Gesellschaft» (S. 225). «So haben also beide,

Christ wie Marxist, daran zu arbeiten, dass diese Gesellschaft, eben die kommunistische Gesellschaft, errichtet wird, um ihre Rechtfertigung so oder so zu erfahren.»³³ Die kommunistische Gesellschaft als Gottesbeweis? Welch grossartige Parteinahme für die «jakobinische Linie», Welch tiefsitzende Provokation an die Adresse des «restaurativen» Christentums!

Farner gesteht den Christen sogar schon den «Vorbeweis» für die «Hoffnung des Himmels» zu, sofern sie, «um Teilhards Wort zu gebrauchen», die «Hoffnung der Erde» (S. 220) verwirklichen. Das marxistische Interesse an Religionskritik ist das Interesse an revolutionärer Veränderung. Steht Religion dieser Veränderung nicht mehr im Wege, schliesst Religion gar zur Avantgarde der Veränderung auf, dann entfällt zwar nicht das Interesse an Religion, wohl aber das Interesse an Religionskritik. «Wenn Christen sogar zur Avantgarde des Kommunismus gezählt werden können, wie steht es dann mit der marxistischen Religionskritik?» fragt Farner³⁴.

Wenn Marxismus und wenn Theologie der Befreiung wirklich vom Primat der Praxis ausgehen, dann sollten sie sich beide durch Farners Frage nach dem «Vorbeweis» für oder gegen die christliche Hoffnung herausfordern lassen. Wichtiger als der «Dialog» sind, sagt Gutiérrez, «solide Erfahrungen im Bereich der sozialen Praxis». Und in diesem Sinn sei Lateinamerika heute «ein wahres Labor».³⁵

3. Vom Dialog zum Bündnis und weiter – die Sandinistische Revolution in Nicaragua als Beispiel

In praktischer Absicht führte auch Konrad Farner den Dialog mit den Christen. Der Dialog war für ihn alles andere als Selbstzweck. Bereits Ende der 60er Jahre wurden sie ihm langsam peinlich, diese «schönen Gespräche an schönen Orten» (S. 227) und diese «etwas modisch» gewordene Art, «sich gegenseitig Komplimente zu machen», verlange doch «die geschichtliche Situation heute dringender denn je», anstelle solchen «Wohlwollens das reale Werk zu setzen» (S. 93).

Das «reale Werk» wird heute in Lateinamerika und ganz besonders in Nicaragua gesetzt. In Theorie und Praxis der Sandinistischen Befreiungsfront würde Farner Geist von seinem eigenen Geist wiedererkennen. Hier wird ein Marxismus vertreten, der an der weltanschaulichen Neutralität von Staat und Partei festhält und sich kein Urteil über die «letzten Wahrheiten» anmass, sondern diese der Obhut der Toleranz anheimstellt.³⁶ Die Religionsfreiheit findet aber dort ihre Grenzen, wo sie dazu missbraucht wird, das «goldene Kalb»³⁷, dieses Symbol für den «Revisionismus der Christen» (S. 236), anzubeten.

Die Sandinisten anerkennen auch den christlichen «Vorbeweis», der im Dienst der Revolution erbracht wird. Sie verschliessen ihre Augen nicht vor der «restaurativen Linie» des Christentums. «Dennoch stellen wir Sandinisten fest», heisst es im Kommuniqué der FSLN über die Religionsfreiheit vom 7. Oktober 1980, «dass nach unserer Erfahrung die Christen, wenn sie – gestützt auf ihren Glauben – in der Lage sind, sich den Anforderungen des Volkes und der Geschichte zu stellen, von ihrem eigenen Glauben zum revolutionären Engagement gedrängt werden. Unsere Erfahrung zeigt uns, dass man gleichzeitig Glaubender und konsequenter Revolutionär sein kann und dass es keinen unüberbrückbaren Widerspruch zwischen diesen beiden Dingen gibt. . . Logischerweise sind wir Sandinisten Freunde der revolutionären Christen, nicht aber der konterrevolutionären, obwohl auch diese sich als Christen bezeichnen.»³⁸ Die sandinistischen Marxisten haben die «jakobinische Linie» des Christentums entdeckt und sich mit ihr verbündet.

Dieses Bündnis kam nicht nur deshalb zustande, weil «die Aufgabe der Sandinisten», wie Borge sagt, «ohne die Beteili-

gung der Christen nicht erfüllt werden» könnte, sondern weil sich die Sandinisten von dieser Zusammenarbeit «eine echte gegenseitige Durchdringung»³⁹ versprechen. Das ist weit mehr als ein Bündnis, das ist nach Borge schon «eine Integration zwischen Christentum und Revolution, zwischen christlichen und nicht-christlichen Revolutionären. Dies . . . übertrifft bei weitem die Erwartungen, die wir ursprünglich hatten, und es ist wahrscheinlich und sicher, dass dies auch andere revolutionäre Prozesse, die in Lateinamerika im Gang sind, entscheidend mit beeinflussen wird.»⁴⁰

Auch Konrad Farner weiss, «dass es in bisher christlichen Landen nicht ohne den Christen geht» (S. 222). Doch bei ihm steht das strategische Interesse ebensowenig im Vordergrund; er glaubt in erster Linie an die gegenseitige Bereicherung von Christ und Marxist. Seine Hoffnung gilt einer neuen dialektischen Identität von Christentum und Marxismus, dass sie «konkret zur Synthese werden können als weltweite, geschichtsnotwendige Praxis»⁴¹. Das wäre dann die «Revision des Revisionismus» (S. 238) auf beiden Seiten.

Wenn in der Theologie der Befreiung und im Sandinismus Geist vom Geiste Konrad Farners lebendig ist, ohne dass Farners Namen in Lateinamerika bekannt wäre, dann muss uns das nicht weiter verwundern. Denn es gibt sie weltweit: die unsichtbare Gemeinde des «jakobinischen» Christentums. Sie liest die Bibel aus der Sicht der Erniedrigten und Beleidigten, denen das Reich Gottes verheissen ist. Durch diese Botschaft ermutigt, nimmt sie teil an den Befreiungskämpfen der Menschen, Klassen und Völker. In Geschichte und Gegenwart protestiert sie dagegen, dass Gottes Reich Gewalt leidet, und macht sich auf den Weg, seine Verheissungen zu erfüllen. Der Geist der «jakobinischen» Gemeinde ist daher nicht das Werk eines einzelnen, er ist vielmehr Geist vom werdenden Reich Gottes überall in der Welt.

Konrad Farner hat die revolutionäre Spiritualität dieser Gemeinde erkannt und ihre systemsprengende Kraft im heutigen Lateinamerika vorausgesehen. Er ist damit dem biblischen Anspruch an den Propheten gerecht geworden und hat es verstanden, die «Zeichen der Zeit» zu deuten.

Würde Farner noch leben, so würde seine «Grosse Hoffnung» (S. 249ff.) um ein Kapitel reicher, das den Kampf der «revolutionären» und der «restaurativen Linie» in Zentralamerika enthielte. Bisher hat noch stets die restaurative Linie gesiegt, ist die «Grosse Hoffnung» noch stets «zuschanden geworden». Noch kurz vor Farners Tod auch in Chile. Dass dem nicht länger so sei, ist unser aller Ziel und sollte unser aller Praxis werden. Konrad Farner würde uns in diesem neuen Schlusskapitel seiner «Theologie des Kommunismus?» sagen, warum wir trotz allem hoffen dürfen.

- 1 Walter Ludin, «Aussenseiter», die auf das Zentrum verweisen, in: NW 1982, S. 324.
- 2 Zit. nach Arnold Pfeiffer (Hg.), Religiöse Sozialisten, Olten/Freiburg im Breisgau 1976, S. 33. Zu den christlich-kommunistischen Gemeinschaftssiedlungen in den USA vgl. a.a.O., S. 40ff.
- 3 Marx/Engels, Werke 4, S. 482.
- 4 Vgl. Marxistisches Salz für christliche Erde – Christliches Salz für marxistische Erde, Zürich 1971, S. 12.
- 5 A.a.O., S. 87.
- 6 Gustavo Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973.
- 7 Jesus als Brandstifter – Christus als Brandlöscher, in: Für die Erde: geeint – Für den Himmel: entzweit, Zürich 1973, S. 22.
- 8 In: Norbert Greinacher (Hg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, S. 183.
- 9 Gutiérrez, a.a.O., S. 19.
- 10 Vgl. Greinacher, a.a.O., S. 23f.
- 11 Vgl. Gutiérrez, a.a.O., S. 18f.
- 12 Vgl. Greinacher, a.a.O., S. 44f.
- 13 Gutiérrez, a.a.O., S. 15.
- 14 A.a.O., S. 17.
- 15 Greinacher, a.a.O., S. 24.
- 16 Vgl. Greinacher, a.a.O., S. 19ff.
- 17 Gutiérrez, a.a.O., S. 29.
- 18 A.a.O., S. 83.
- 19 A.a.O., S. 29.

- 20 Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, Schlussdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Februar 1979, N 1258f.
- 21 Gutiérrez, a.a.O., S. 169f.
- 22 A.a.O., S. 260.
- 23 A.a.O., S. 264.
- 24 So im Anschluss an Giulio Girardi, a.a.O., S. 263.
- 25 Tomás Borge Martínez, Die Revolution kämpft gegen die Theologie des Todes, Freiburg/Münster 1984, S. 39–41.
- 26 Greinacher, a.a.O., S. 13.
- 27 Wie Anm. 7.
- 28 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung», in: Schweizerische Kirchenzeitung, Nr. 36/1984, Kap. VII–IX.
- 29 Vgl. José Ramos Regido, in: Greinacher, a.a.O., S. 146.
- 30 Marxistisches Salz für christliche Erde – Christliches Salz für marxistische Erde, S. 11.
- 31 A.a.O., S. 18.
- 32 A.a.O., S. 12.
- 33 A.a.O., S. 22.
- 34 A.a.O., S. 20.
- 35 Theologie der Befreiung, S. 14.
- 36 Vgl. Kommuniqué der Nationalen Leitung der FSLN zur Religionsfreiheit vom 7. Oktober 1980, Ziff. 9, in: Dorothee Sölle/Horst Goldstein: «Dank sei Gott und der Revolution», Hamburg 1984, S. 112.
- 37 Borge, Die Revolution kämpft gegen die Theologie des Todes, S. 98.
- 38 In: Sölle/Goldstein, a.a.O., S. 109/111.
- 39 Borge, a.a.O., S. 63/64.
- 40 Interview mit Tomás Borge, in: Sölle/Goldstein, S. 37.
- 41 Marxistisches Salz für christliche Erde – Christliches Salz für marxistische Erde, S. 86.

Roman Koch

Zum 30. Todestag von Teilhard de Chardin

Am 10. April 1985 jährte sich der Todestag von Pierre Teilhard de Chardin zum 30. Mal.

Der erst nach seinem Tod bekannt gewordene Priester und naturwissenschaftliche Forscher war Zeit seines Lebens von einer innigen Liebe zu Gott und zur Erde beseelt. Er wusste in einer einzigartigen Weise, das christliche Zeugnis und die Evolutionslehre von Darwin miteinander zu verbinden. Er versuchte, aus der Erforschung der Erdgeschichte die zukünftige Entwicklungslinie der Erde und der Menschheit herauszuschälen. In diesem Sinne befasste er sich auch mit aktuellen Zeitfragen, unter anderem mit dem Verhältnis von Christentum und Marxismus. Hierfür stand er im Briefwechsel mit Marxisten.

Doch wer war Teilhard de Chardin?

Aus seinem Leben

Im Stammsitz seiner adligen Familie, dem Landschloss Sarcenat, wird Teilhard am 1. Mai 1881 als viertes von elf Kindern geboren.

Das Schloss Sarcenat und die gleichnamige Ortschaft liegen am Fusse des 1458 Meter hohen Puy-de-Dome, von dessen Gipfel man das idyllische und typische Panorama der Vulkanlandschaft der französischen Auvergne überblicken kann. Teilhards tief religiöser Vater arbeitet teilweise in der Stadtbibliothek der nahen Universitätsstadt Clermont-Ferrand. Er lehrt auch den kleinen Pierre, Religiosität und Wissensdrang zu einem Ganzen zu verbinden.

Bis zum elften Lebensjahr genießt Teilhard die Schulbildung von seiten seiner Eltern und einer Privatlehrerin. Die