

Hans Maier

Politische Theologie?

Einwände eines Laien

Das Schlagwort der „politischen Theologie“ geht um. Meist verbindet sich damit der Ruf nach „Politisierung der Kirche“¹. Die vor diesem Hintergrund entwickelten Forderungen zielen teils auf eine stärkere Betonung des öffentlichen Charakters der christlichen Botschaft, auf eine Entprivatisierung und „Vergesellschaftung“ des Glaubens hin, teils münden sie in konkrete kirchlich-politische Aktionsprogramme, von denen die „Theologie der Revolution“ nur die jüngste und radikalste Spielform ist². All diesen Äußerungen ist gemeinsam, daß in ihnen die Kirche *als Kirche* zur Politik aufgefordert wird – nicht mehr nur der einzelne Christ oder Gruppen von Christen *in* der Kirche. Die Kirche als Institution soll politisch tätig werden³, sie soll eingreifen in den politischen Prozeß, sie soll die „Tagesordnung der Welt“ mitgestalten⁴. Politische Theologie wird verstanden als Mittel einer zeitgemäßen Hermeneutik, die den gesellschaftskritischen Gehalt der Heilsbotschaft freilegt und entfaltet, als Versuch, „die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren“. Sie dient dem Zweck, „die Situation des Glaubenden konkret und differenziert in den Blick zu bekommen und eine gesellschaftsbezogene Glaubenssprache zu finden, die kritisch-befreienden Charakter hat“⁵.

¹ Siehe etwa den Sammelband: Die sogenannte Politisierung der Kirche (Hamburg 1968), mit Beiträgen von H.-E. Bahr, M. Linz, O. Massing, H. Schwab-Felisch u. a.

² Stellvertretend für die auch in Deutschland rasch anschwellende Literatur seien genannt: T. Rendtorff, H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt 1968); H.-E. Bahr (Hrsg.), *Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen* (Hamburg 1968).

³ Hierauf läuft in der Sache auch die „politische Theologie“ von J. B. Metz hinaus, so sehr er sich von einer „politisierenden Kirche“ distanziert.

⁴ So die Delegierten der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland bei ihrer Haupttagung am 10. 6. 1968 in Berlin; vgl. Die sogenannte Politisierung, 7.

⁵ J. B. Metz, *Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie“*, in: Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz-München 1968), 99–116 (99, 107). Im folgenden lege ich diesen Text zugrunde (zit.: PT). Bereits früher hat sich Metz zum gleichen Thema geäußert: Zum Problem einer „politischen Theologie“, in: *Kontexte IV* (Stuttgart-Berlin 1967) 35–41; *Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie“*, in: *Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung* (1967) 9–19. Vgl. ferner: Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: *Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie IV* (1968) 403–411, und als jüngste Äußerung: *Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis. Drei Diskussionsthesen*, in: *Schöpfer-tum und Freiheit, Dokumente der Paulus-Gesellschaft Bd. XIX (Kongreß von Marienbad)* (München 1968) 29–41. Alle genannten Aufsätze sind im Inhalt und in den wesentlichen Formulierungen gleich, sie variieren in den Überschriften und in der hier stärker thesenhaften, dort stärker ausgeführten Form.

Für die katholische Kirche in Deutschland ist die Existenz und der Anspruch einer „politischen Theologie“ ein neues Faktum – doppelt überraschend nach Jahren, die durch einen behutsamen Rückzug der Kirche aus vorgeschobenen politischen Positionen gekennzeichnet waren. Hier deutet sich ein Umschwung in der öffentlichen Stellung und im theologischen Selbstverständnis der Kirche an. Man erinnere sich: jahrelang gingen die Bemühungen dahin, die Kirche aus einseitigen Verflechtungen in die Politik zu lösen, sie zur Freigabe des politischen Raumes zu bewegen und damit die Voraussetzungen zu schaffen für eine breite, vielfältige, verantwortliche Teilnahme der Gläubigen am politischen Leben. Theologie und kirchliche Praxis wirkten gleichermaßen in diese Richtung. Man war kritisch geworden gegenüber dem nach 1945 überstark betonten „Öffentlichkeitsanspruch“. Im Zweiten Vatikanischen Konzil schien die Kirche gelernt zu haben, daß Einheit im Glauben durchaus mit Vielheit und Vielfalt im politischen Bekenntnis einhergehen könne und daß es gut sei, klar zu unterscheiden „zwischen dem, was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet werden, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun“⁶. Die Kirche schien den Pluralismus als gesellschaftliches Phänomen entdeckt zu haben. Heute wird der Pluralismus bei mancher theologischen Richtung, die als fortschrittlich gilt, schon wieder klein geschrieben. Ein neuer Integralismus, diesmal mit politischen Zügen, scheint im Anmarsch zu sein. Was an den Forderungen nach „politischer Theologie“, „Politisierung der Kirche“ vor allem überrascht und erschreckt, ist die Naivität, mit der hier von *dem* politischen Engagement *der* Kirche gesprochen wird – als sei Politik das Einherschreiten auf einer schnurgeraden, lehramtlich gepflasterten Straße und nicht vielmehr ein mühsames Wegsuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten.

Den Begriff „politische Theologie“ gab und gibt es in der Geschichte der Kirche in vielen Erscheinungsformen – von der altchristlichen Reichstheologie des Euseb bis zu neuzeitlichen Theologoumena der „divine rights of King“ im 16. und 17. Jahrhundert oder der „christlichen Demokratie“ im Sinne der Revolutionstheologen von 1789. Carl Schmitt hat diese Zusammenhänge 1922 in einer berühmt gewordenen Schrift „Politische Theologie“ analysiert. Seine Darlegungen gingen aus von der Übereinstimmung der sozialen Struktur einer Epoche mit ihrem metaphysischen Weltbild: aus dem Fehlen einer theologischen Begründung des Liberalismus und der modernen Demokratie schloß er auf ihr baldiges Ende, ihre Ablösung durch Ausnahmezustand und Diktatur⁷. In der Schmitt-Schule ist der Begriff der „politischen Theologie“ bis heute lebendig geblieben⁸. Der jüngste Theoretiker einer „politischen Theologie“, Johann Baptist Metz, knüpft jedoch nicht an diese letzte Exposition des Themas an. Der ideologische Hintergrund des

⁶ Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) Nr. 76.

⁷ C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München-Leipzig 1922) 42 ff.

⁸ Vgl. etwa H. Barion, *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt* (Berlin 1968) 13 ff.

Begriffs bei Schmitt – ein positivistischer „Ordnungskatholizismus“ – scheint ihm weder bewußt noch bekannt zu sein⁹. Vielmehr versucht er dem schillernden Begriff der „politischen Theologie“ einen neuen Inhalt zu geben, indem er darunter nicht die Identifikation christlicher Verheißungen mit zeitlich-politischen Formen versteht, sondern im Gegenteil „ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart“¹⁰. Politische Theologie wird auf diese Weise zu einer *theologia negativa* des Politischen, wobei dieses Politische seinerseits nach Metz nicht positiv bestimmbar ist, sondern als „Erfahrung des bedrohten Humanen“ in negativer Vermittlung Möglichkeiten der Solidarisierung und einer „gemeinsamen Front des Protestes“ zwischen Christen und Nichtchristen schafft¹¹.

Im folgenden will ich versuchen, einige Einwände gegen die „politische Theologie“ und die aus ihr hergeleiteten Folgerungen zu formulieren. Die erste Frage wird sein, ob das, was Metz und andere Theologen sagen wollen, mit der Formel „politische Theologie“ adäquat ausgedrückt ist, ja überhaupt adäquat ausgedrückt werden kann (I). Die zweite Frage ist, wie man sich eine Kirche, die als Institution der Gesellschaftskritik begriffen wird, praktisch, d. h. in ihren rechtlichen, gesellschaftlichen, politischen Bezügen, vorzustellen hat (II), eine Frage, über die uns die bisherigen theologischen Äußerungen völlig im unklaren lassen. Schließlich knüpfen sich an die „politische Theologie“ eine Reihe institutioneller Probleme in den Bereichen Theologie, Gemeindeverständnis, Kirchenverfassung, Laienkatholizismus, katholisches Verbandswesen, die in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden müssen, auch wenn es unmöglich ist, diese Fragen, die über den engeren Bezirk der „politischen Theologie“ hinausgehen, hier ausführlich zu behandeln (III).

I. Ein Versuch am untauglichen Begriff?

Fragen wir zunächst, inwieweit der geschichtsbeladene Begriff der politischen Theologie überhaupt fähig ist, den Gedanken und die Forderung auszudrücken, mit denen die Metzsche „Theologie der Welt“ den Christen konfrontieren will: nämlich die Forderung nach einer entprivatisierten, öffentlichen Gestalt der Glaubensverkündigung und -realisierung und die Forderung nach einer institutionalisierten, aus dem „eschatologischen Vorbehalt“ des Christentums erfließenden kirchlichen Gesellschaftskritik.

Man kann dabei vom tradierten Begriff der politischen Theologie nicht völlig absehen. Das hieße die historische Schwerkraft von Begriffen verkennen. Gewiß lehnt Metz eben diese Bindung des Begriffs an die Geschichte ab; er verlangt, die Rede von der politischen Theologie so zu verstehen, wie er sie gebrauche und im Gebrauch zu erläutern suche¹². Doch hier beginnt bereits die Problematik: zur Neuformulierung eines

⁹ Erstaunlicherweise wird der Name Carl Schmitt in den Arbeiten von Metz zur politischen Theologie an keiner Stelle erwähnt.

¹⁰ PT 106.

¹¹ PT 115 f.

¹² PT 99.

überlieferten Begriffs reichen persönlich-dezisionistische Festlegungen nicht aus – zumal dann nicht, wenn es sich, zumindest auf den ersten Blick, um eine völlige Umwertung des bisherigen Inhalts zu handeln scheint.

Der Begriff politische Theologie (*theologia politiké, theologia civilis*) stammt aus der griechisch-römischen Antike¹³. Christlich verstanden, meint er die unerlaubte „Theologisierung“ existierender Staats- und Gesellschaftsformen, ihre religiöse Verklärung (oder wie die Väter sagen würden: Vergötzung) im Sinn eines Ineinander von Staatlichem und Göttlichem, Kult und Politik. Solches Ineinander ist dem antiken Menschen ein selbstverständliches Denk- und Empfindungsmuster, lebt er doch in einer Welt, in der Staat und Götter konstitutiv zusammengehören, in der es keinen gottlosen Staat und keine staatlose Gottheit geben kann. Polis und civitas sind im antiken Verständnis religiöse Begriffe. Beide haben göttliche Qualität. Erst das Christentum durchbricht den Zusammenhang theologisch-politischer Immanenz durch seinen welttranszendenten Gottesbegriff, und dementsprechend kommt es in der christlichen Zeit zu einer Kritik an der politischen Theologie. Neben die civitas, die selbst die Kirche ihrer Religion ist¹⁴, tritt jetzt die christliche Gemeinde als Gottesvolk der Erlösten, die dem Kaiser den Götterkult verweigert und dadurch die Krise der antiken „theopolitischen“ Religiosität heraufbeschwört.

Augustin hat in seiner *Civitas Dei* den psychologischen Grundvorgang der Immanentisierung des Göttlichen an Varros *theologia civilis* erläutert¹⁵ und dabei auf die Unentrinnbarkeit dieser Denkfigur für die antike Religiosität hingewiesen: die Götter sind hier nur vergrößerte Abbilder des Menschen, sie besitzen ein weltimmanentes, kein transzendentes Sein. Gleichzeitig hat Augustin den bleibenden Vorbehalt des Christen gegenüber einer Theologisierung politischer Institutionen, ja gegenüber der Theologisierung der Welt schlechthin formuliert, wenn er seine Leser fragt: „Warum wollen sie (die Heiden), daß die Erde eine Göttin sei? Etwa weil sie fruchtbar ist? Warum sind dann aber nicht eher die Menschen Götter, die die Erde durch Anbau noch fruchtbarer machen – freilich indem sie sie pflügen und nicht anbeten?“¹⁶

Alle Formen politischer Theologien, auch die christlichen in ihrer verschiedenen geschichtlichen Gestalt, haben sich die augustinische Kritik gefallen lassen müssen, sie seien theologische Transfigurationen höchst weltlicher Mächte und Erscheinungen, Ausdruck heidnisch-numinoser Selbstvergötterung, Symbole einer in sich verkehrten und verfangenen Weltlichkeit. Die Geschichte der politischen Theologie im christlichen Zeitalter ist daher zugleich die Geschichte ihrer fortwährenden Destruktion. So scheiterte die Lehre von der göttlichen Monarchie am trinitarischen Dogma. Die Interpretation der *Pax Augusta* im Sinn eines Ewigen Friedens fand ihre Grenze an der christlichen Eschatolo-

¹³ Vgl. K. L. Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Basel 1939), 98 ff.; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954) 265 ff.; A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I (Tübingen 1959) 55 ff.

¹⁴ So Ratzinger a.a.O. 273.

¹⁵ *De civitate Dei*, VI, 2–7.

¹⁶ *De civitate Dei*, VII, 23.

gie¹⁷. Der christliche Kaiser des Mittelalters verlor im Investiturstreit seine numinose Qualität. In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratielehre der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution, entzaubert¹⁸. Darin wird aber deutlich, daß das Politische im christlichen Äon nicht einen beliebigen theologischen Rang hat, daß es nicht ohne weiteres, wie in der Antike, den Daseinssinn des Menschen bestimmen und beherrschen kann, daß es vielmehr in die Verweltlichung der Welt einbezogen ist, daß es als Nicht-Absolutes, als Vor-Letztes für den Christen Dienst- und Instrumentcharakter gewinnt. In diesem Sinn war John Locke, als er gegenüber der überlieferten theokratischen Doktrin das *civil government* proklamierte¹⁹, ein guter Christ; in diesem Sinn ist eine politische Theologie *post Christum natum* ein problematisches Unterfangen, weil sie Gefahr läuft, antike oder jüdische Positionen zu repristinieren, die der christliche Glaube aufgelöst oder eingeschmolzen hat. Politische Theologie, beim Wort genommen, würde auf eine Inthronisierung der Politik als der leitenden, sinngebenden Instanz des Menschen hinauslaufen. Der Christ soll aber, nach Augustin, diese Welt, auch die politische, nicht „anbeten“, sondern „pflügen“, das heißt erkennen und konstruktiv weiterbilden.

Nun könnte man vom Standpunkt der Metzschen Theologie einwenden, dieses Argument treffe nur die überlieferte Form politischer Theologie, nicht aber jene Form, die Metz in seinen Thesen entwickelt. Denn diese stehe ja gerade, im Unterschied zum überlieferten Verständnis des Begriffs, auf dem Hintergrund einer konsequent entfalteten Theologie der „weltlichen Welt“; sie begreife sich selbst als Produkt der Scheidung von Glaube und gesellschaftlicher Praxis. In der Tat wehrt Metz immer wieder „direkte Identifikationen“, „direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen“ ab, weil sie jenen „eschatologischen Vorbehalt“ preisgeben, der jeden geschichtlichen Status der Gesellschaft als etwas Vorläufiges relativiert²⁰. Überhaupt scheint politische Theologie für ihn weniger ein Material- als ein Formalprinzip zu sein. Ihre Pointe liegt nicht in einer wie immer gearteten Theologisierung des Politischen, sondern im Hermeneutisch-Kritischen²¹: sie dient als Korrektiv gegenüber einer Auslegungstendenz moderner Theologie, die den Sinn der christlichen Botschaft verengt, indem sie ihn privatisiert und individualisiert. Der Verfasser betont mit Recht, daß das christliche Heil kein privates Heil sei, daß es vielmehr „draußen“ stehe im Raum der Gesellschaft, daß seine Verkündung immer aufs neue in die gesellschaftliche Verantwortung zwingt und im Grenzfall in den Konflikt mit der existierenden Gesellschaft führen könne. Wer wollte ihm hier nicht zustimmen?

¹⁷ Hierzu E. Peterson, *Theologische Traktate* (München 1950) 104; vgl. auch Ehrhardt a.a.O. Bd. II (Tübingen 1959) 27.

¹⁸ H. Maier, *Revolution und Kirche* (Freiburg 1965) 88 mit Anm. 16, 125 ff.

¹⁹ John Locke, *Two Treatises on Government*, 1690.

²⁰ PT 105 f.

²¹ So schon PT 100–107; neuerdings betont Metz stark und fast ausschließlich die hermeneutische Absicht seiner politischen Theologie (gegenüber dem Verfasser in einem Gespräch am 26. Nov. 1968 in München).

Doch muß zugleich gefragt werden, ob es nötig war, zur Erklärung dieses Sachverhalts den mißverständlichen Begriff der politischen Theologie zu bemühen. Denn dieser besagt ja eigentlich das Gegenteil dessen, was Metz meint: eben nicht Konflikt, eschatologischen Vorbehalt, Voraus-Sein der christlichen Botschaft vor zeitlich-partikularen gesellschaftlichen Formen, sondern gerade die Identifizierung mit ihnen; also das, was Metz selbst die „reaktionäre Neopolitisierung des Glaubens“ nennt²². Das wird sichtbar bei der Deutung der Gerichtsszene, in der Jesus vor Pilatus steht²³. Sie ist in der Tat – hier stimme ich dem Verfasser zu – zentral für das Verständnis von christlichem Heil und Gesellschaft. Aber sie kann nicht, wie Metz meint, ein Modell sein für eine politische Theologie: der tödliche Konflikt Jesu mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit entsteht ja gerade aus seiner Weigerung, die Denkschemata der römischen oder jüdischen politischen Theologie seiner Zeit zu übernehmen, das Politische als das Absolute anzuerkennen, die Entscheidung über seine Heilsbotschaft dem richterlichen Austrag irdischer Gewalten zu überantworten, sie im *öffentlichen* Scheitern als *geschichtlich gescheitert* hinzunehmen. „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben herab gegeben wäre“ (Jo 19, 11). „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Jo 18, 36).

Von hier aus gesehen, könnte ich mich wohl mit dem *Inhalt* der Metzschen Thesen identifizieren, soweit diese auf die öffentliche, eschatologische Dimension der christlichen Botschaft zielen und sich gegen Privatisierungstendenzen der Auslegung richten; ich hätte freilich gegen den *Begriff* der politischen Theologie den Einwand, daß er diesen Gedanken leicht vermeidlichen Mißverständnissen aussetzt, ja ihn ins Gegenteil zu verkehren droht. Das Problem läge also in der problematischen begrifflichen Fassung einer richtigen Einsicht, und man wäre über die Schwierigkeiten hinweg, wenn man für „politische Theologie“ den in der französischen Theologie geläufigen Begriff der „*théologie publique*“ einsetzte: das Wort verstanden im Sinn stärkerer Betonung des Öffentlichkeitscharakters der christlichen Botschaft, als theologische Gegenthese zu Kierkegaards „Einzelnem“ und seinem Pathos religiöser Innerlichkeit.

Allein, bei näherem Zusehen zeigt sich, daß der falsche Begriff doch nicht ganz zufällig gewählt wurde. Die Metzsche politische Theologie hat mit dem historischen Gegenbild, von dem sie sich abhebt und distanzziert, weit mehr gemeinsam, als es auf den ersten Blick erscheint. Dies deutlich zu machen, ist eine genauere Betrachtung darüber nötig, wohin die neue politische Theologie konkret-politisch zielt und vor allem: welche Rolle sie der Kirche im gesellschaftlichen Prozeß zuschreibt.

II. Kirche als institutionalisierte Kritik der Gesellschaft?

Politische Theologie als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den gegenwärtigen Gesellschaftsbedingungen zu formulieren, hat bei Metz eine doppelte Gestalt: sie ist materiell Kritik des Glaubens an der existierenden Gesellschaft; und sie ist formal

²² PT 104. ²³ PT 105; vgl. auch Metz, Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, a.a.O. 33 f.

institutionalisierte Kritik – Kritik, die ausgeübt wird durch die Kirche²⁴. Die Kirche wird verstanden als „Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen“²⁵. Es wird nützlich sein, beide Dinge zunächst getrennt zu betrachten, obwohl sie bei Metz zusammen behandelt werden; denn die volle Konsequenz der „kritischen Freiheit“ des Glaubens gegenüber der Gesellschaft tritt in seiner politischen Theologie erst auf dem Hintergrund kirchlicher Institutionalisierung der Kritik hervor.

1. Kritik läuft, ihrem Inhalt nach, bei Metz zunächst auf eine klärende, abwehrende, grenzziehende Funktion hinaus: sie deckt die Relativität historisch-gesellschaftlicher Mächte auf und schärft die Unterscheidungsgabe gegenüber dem Selbstbehauptungsdrang tradierter Institutionen. In diesem Sinn ist immer wieder vom „eschatologischen Vorbehalt“ die Rede – einem Vorbehalt, der gegenüber abstrakten Fortschritts- und Humanitätskonzeptionen ebenso gilt wie gegenüber der ideologischen Totalisierung des Geschichtsprozesses oder gegenüber einer Denkweise, die das Politische in Freund-Feind-Beziehungen auflösen will. Man kann Metz durchaus zustimmen, wenn er mit Karl Rahner die Fortschrittstopien deswegen kritisiert, weil sie den einzelnen, augenblicklich lebenden Menschen nur als Material für den Aufbau einer durchrationalisierten Zukunft gebrauchen²⁶; und man wird ihm ebenso zustimmen, wenn er seine Kritik auf ein „unkritisches monolithisches Bewußtsein innerhalb der kirchlichen Institution selbst“²⁷, also auf Formen eines innerkirchlichen Integralismus, richtet. Wenn er meint, Aufgabe der Kirche sei heute nicht eine systematische Soziallehre, sondern Sozialkritik²⁸, so ist das, bei aller Problematik im einzelnen²⁹, eine zumindest des Nachdenkens wertige These: besagt sie doch, daß der Christ für die Gestaltung der sozialen und politischen Welt kein fertiges Rezept in der Tasche hat, sondern zusammen mit allen Menschen guten Willens um die rechte Ordnung der Gesellschaft streiten muß, wobei es seine spezielle Aufgabe ist, vor Verabsolutierungen politischer Programme und Lösungen, die notwendig partikular sind, zu warnen.

Aber dieser Hintergrund einer *unterscheidenden Kritik*, die auf das Spezifische der christlichen Botschaft abhebt, auf die richtige Relation von Kirche, Welt, Gesellschaft, Politik, wird in Metz' neuesten Veröffentlichungen zusehends blasser und undeutlicher. Statt dessen erscheinen neue und verführerische Formeln einer ins Positive gewendeten, auf gesellschaftliche Veränderung bezogenen *dialektischen Kritik*. Da ist von der „kritisch-befreienden“, „kritisch-revolutionären“ Aufgabe der Kirche die Rede, von „schöpferischem Widerstand“, von der Ausübung einer „gesellschaftlichen Kraft“, von christlicher Liebe als „gesellschaftskritischer Potenz“, die „unter Umständen“ sogar so

²⁴ PT 108 ff.; vgl. auch den Exkurs Über Institution und Institutionalisierung (Zur Theologie der Welt, 122–127). ²⁵ PT 108 f.

²⁶ PT 110; vgl. K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Garaudy-Metz-Rahner, Der Dialog (Hamburg 1966) 11 ff. (20 f.).

²⁷ PT 113.

²⁸ PT 115.

²⁹ Zu fragen wäre u. a., wie Sozialkritik auf die Dauer ohne eine systematische Soziallehre auskommen soll, wenn sie nicht eine inhaltslose Habitualisierung von Protesthaltungen sein will.

etwas wie „revolutionäre Gewalt“ gebieten kann, von „kritischem Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit“³⁰. Noch konkreter wird diese dialektische Kritik gegenüber der Kirche selbst. Hier zielt sie einmal gegen den Versuch kirchlicher Kreise, „durch institutionelle Maßnahmen ganz bestimmte inhaltliche, gesellschaftspolitische und ökonomische Vorstellungen durchsetzen zu wollen“; und weiter geht sie darauf aus, am „Abbau bestimmter unkontrolliert vorherrschender Milieuvorstellungen“ mitzuwirken³¹. Kritik scheint hier nicht mehr darauf gerichtet, Ort, Richtung, Grenzen der gesellschaftlich-politischen Aktivität des Christen zu bestimmen, Kirche wie Gesellschaft durch Reflexion auf ihr Eigenes zu ihrer jeweiligen begrenzten Autonomie zu befreien³². Vielmehr geht es jetzt, in Hegelschen Begriffen, um die „negative Vermittlung“ des positiv Humanen³³, um die „dialektische Bezogenheit von Gesellschaftsprozess und eschatologischem Heilsprozess“³⁴, theologisch gesprochen also um das Verhältnis von profaner Ordnung und messianischem Reich. Metz zitiert Walter Benjamin: „Das Profane ist also zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“³⁵ Damit aber ist die kritische Grenze zur gesellschaftlichen Identifikation und Politisierung des christlichen Heils unwiderruflich überschritten. Im „leisen Nahen des Reichs“ wird der Grundvorgang politischer Theologie (im überlieferten Sinn des Wortes) greifbar: die Immanentsierung eschatologischer Heilsverheißungen. Der Unterschied zu älteren politischen Theologien liegt allein darin, daß die Identifikation, statt in Vergangenheit oder Gegenwart, jetzt in die Zukunft verlegt wird. So kann der „eschatologische Vorbehalt“ zu einem innergeschichtlichen Noch-Nicht werden, womit die Differenz zwischen der christlichen Botschaft und den modernen politischen Ideologien praktisch verschwindet.

Wiederum könnte man hier zugunsten von Metz einwenden, daß die *Vorläufigkeit* geschichtlich-gesellschaftlicher Realisierungen nicht schlechterdings *Beliebigkeit* bedeute³⁶ – und in der Tat wird man, entgegen der augustinischen Tendenz zu radikaler

³⁰ PT 116.

³¹ PT 114. Als weitere Aufgaben nennt Metz den „Aufweis der geschichtlichen Bedingtheit und des Wandels gesellschaftlicher Vorstellungen in der Kirche selbst“ und die „Kritik am relativ geringen Verzeihungs- und Toleranzeffekt im Christentum“.

³² Dies der leitende Gedanke bei H. Hoefnagels, *Kirche in veränderter Welt* (Essen 1964) bes. 62 ff., 86 ff.

³³ PT 115 mit Anm. 19.

³⁴ PT 106 Anm. 6.

³⁵ Das Zitat lautet vollständig: „Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu fördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane ist also zwar . . .“: W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* und andere Aufsätze (Frankfurt 1956) 95 f.; vgl. PT Anm. 6 zu 106.

³⁶ Dies betont Metz selbst: „Denn dieser ‚eschatologische Vorbehalt‘ bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. Die Verheißungen, auf die er sich bezieht, sind nicht ein leerer Horizont religiöser Erwartung, sie sind nicht bloß eine regulative Idee, sondern ein kritisch-befreiender Imperativ für unsere Gegenwart, sie sind Ansporn und Auftrag, sie unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam zu machen und sie so zu ‚bewahrheiten‘; denn ihre Wahrheit muß ‚getan‘ werden.“ PT 106.

Relativierung der Welt Dinge, die moderne „weltliche Welt“ nicht einfach als etwas verstehen dürfen, in das der Christ nur eben auf zufällig-unerklärliche Weise hineinverschlagen wurde und wo er nun sein privat-persönliches Heil so gut wie möglich zu wirken strebt. Die Welt, auch die moderne, ist für den Christen mehr als ein kontingent-zufälliges Milieu der Tugendübung. Sie ist der Ort für die Bewährung seines Heilsvertrauens – hierin ist dem Autor einer „Theologie der Welt“ recht zu geben, grundsätzlich wie auch im Hinblick auf die Folgerungen für das christliche Leben in der Gegenwart. Aber so wenig das, was das Kommen des Reiches Gottes befördert, mit politischen Postulaten der Moderne – Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden – einfach identifiziert werden darf, so wenig ist das, was sein Kommen aufhält, nur irdisch-politischer Unfriede, irdisch-politische Ungerechtigkeit. Der eschatologische Vorbehalt des Christen bezieht sich nicht nur auf ein Probe- und Anlaufstadium historisch-politischer Prozesse, das irgendwann in einem *novus ordo* revolutionärer Selbstverwirklichung überwunden und abgeschlossen wäre. Er würde selbst dann bestehen bleiben, wenn eine Revolution wider Erwarten den „neuen Menschen“ schüfe und Ungerechtigkeit und Unfriede radikal aus dieser Welt verbannte; er könnte durch „sozialistische Errungenschaften“ nicht beseitigt werden. Und auch die christliche Hoffnung reicht weiter und ist anders geartet als ein im Geschichtsprozeß verflößtes „Prinzip Hoffnung“: muß sie doch fähig sein, das Licht der Hoffnung noch über das Scheitern aller irdischen politischen und ökonomischen Hoffnungen weiterzutragen³⁷.

2. Was aber die dialektische Annäherung von Gesellschaftsprozeß und Heilsprozeß vor allem problematisch macht, ist die Einbeziehung der institutionalisierten Kirche in den Prozeß politisch-dialektischer Kritik und Gesellschaftsveränderung³⁸. Hier scheint mir Metz nicht nur die faktischen Möglichkeiten der Kirche in der modernen Gesellschaft zu überschätzen³⁹, die Kirche wird von ihm zugleich auf eine Rolle festgelegt, die sie unvermeidlich als rivalisierende Kraft unter anderen Kräften in den politischen

³⁷ So mit Recht J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München 1964) 313 ff. in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch: „Für die christliche Hoffnung gründen Hunger, Trieb, Aufbruch und Zukunftsbereitschaft in der Verborgenheit der Zukunft des Auferstandenen. Darum hat diese Hoffnung sich ein Gegenüber voraus, das weder dingliche Vorhandenheit ist, auf der sie ruhen kann, noch die völlige Leerheit des Begriffs, wie im Hohlraum, der horror vacui und mögliches Gelingen enthält, noch auch eine bloße Chiffre für das Hoffen selber ist. Dieses Gegenüber wird als Verheißung Gottes vernommen und in der Zuversicht ergriffen, die auf die Treue des Gottes setzt, ‚der die Toten aufweckt und ruft dem, was nicht ist, daß es sei‘ (Röm. 4, 17). Es ist der ‚Gott der Hoffnung‘ (Röm. 15, 6), nicht aber der ‚Gott Hoffnung‘, ‚Deus spes‘, wie Bloch sagt. Dieser Gott der Hoffnung, auf dessen Verheißung und Treue die Hoffnung setzt, der aber nicht die Hoffnung selber ist, ist dem hoffenden, zukunftswilligen Menschen um eine Ewigkeit voraus; nämlich um genau die Ewigkeit seines eigenen Todes und des Gerichtes, in dem nichts bleiben kann, was ist“ (321).

³⁸ PT 107 ff., wo Kirche „versuchsweise“ bestimmt wird als „Institution der kritischen Freiheit des Glaubens“, die „nicht nur Gegenstand, sondern Träger kritischer Freiheit sein soll“ . . . „Ermöglichung und Sicherung dieser Kritik“.

³⁹ Hierzu H. Maier, *Kirche-Staat-Gesellschaft*, in: *Hochland* 60 (1967/68) 201–220. Die Vorstellung einer Kirche, die alle richtet und von niemand gerichtet wird, scheint mir eher ein mittelalterlich-theokratisches Ideal zu sein.

Kampf hineinziehen muß. Damit wird aber das Gesetz verkannt, unter dem die Kirche im modernen Verfassungsstaat und in der demokratisierten Gesellschaft lebt: daß nämlich ihr spiritueller Primatsanspruch gerade durch Anerkennung der (relativen) Autonomie des Zeitlichen, durch Eigenständigkeit gegenüber Staat und Gesellschaft, nicht durch Teilhabe an ihnen, gesichert ist⁴⁰.

Zwar sichert sich Metz gegen den Vorwurf, er politisiere die Kirche, indem er betont, die Kirche lebe gerade als Institution von der „ständigen Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit“⁴¹. Wenn er aber daraus den Schluß zieht, sie müsse „diese eschatologische Vorläufigkeit dadurch realisieren, daß sie sich als Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen etabliert“⁴², so ist das nicht zwingend. Die Kirche ist keineswegs nur, wie die Metzsche Formulierung nahelegt, ein *establishment* der Kritik. Sie kann ihre eschatologische Vorläufigkeit in vielen Formen realisieren: durch Weltdistanz ebenso wie durch Weltveränderung; durch den *contemptus mundi* ebenso wie durch richterliche Weisung und Zurechtweisung; durch institutionelle Autonomie ebenso wie durch das „Allen-alles-Werden“ im Gesetz geschichtlicher Anpassung. Wer ihr ein bestimmtes Verhalten verbindlich vorschreiben will, verkennt sowohl ihre Geschichtlichkeit wie ihre innere Differenzierung, legt sie auf eine historische Phase fest, politisiert sie nach dem Modus der jeweiligen Gesellschaft. Denn auch eine den „gesellschaftlichen Prozeß“ kritisierende Kirche ist notwendig politisch und wird zum Teil des „Systems“, wenn sie auf ihre kritische Rolle institutionell festgelegt wird; sie empfängt die Imperative ihres Tuns von der Gesellschaft, der sie doch „kritisch-befreiend“ gegenüberzutreten beansprucht.

Die historische Realität der Kirche zeigt gegenüber diesem dogmatisch-politischen Anspruch ein sehr viel differenzierteres Bild. Hier erscheint die Kirche sowohl in die Gesellschaft einbezogen und verstrickt wie von ihr freigesetzt – oft beides zur gleichen Zeit⁴³. Die Vielfalt ihrer scheinbar einheitlichen sozialen Erscheinung erlaubt ihr eine Fülle von Haltungen, ein Nebeneinander von Identifikation und Distanz, Verflechtung und Selbständigkeit, Gleichsinnigkeit und Phasenverschiebung im Verhältnis zur geschichtlichen Welt. Sie kann ihr quietistisch-duldend gegenübertreten (wie die frühen Christen), sich von ihr isolieren (wie das ältere Mönchtum), sie richten und zur Ordnung rufen (wie Ambrosius), ihre wankende Ordnung stützen (wie Gregor der Große),

⁴⁰ Grundlegend J. C. Murray, *We hold these Truths* (London 1960); vgl. auch Audibert-Bayet-Brown u. a. *La Laïcité* (Paris 1960); K. Hesse, *Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen*, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 11 (1965) 337–362; A. Hollerbach, *Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland* (Frankfurt 1965); P. Mikat, *Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht*, in: *Kirche und Staat* (Festschrift für H. Kunst) (Berlin 1967) 105–125; A. von Campenhausen, *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft* (Göttingen 1967) bes. 19 ff., 109 ff., 212 ff.

⁴¹ PT 108; ähnlich 115 f.

⁴² PT 108 f.

⁴³ Die eindringlichste Darlegung dieser Zusammenhänge immer noch bei C. Bauer, *Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft* (1956), jetzt in: Bauer, *Deutscher Katholizismus* (Frankfurt 1964) 9–27. Ein materialreicher Überblick über die neuere Geschichte des Problems bei J. N. Moody, *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements (1789–1950)* (New York 1953).

sie in kritischer Freiheit umgestalten (wie die Reformpäpste im Investiturstreit), sie leidend annehmen (wie Luther), sie christlich durchformen (wie Calvin und Ignatius). Niemals war und ist die Kirche als ganze mit allen Gliedern gleichmäßig im Zeitlichen engagiert und etabliert; immer bewegen sich einzelne Gruppen von der existierenden Gesellschaft weg, um neue Realisierungen christlichen Lebens zu versuchen; immer zerbrechen *establishments*, rücken prophetische Kräfte von den Rändern in die Mitte, lockern sich alte Verbindungen zur Gesellschaft, um neuen Platz zu machen. Aber ebenso wenig lebt die Kirche je ausschließlich in einer eschatologischen Zukunft, in einer institutionalisierten Distanz von der Gesellschaft; ebenso wenig ist sie je völlig unabhängig von den Formen ihrer geschichtlichen und politischen Umwelt. Immer ist in der Kirche zugleich die Stunde Konstantins und die Stunde Gregors VII.: die Kirche darf auf Einheit mit Staat und Gesellschaft hoffen, sie hat aber auch die Trennung nicht zu fürchten; denn ihr Heil steht jenseits der Hoffnung auf den gläubigen und jenseits der Furcht vor dem ungläubigen Staat.

Die Schwierigkeit, für die Kirche eine Formel ihres politischen Engagements hic et nunc zu finden, führt Metz, wenn er die „kritisch-befreiende Funktion der Kirche“ zu konkretisieren versucht, notwendig immer wieder zu Gewaltsamkeiten und Widersprüchen. Kirche soll einerseits durch Institutionalisierung – die immer Macht bedeutet – „kritisches Bewußtsein“ ermöglichen; ein Bewußtsein, das über die Subjektivität des hilflos-isolierten einzelnen hinausgeht und damit Gesellschaftskritik als dauernden Prozeß erst möglich macht. Andererseits soll und darf sie sich jedoch „nicht machtpolitisch durchsetzen wollen“, denn sie hat „keine Macht, die der Macht ihrer Verheißungen vorausliegt“⁴⁴. Kirche muß als Kirche der Liebe selbst den Feind in ihre universale Hoffnung einbeziehen; andererseits kann gerade „diese Liebe selbst so etwas wie *revolutionäre Gewalt* gebieten“, wenn sie sich „gesellschaftlich mobilisiert als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die anderen“⁴⁵. Einerseits soll „die gesellschaftskritische Attitüde der Kirche nicht darin bestehen, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren“⁴⁶, andererseits leitet Metz aus den offenbar als Urnormen verstandenen Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit deduktiv eine Fülle politischer Verhaltensweisen für die Kirche ab, die nicht taktisch, sondern prinzipiell gemeint sind.

Wie soll eine so konzipierte Kirche sich in der politischen Realität verhalten? Muß sie, um die Verhältnisse der Bundesrepublik als Beispiel zu nehmen, zunächst einmal alle Verträge mit dem Staat aufkündigen, um die nötige Unabhängigkeit für ihre gesellschaftskritischen Funktionen zu gewinnen? Muß sie sich aus ihren fürsorglichen, kulturellen, sozialen Diensten für die Gesellschaft zurückziehen? Und an welche Adresse soll sie jene „Kritik der reinen Gewalt“ übermitteln, die Metz ihr als eigentliche Aufgabe in *politicis* vindizieren will?⁴⁷ Ist es gegenüber einem liberalen Grundgesetz, das

⁴⁴ PT 111.

⁴⁵ PT 111 f.

⁴⁶ PT 114.

⁴⁷ PT 111. Leider versagt sich Metz nähere Ausführungen darüber, was er mit „reiner Gewalt“ und Kritik an ihr meint.

die Personwürde schützt und der Staatsmacht Grenzen zieht, notwendig, „kritisch-befreiend“ zu betonen, daß die „Geschichte als ganze unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes steht“ und daß der einzelne gegenüber dem technologisch gesteuerten Gesellschaftsprozess in seiner Individualität in Schutz genommen werden muß?⁴⁸ Sind „unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden *für die anderen*“, wie sie Metz fordert, Dinge, die in unserem Gemeinwesen gewissermaßen *praeter legem*, durch gesellschaftliche Mobilisierung christlicher Liebe und „kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit“⁴⁹ verfolgt und verfochten werden müßten?

Abstraktionen von solch allgemein-unbestimmter Art gewinnen Inhalt und Aussagekraft nur für den, der unser Staatswesen in einem Zerrspiegel der Hyperkritik sieht, als Panoptikum totaler Manipulation, erfüllt von Irrationalismen der gesellschaftlichen und politischen Praxis, und dem unsere Gesellschaft als ein in sich verschlossenes und erstarrtes System sozialer Zwänge erscheint, das durch radikale Kritik erst aufgebrochen und der Veränderung erschlossen werden muß. Gewiß, Metz spricht in seinen Thesen nicht speziell von der Bundesrepublik. Die zitierten Äußerungen geben eine Diagnose der sozialen und politischen Weltsituation der Gegenwart in nuce⁵⁰. Aber wie abstrakt, unbestimmt und ressentimentgefärbt ist dieses Bild! Die Klischees pseudopolitischer Argumentation – Machtpolitik, Manipulation, Terror, Repression – beherrschen das Feld; das Wort kritisch erscheint mit inflationärer Häufigkeit; von Recht, Gesetz, Verfassung, Institutionen dagegen, von den schwierigen und konkreten Detailfragen des Zusammenlebens von Kirche, Staat, Gesellschaft heute ist fast nirgends die Rede. Das ist um so bedauerlicher, als in der Forderung nach einer Kirche in gesellschaftskritischer Funktion ein durchaus berechtigter Kern steckt. Das Politische ist ja für die Kirche kein schlechthin exemter Bereich. Dort, wo elementare Rechte des Menschen auf dem Spiel stehen, etwa das der körperlichen Unversehrtheit, dort muß die Kirche heute in der Tat der Politik, „den Mächtigen“ ins Gewissen reden und, wo möglich, in den Arm fallen; dort, wo die bürgerliche Freiheit angegriffen und zerstört wird, darf sie nicht in der illusionären Erwartung, die Freiheit der Kirche bewahren zu können,

⁴⁸ PT 110.

⁴⁹ PT 111, 116.

⁵⁰ Dabei fällt auf, daß die gängigen marxistischen Interpretationsmuster unkritisch übernommen werden. In der Tat besteht eine Gemeinsamkeit zwischen Marxismus und politischer Theologie darin, daß sie den grundlegenden Entwicklungstendenzen der modernen Industriegesellschaft verständnislos und verbittert gegenüberstehen, worauf jüngst G. Rohrmoser hingewiesen hat: „Die von Karl Marx an den Vollzug der gesellschaftlichen Revolution geknüpfte Hoffnung auf Aufhebung aller, also auch religiöser Gestalten menschlicher Selbstentfremdung ist durch den Gang der Geschichte ebenso dementiert worden wie die von der existentialen christlichen Theologie gehegte Hoffnung, das Erleiden geschichtlicher Katastrophen vermöchte auf die Dauer und von neuem die Aktualität des christlichen Glaubens wieder herzustellen. Die Beschwörung einer alle bisherige Geschichte an positiver menschlicher Selbstverwirklichung überbietenden Zukunft, in deren Namen der gegenwärtige Dialog geführt wird, sollte nicht den Unterton von Enttäuschung und Verbitterung überhören lassen, den die geschichtliche Gegenwart für die christliche Theologie wie für den Marxismus erzeugt.“ Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution, in: Epirrrosis. Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 617–631 (618).

sprach- und tatenlos beiseitestehen⁵¹. Das prophetische Amt der Kirche darf den Bezirk der Politik nicht aussparen. Das ändert aber nichts daran, daß dieses prophetische Amt kein Teil der politischen Ordnungsstrukturen der Gesellschaft ist. Es kann nicht dadurch wahrgenommen werden, daß die Kirche im Sinn politischer Theologie zu einer institutionalisierten Form der Gesellschaftskritik gemacht wird. Das prophetische „Es ist dir nicht erlaubt“, in Grenzsituationen durchaus gefordert und geboten, kann nicht in der Tagesmünze aktuell-politischer Erklärungen zu allem und jedem verausgabt und gewissermaßen veralltägtlicht werden. Dies aber wäre unvermeidlich, wenn die Kirche als Institution auf die Funktion der Gesellschaftskritik festgelegt würde: sie käme dann um Äußerungen zur Wahlrechtsreform, zur Lohnfortzahlung, zur Anerkennung der DDR, zum Atomsperrvertrag nicht herum und würde – ganz abgesehen von der Frage ihrer Legitimation – sehr rasch auf das Problem des innerkirchlichen Pluralismus in diesen Fragen stoßen⁵².

Was ist also das Ergebnis so vieler Mühen um die Formulierung der Aufgaben kirchlicher Gesellschaftskritik? Fast fürchte ich, daß das von Metz entworfene Bild am Ende die Mängel der alten und die Probleme der künftigen Kirche vereinigen wird. Die neue, gesellschaftskritisch aktive Kirche ist mächtig und ohnmächtig, reich und arm, politisch und unpolitisch zugleich; sie verbindet Institutionalisierung und anti-institutionelle Opposition, sie ist so etwas wie eine außerparlamentarische Opposition mit kirchlichen Mitteln, eine öffentlich etablierte Dauerprovokation der Gesellschaft: nicht mehr die alte *ecclesia triumphans*, sondern ihre moderne Nachfolgerin – die *kritisch triumphierende Kirche*.

III. Politische Theologie: zur Problematik ihrer Anwendungen

Zweifellos: die „politische Theologie“ ist ein Gedanke, der in der Luft liegt. Die breite Wirkung der Metzschen Thesen ist dafür ein deutlicher Beweis. Die verschiedenartigsten Wünsche und Absichten haben sich der schillernden Formel bemächtigt: der Wunsch nach Revolutionierung der gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen; der keineswegs überwundene, nur eben ein Stück weit zurückgedrängte religiöse Integralismus; schließlich ein berechtigter Reformwille, der besonders in der jüngeren Generation und in der heutigen Theologie verbreitet ist.

In der speziellen Situation der Bundesrepublik gewinnt der Ruf nach der politischen Theologie jedoch noch einen besonderen Aspekt. Er stößt in einen Leerraum vor, und er setzt zugleich einen „Imperativ“⁵³ für viele, die angesichts der heutigen theologischen Krise schwankend und richtungslos geworden sind. Die Formel der politischen Theologie scheint eine Marschrichtung zu fixieren, wie sie die Amtskirche, die katholischen

⁵¹ Hierzu H. Maier, *Der Christ in der Demokratie* (Augsburg 1968) 60 ff.

⁵² Die Empfehlung eines „kontingent-hypothetischen“ Sprechens in politischen Fragen (PT 113, 116 ff.) führt hier nicht weiter. Solches Sprechen droht gerade die in Grenzsituationen nötige prophetische Weisung und Warnung des kirchlichen Amtes zu entwerten.

⁵³ So Metz selbst PT 106.

Verbände und die einzelnen Gläubigen im Augenblick aus dem Religiösen nicht oder nur mit Mühe mehr gewinnen könnten. Das erklärt ihre außerordentliche Breitenwirkung als Ersatz- und Entlastungsfunktion genuin kirchlicher Theologie. Es erklärt zugleich, weshalb die durch die politische Theologie signalisierten Probleme plötzlich an ganz verschiedenen Stellen des kirchlichen Lebens auftauchen: in der Theologie, im Gemeindeleben, im Organisationskatholizismus, ja in der Kirchenverfassung im ganzen.

1. Die innertheologische Problematik sei hier nur angedeutet. Sie bedürfte einer genaueren Ausführung, für die hier nicht der Ort ist⁵⁴. Die heutige katholische Theologie in Deutschland hat, so scheint mir, im Augenblick kein Fundament mehr im allgemeinen philosophischen Denken der Zeit. Die traditionellen Substrukturen der Neuscholastik, aber auch des existentialphilosophischen und personalistischen Denkens sind ins Schwancken geraten. Neue philosophische Ufer sind noch nicht in Sicht. Sieht man von den sich häufenden Anleihen bei Einzelwissenschaften ab⁵⁵, von der Übernahme Blochscher lutherdeutscher Rhetorik und einem modisch gewordenen evolutiven Teilhardschen Timbre, so hat die katholische Theologie, besonders die Dogmatik und Fundamentaltheologie, im Augenblick keine Gemeinsamkeit mehr in ihren philosophischen Grundansätzen. Das öffnet sie dem Experiment, der Subjektivität des Selbst-Denkens; das liefert sie gleichzeitig, da die Vielheit der Töne keine Stimmigkeit ergibt, immer wieder einem dogmatisch unreflektierten Biblizismus aus⁵⁶. Politische Theologie bietet sich in dieser Lage als Ausbruchsversuch an, und zwar in doppelter Hinsicht: sie ist ein Ausbruch aus der Bindung der Theologie an die klassische Metaphysik, und sie ist, was eng damit zusammenhängt, ein Ausbruch aus dem überlieferten Hierarchieverhältnis von Denken und Handeln, in dem alle „Orthopraxie“ an eine voraufgehende „Orthodoxie“ geknüpft war. Politische Theologie soll unmittelbare Handlungsanleitung für den Christen unter den Bedingungen des technisierten und „hominisierten“ Zeitalters werden⁵⁷, sie soll ihn handeln lehren auf Hoffnung hin, in eine unbegrenzte Zukunft hinein, während mit der klassischen Dogmatik und ihrer metaphysisch-kontemplativen Gestalt⁵⁸ auch „der Glaube“ im überlieferten Sinn zurücktritt, ja möglicherweise im Zeitalter eines religiö-

⁵⁴ Einige Hinweise in dem Anm. 50 genannten Aufsatz von Rohrmoser.

⁵⁵ Zum Problem siehe K. Rahner, *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1967) 66–87 (83–87).

⁵⁶ Kritisch K. Rahner a.a.O. V (1962) 82–111 (85–93).

⁵⁷ Hierzu Metz, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, in: *Zur Theologie der Welt*, 51 ff.

⁵⁸ Die Kritik an der Metaphysik durchzieht alle jüngeren Äußerungen von Metz; so spricht er von „metaphysischer Akrobatik“ der Theologie (*Zur Theologie der Welt*, 14) und kritisiert die „Verborgenheit des Zukunftsproblems“ im metaphysischen Denken (ebd. 89 ff.): „Das Entstehende, Noch-nicht-Seiende, Noch-nie-Gewesene, das ‚Neue‘ kann per definitionem nicht Gegenstand eines rein betrachtenden Bewußtseins werden (Bloch). Es erfordert handelndes Bewußtsein, eine neue und ursprüngliche Verquickung von Theorie und Praxis, gewissermaßen von Reflexion und Revolution, die außerhalb des metaphysischen Denkens und seiner Vorstellung vom Sein im ganzen liegt.“ Für die Theologie ergibt sich daraus, im Anschluß an Marx’ Thesen gegen Feuerbach, die Aufgabe, die Welt nicht nur verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern. Hierzu sagt Metz: „Diesen Satz gilt es nicht einfach zu kanonisieren, sondern zu modifizieren. Theorie (und damit Philosophie) ist keineswegs völlig auszuschließen; aber diese Theorie muß viel entschiedener handlungsbezogen sein, als dies die uns bekannten und in der Theologie vertrauten Weisen des Philosophierens zulassen.“

sen Synkretismus, der sich nur noch im Hoffen und Handeln enig ist, zur *quantité négligeable* wird.

2. Der zweite Ort, wo die Krise der Theologie und des Glaubensverständnisses sichtbar wird, ist die Gemeinde⁵⁹. Sie kann heute immer weniger von ihren tradierten Strukturen – Glaube, Eucharistie, Gemeindebewußtsein – her definiert werden, und selbst im soziologischen Sinn des „Praktizierens“, der Teilnahme an religiösen Handlungen ist sie keine feste Größe mehr. Verschwunden ist bis auf wenige Reste das überlieferte Gemeindebewußtsein, erwachsen aus dem liturgischen Aufbruch der Zwischenkriegszeit: die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der „Gottesfinsternis“ (M. Buber), reicht heute tief ins Innere der Kirche selbst hinein. Dennoch führen Unsicherheit und Zweifel, ja selbst die Abwendung von zentralen Elementen des christlichen Glaubens kaum zu Spaltungen, Neubildungen oder Reduktionen auf Rand- oder Kerngruppen: in der allgemeinen Krise scheint alles beliebig und damit gleichgültig geworden zu sein. Der schlichte Christ und gute Sünder vertraut derweilen auf sein dogmatisches Gespür und seine katholisch imprägnierte Seele, manchmal fast blind, wie auf den Richtungssinn der Vögel: der Herr wird die Seinen finden.

Je schwerer es aber wird, Gemeinsamkeit im religiösen Bereich zu praktizieren, desto größer ist die Neigung, die Demonstration der kirchlichen Einheit ins Soziale und Politische zu verlagern. Harmlose Beispiele sind die Bemühungen mancher Pfarreien, sich analog zu amerikanischen Gemeinden in karitativem Aktivismus zu sozialen Konzernen auszuweiten, in denen der Mensch zur Seelsorge auch die Lebenshilfen des Sozialstaats erhält. Ernster ist der Fall einiger Studentengemeinden, die sich anstrengen, in politischen Aktionen nicht etwa einzelner Gemeindemitglieder, sondern der Gemeinde als ganzer ein neues soziales und religiöses Selbstverständnis zu gewinnen. Ich erkenne nicht, daß hinter solchen Versuchen oft ein wirklicher religiöser Antrieb steckt, ein Bemühen, den allzu eng gewordenen Binnenraum eines tatfernen Liturgismus zu sprengen. Aber die Gefahr liegt nahe, daß der gutgemeinte Eifer in einen neuen integralistischen Gewissensdruck gegen Minderheiten und Dissentierende umschlägt. Wenn etwa von Berliner katholischen Studenten im Anschluß an die Thesen von Metz die Forderung erhoben wurde, die Trennung von Studentengemeinde und Studentengemeinschaft (also der religiösen und der sozialen Organisation) aufzuheben⁶⁰, wenn im gleichen Zusammenhang eine „zentrale politische Ausrichtung“ für das Leben der *Gemeinde* gefordert wurde, wobei die Gemeinde als „gesellschaftskritische Instanz aus dem Glauben heraus“ verstanden wird⁶¹, dann zeigt dies, wie leicht religiöser Integralismus sich für die Ziele einer gerade aktuellen politischen Strömung in Dienst nehmen läßt. Er-

⁵⁹ H. Maier, Soziologische Erwägungen über die Struktur von Gemeinde und Kirche, in: Lebendiges Zeugnis, Nov. 1968, 112–127.

⁶⁰ Studentengemeinde in der Reform, hrsg. vom Initiativausschuß der Kath. Studentengemeinde Westberlins zur Vorbereitung einer Gemeindevollversammlung (Berlin 1968) 27 ff.

⁶¹ „Wenn aber der Glaubensvollzug nicht losgelöst von einem politischen Engagement gesehen werden kann, also ‚entprivatisiert‘ werden muß, und theologische Reflexion ebenso wie wissenschaftlich reflektierte Praxis notwendig die politische Dimension der Öffentlichkeit fordert, erhält das Leben der Gemeinde eine

schreckend ist dabei nicht nur die Leichtfertigkeit, mit der man die Vergewaltigung von Minderheiten – und sogar Mehrheiten – in ihrer politischen Meinung in Kauf nimmt, indem man ihr religiöses Bekenntnis „politisch ausrichten“ will; noch erschreckender ist der Irrtum bezüglich der Strukturverschiedenheit von Kirche und politischem Gemeinwesen überhaupt. Hier muß mit Deutlichkeit betont werden, daß es nicht möglich ist, den freien Bereich politischer Aktivität katholischer einzelner und Gruppen für die Amts- und Gemeindestruktur *der Kirche* in Anspruch zu nehmen, in sie gleichsam zu absorbieren – so wenig die Kirche qua Amt berechtigt ist, den Gläubigen Vorschriften für ihr konkretes politisches Verhalten zu machen. Die entsprechenden Abgrenzungen in Theologie und kirchenamtlicher Praxis sind gegen überlieferte integralistische Positionen der Rechten mühsam durchgesetzt worden, und die katholischen Gläubigen – vor allem die Laien – haben keinen Grund, sie gegenüber einem linken Integralismus nicht mit gleicher Energie zu verteidigen.

3. Dies gilt nicht zuletzt auch für den Bereich des Laienkatholizismus und seiner Organisationen. Die katholischen Laien haben im 19. Jahrhundert nicht nur für die Amtskirche und ihre bedrohte öffentliche Stellung gekämpft – sie haben sich im politisch-sozialen Bereich auch von ihr freigekämpft und damit ein Stück jener legitimen Autonomie des Politischen erstritten, die das Zweite Vatikanische Konzil als Postulat für die Gestaltung der Welt durch die Gläubigen anerkannt hat⁶². Wenn daher heute von mancher Seite vorgeschlagen wird, die katholischen Verbände und Organisationen, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, möglicherweise auch den Katholikentag in eine umfassende synodale Organisation der katholischen Kirche in Deutschland zu integrieren⁶³, so läuft dieser scheinbar progressive Vorschlag auf nichts anderes hinaus als auf eine Re-Klerikalisierung des Laienkatholizismus und damit auf die Liquidation seiner im 19. und 20. Jahrhundert errungenen selbständigen Positionen im politisch-sozialen Bereich. Daß dieser Plan auch von führenden katholischen Laien und Verbänden verfochten oder doch mit Sympathie betrachtet wird, läßt erkennen, daß man sich die Konsequenzen einer solchen Synodalisierung des Laienkatholizismus nicht mit hinreichender Deutlichkeit bewußt gemacht hat. Was wäre denn damit gewonnen, wenn in Zukunft „politische Ausrichtung“ statt durch Wahlhirtenbriefe durch synodale Mehrheitsbeschlüsse getätigt würde?

zentrale politische Ausrichtung. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes gesellschaftskritische Instanz aus dem Glauben heraus.“ Hieraus wird gefolgert: „In unserer augenblicklichen politischen Situation bedeutet politische Verantwortung besonders, daß sich die Gemeinde mit den Problemen des Abbaus von Herrschaft und einer Fundamentaldemokratisierung unserer Gesellschaft sowie auf Grund der Gesamtverantwortung für die Welt mit der Dritten Welt und der Möglichkeit einer Theologie der Revolution zu beschäftigen hat“ (a.a.O. 29 f.).⁶² Siehe Anm. 6.

⁶³Am deutlichsten in diese Richtung geht der Antrag von Dr. Hans Rüther an die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 12. November 1968 in Frankfurt (Main), in dem verlangt wird, „Überlegungen anzustellen, wie das Zentralkomitee zu einem ‚synodalen‘ Zentralrat der katholischen Kirche in Deutschland strukturell weiterentwickelt werden kann. Dabei wäre zu prüfen, ob hiermit der Forderung weiter Kreise der kirchlichen Öffentlichkeit entsprochen werden könnte, in einem gemeinsamen Gremium von Priestern, Ordensleuten und Laien das gesamte Kirchenvolk gegenüber der Bischofskonferenz legitim zu vertreten.“

Auch in diesem Bereich ist es heute an der Zeit, zu klaren Unterscheidungen und zu entsprechenden organisatorischen Folgerungen zu kommen. Dabei gilt es, die Nebel euphorischer Integrationsbegeisterung und Einheitsschwärmerei zu durchstoßen und nüchtern auszugehen von Sendung und Zweck der Kirche im ganzen, des kirchlichen Amtes, der Seelsorgeräte und des Laienapostolats im besonderen.

Rekonstruiert man die Diskussion, so zeigt sich folgendes: Nach dem Konzil, dem Bamberger Katholikentag von 1966 und den Vollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im gleichen Jahr herrschte allgemein die Meinung, die vorhandenen Einrichtungen des Laienapostolats müßten stärker integriert und dem kirchlichen Amt angenähert, möglicherweise sogar ihm eingefügt werden⁶⁴. Dahinter stand die Überzeugung von der sakramentalen Einheit von Priestern und Laien⁶⁵: man sprach von einer Erneuerung der altchristlichen Synodalstruktur der Kirche⁶⁶. Ein erstes Ergebnis dieser Bemühungen war die institutionelle Neuordnung des Laienapostolats durch Beschluß der Vollversammlung der Bischofskonferenz im Frühjahr 1967⁶⁷ und die Einrichtung von Laienräten auf Gemeinde-, Dekanats- und Diözesanebene⁶⁸. Dabei blieben jedoch zwei Dinge unklar: 1. inwieweit die neugeschaffenen oder neuzuschaffenden Organe (die vielfach, wenn auch nicht ausschließlich, die Formen des überlieferten Laienapostolats, vor allem der Katholischen Aktion, übernahmen) integrierende Bestandteile des kirchlichen Amtes sein oder in einer mehr selbständig-beratenden Rolle neben ihm stehen sollten⁶⁹; 2. ob und inwieweit neben ihnen ein freies, ins Soziale und Politische reichendes Laienapostolat überhaupt noch denkbar und notwendig sei⁷⁰.

⁶⁴ Kennzeichnend etwa die Äußerungen von Weihbischof Heinrich Tenhumberg bei der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 17. November 1966, wo unter dem Leitwort „Alle Einrichtungen integrieren“ u. a. gefordert wurde, alle „gewachsenen Einrichtungen des Laienapostolates“ zu integrieren und die Diözesankomitees, die Arbeitsgemeinschaften der Verbände usw. „nicht isoliert neben den konziliaren Institutionen, etwa dem Seelsorgerat, bestehen“ zu lassen, sondern „sinnvoll“ mit ihnen zu verbinden (zit. nach KNA).

⁶⁵ So Tenhumberg am gleichen Ort unter Berufung auf die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ des Zweiten Vatikanischen Konzils.

⁶⁶ Weihbischof Walter Kampe, Die synodale Struktur der Kirche, in: Der Sonntag, 20. 11. 1966.

⁶⁷ Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats, Entwurf der bischöflichen Kommission für Laienfragen. Dieser Entwurf wurde auf der Tagung der Deutschen Bischofskonferenz in Bad Honnef vom 13.–16. 2. 1967 beraten und zur Erprobung angenommen. Er sieht vor, daß in allen Diözesen Räte des Laienapostolates gebildet werden sollen, deren Aufgabe es ist, „in Beratung oder Unterstützung der jeweiligen Träger des kirchlichen Amtes alle Kräfte des Laienapostolates zu koordinieren, gemeinsame Unternehmungen der Katholiken durchzuführen oder zu unterstützen, Anliegen der Katholiken in der Öffentlichkeit zu vertreten und die Arbeit aller Gruppen und Zusammenschlüsse des Laienapostolates zu inspirieren“.

⁶⁸ Für sie hatte das Zentralkomitee im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz Mustersatzungen ausgearbeitet.

⁶⁹ Die „Mustersatzungen“ weisen hier eine deutliche Dichotomie auf: bei den „unteren“ Räten (Pfarrgemeinderat, Katholikenausschuß) ist die Synodalstruktur offensichtlich ausgeprägt, während der Diözesanrat mehr ein Beratungsorgan des Bischofs ist. Dementsprechend sind Pfarrer und Dekane Mitglieder der entsprechenden Räte, der Bischof jedoch nicht.

⁷⁰ So vertrat Weihbischof Tenhumberg (siehe Anm. 64) die These, Seelsorge und Laienapostolat seien

Inzwischen ist wohl klar geworden, daß eine Neuordnung des Laienapostolats, die sich damit begnügen würde, bestehende Laiengremien einfach zu „veramtlichen“, in der Praxis zu schwierigen, ja fast unlösbaren Problemen führen müßte – zumal in der spezifischen Situation der katholischen Kirche in Deutschland. Der Grund ist deutlich: infolge der weit ins soziale und politische Glacis hinausreichenden Organisationsstruktur des deutschen Katholizismus – die in dieser Form in anderen Ländern fehlt⁷¹ – würden durch ein solches Vorgehen Fragen politischer und gesellschaftlicher Natur in den Bereich des Amtes gebracht und zur Entscheidung gestellt, die sinnvollerweise vom Amt gar nicht entschieden werden können, es sei denn, man verstehe das Amt im Sinn politischer Theologie als Anwalt permanenter Gesellschaftskritik und damit als Teil des politischen Prozesses. Andererseits würden die vorhandenen Organe gesellschaftlichen und politischen Wirkens durch eine solche Neuverteilung der Funktionen unvermeidlich geschwächt und ausgelaugt – ein Prozeß, der bereits im Gang ist⁷². Was Wunder, daß die solcherart frustrierten katholischen Laien dann die Neigung zeigen, auf dem Weg über eine Synodalisierung um so heftiger nach Teilhabe am Amt und nach Veramtlichung ihrer politischen und sozialen Meinungen zu streben – was nur eine neue Form der Unmündigkeit ist – und die längst gewonnene Autonomie zugunsten einer unsicheren und fragwürdigen „Mitbestimmung“ aufs Spiel zu setzen.

Man wird daher in Zukunft deutlicher als bisher innerhalb der einen Kirche differenzieren müssen zwischen Seelsorgeräten, die der Ausübung des Hirtenamtes dienen sollen, und Laienräten, die sich auf den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche beziehen. Dies entspricht nicht nur der klaren Scheidung, die das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ausgesprochen hat⁷³,

nicht zu scheiden, der Versuch einer Abgrenzung sei „unfruchtbar“. „Zum munus pastorale der Kirche gehören Seel-Sorge, Gottesdienst und Weltdienst im recht verstandenen Sinne.“ Denkt man die Konsequenzen dieser These durch, so müßten alle Laienaktivitäten in das kirchliche Amt integriert werden.

⁷¹ In Ländern, wo die Kirche nur eine bescheidene öffentliche Stellung besitzt und daher gezwungen ist, sich auf ihre religiös-seelsorglichen Strukturen zurückzuziehen, tritt das Problem einer Scheidung und Arbeitsteilung bezüglich der religiösen und der weltlichen Aktivitäten naturgemäß nicht auf – auch nicht die soziologische Differenzierung nach kirchlichem Amt, Ständen in der Kirche, Laienkatholizismus usw.

⁷² In mancher Hinsicht erinnern die heutigen Vorgänge mutatis mutandis an die strukturelle Krise, in die der soziale und politische Katholizismus in Deutschland 1928 mit der Verkündung der „Katholischen Aktion“ durch Nuntius Pacelli auf dem Magdeburger Katholikentag geriet; vgl. dazu J. Becker, Das Ende der Zentrumsparterie und die Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland, in: Die Welt als Geschichte 23 (1963) 149–172, bes. 166 mit Anm. 63.

⁷³ Siehe Anm. 6. Das Konzil scheint auch in seinen Äußerungen zur Einrichtung von Räten in der Kirche zwei verschiedene Gremien zu unterscheiden: 1. die Seelsorgeräte (Christus Dominus Nr. 27), bei denen der Bischof den Vorsitz führt und sich durch Priester, Laien und Ordensleute in der Führung der Diözese beraten läßt, 2. die Gremien, von denen das Dekret über das Laienapostolat spricht (Apostolicam actuositatem Nr. 26), bei denen zwar auch alle genannten Gruppen des Volkes Gottes zusammenarbeiten sollen, bei denen aber nicht von einem Vorsitz des Bischofs und nicht von der unmittelbaren Mithilfe bei der seelsorglichen Führung der Diözese bzw. anderer kirchlicher Einheiten die Rede ist. Die verschiedenen Aussagen in beiden Dekreten beruhen nach mündlicher Mitteilung von P. Johannes Hirschmann, Frankfurt (Main), der bei den entsprechenden Kommissionsverhandlungen des Konzils zugegen war, nicht auf einem Versehen, sondern auf Absicht. Darauf deutet auch die oben erwähnte Unterscheidung in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes Nr. 76) hin.

es entspricht auch ekklesiologischen und praktischen Erwägungen. Bei den Seelsorgern erscheint mir eine Ausgestaltung durch synodale Züge durchaus denkbar. Bei den Laienräten würde ich sie aus den angeführten Gründen für problematisch halten. Verhängnisvoll aber erschiene mir vor allem die Tendenz, die verschiedenen Gremien der Mitverantwortung in einem einzigen synodalen „Superrat“ einzuebnen; denn es gibt nun einmal Aufgaben der Laien in der Kirche, die zweckmäßigerweise nicht in unmittelbarer Beteiligung des Amtes gelöst werden können – ein Faktum, an dem keine politische Theologie etwas ändern kann.

In den ersten Jahren des Nationalsozialismus schrieb Erik Peterson mit Bezug auf Carl Schmitt: „Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie‘ geben. Doch die christliche Verkündigung von dem dreieinigen Gott steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur. Wie denn auch der Friede, den der Christ sucht, von keinem Kaiser gewährt wird, sondern allein ein Geschenk dessen ist, der ‚höher ist als alle Vernunft‘.“⁷⁴

Diesen Sätzen ist auch heute nichts hinzuzufügen – es sei denn der Hinweis auf ihre fortdauernde Aktualität. Denn auch die neue politische Theologie ist nur eine säkularisierte „dialektische“ Variante der alten. Ihr gegenüber auf die legitime Eigenständigkeit, die Nicht-Vermischbarkeit von Geistlichem und Weltlichem, Kirche und Gesellschaft hinzuweisen ist die legitime Aufgabe der katholischen Gläubigen – besonders aber der katholischen Laien, die sich in der gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Krisis die Fähigkeit der Unterscheidung der Geister bewahrt haben. Für sie habe ich hier gesprochen.

⁷⁴ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), jetzt in: *Theologische Traktate* (München 1951) 45–147 (105).