

Noch einmal: Politische Theologie

Meine Kritik an der „politischen Theologie“ (siehe Stimmen der Zeit 183 [1969] 73-91) hat ein lebhaftes Echo ausgelöst. Die Diskussion über die Thesen von J. B. Metz ist in der kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit in breitem Maß in Gang gekommen¹. Als sei ein Bann gebrochen, melden sich neben den akklamierenden² zunehmend auch die kritischen und unterscheidenden Stimmen³ zu Wort; und bei den Verfechtern der politischen Theologie selbst hat der anfängliche Enthusiasmus einer kühleren Haltung und einem Bemühen um sachliche Klärung Platz gemacht⁴. Eine Überprüfung der Positionen ist im Gang, bei den Theologen „zwischen den Fronten“ in der Diskussion an Einfluß gewinnen: so haben sich K. Rahner und K. Lehmann auf

¹ Eine erste Zusammenfassung bietet der von H. Peukert hrsg. Sammelband: Diskussion zur „politischen Theologie“ (im folgenden zit.: DpTh) mit Beiträgen von F. Böckle, G. Ermecke, C. Geffré, F. Herzog, K. Lehmann, H. Maier, J. B. Metz, W. Oelmüller, W. Pannenberg, H. Peukert, K. Rahner, T. Rendtorff, H. R. Schlette, H. Schürmann u. D. A. Seeger (München, Mainz 1969); dort auch bibliographische Hinweise. Vgl. ferner: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, hrsg. von J. Krautscheidt u. H. Marré, Bd. IV, mit Referaten und Diskussionsbeiträgen von E.-W. Böckenförde, E. Feil, A. Hollerbach, K. Lehmann, H. Maier, P. Mikat, G. Scherer u. a. (erscheint Münster 1970). Einen Einblick in die internationale Diskussion geben die Beiträge von Cl. Geffré u. F. Herzog, DpTh 96 ff., 121 ff.

² So u. a. E. Schillebeeckx, Gott – die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), 142 ff.; H. R. Schlette, Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur „politischen Theologie“, in: Orientierung 33 (1969), 17 ff. (jetzt auch DpTh 72 ff.); und – speziell gegen meine Kritik an J. B. Metz – E. Höflich, Karl Marx für die Kirche. Eine Antwort auf Hans Maiers Polemik gegen die politische Theologie, in: Frankfurter Hefte 24 (1969) 777 ff.; ders., Heilsverkündigung als politische Gewissensbildung, ebd. 24 (1969), 843 ff.

³ In jüngster Zeit vor allem A. Böhm, Klerikalismus von links. Fragen eines Laien zur „kritischen“ und „politischen“ Theologie, in: Rheinischer Merkur vom 9. Mai 1969; W. Dreier, Christlich verantwortete Politik und „Politische Theologie“. Eine theologisch-politologische Grundsatzüberlegung, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 10 (1969) 235 ff.; K. Krenn, „Theologie der Welt“ und „Politische Theologie“, in: Münchener Theologische Zeitschrift 20 (1969) 60 ff.; E.-W. Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche? in: Stimmen der Zeit 184 (1969) 361 ff.; R. Spaemann, Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 483 ff. – Zur problemgeschichtlichen Einordnung der politischen Theologie vgl. K. Lehmann, Die politische Theologie: theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie, in: Essener Gespräche IV (siehe Anm. 1; gekürzt DpTh 185 ff.); zu den durch sie aufgeworfenen Fragen des theologischen Studiums und der Priesterbildung K. Forster, Die Kirche und die moderne Gesellschaft, in: die sendung 5/1969, 3 ff.

⁴ Dies gilt vor allem für die seitherigen Äußerungen von J. B. Metz selbst; vgl. seinen Art. „Politische Theologie“ in: Sacramentum mundi Bd. III (Freiburg 1969) 1232 ff.; ferner: „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Stimmen der Zeit 184 (1969), 289 ff. (erweitert DpTh 267 ff.). Nur der Vortrag „Reform und Gegenreformation heute“ (Mainz, München 1969) zeigt – auch in der Verwendung des historisch obsoleten Begriffs der „Gegenreformation“ – eine gewisse Trotzhaltung.

katholischer, W. Pannenberg und T. Rendtorff auf evangelischer Seite zu den anstehenden Fragen in einer Weise geäußert, die das Gespräch differenziert und weiterführt⁵. Freilich macht der teilweise in Gang befindliche Rückzug ins Schneckenhaus theologischer Hermeneutik gerade für den von den Problemen betroffenen „Laien“ die Erwiderung nicht leicht: sah er sich noch vor einem Jahr in der Rolle des Signal gebenden Grenzpostens gegenüber einer ungestüm ins Weltliche ausfallenden Theologen-Freischar, so könnte ihm jetzt, wenn er den Theologen ins Innere ihrer diffizilen Gedankengebäude folgt, *intra muros* selbst ein Halt zugerufen werden – weshalb er gleich zu Anfang den neuerdings für kirchliche Reformen empfohlenen „zweiten Mut“⁶ für sich in Anspruch nimmt.

Während sich das innertheologische Gespräch um die politische Theologie differenziert und versachlicht hat, geht die Popularisierung ihrer Formeln in der breiteren Öffentlichkeit in gesteigertem Umfang weiter. Nach dem Gesetz des sinkenden Kulturguts werden die Stereotypen der politischen Theologie just in dem Augenblick im publizistischen und verlegerischen Betrieb wirksam, in dem sie sich in der theologischen Diskussion schon wieder aufzulösen beginnen. So überschwemmt eine Inflation politischer oder revolutionärer Theologie den Bücher- und Zeitschriftenmarkt: kein christlich firmierender Verlag, der nicht – in der Rechten den „Ministrantendienst 1970“ und das Handbuch „Christ im Alltag“ – mit der Linken die Rede des „politischen Jesus“ und die „Revolution in der Kirche“ unter die Leute streute. Funk und Fernsehen haben sich gleichfalls des offensichtlich dankbaren Themas angenommen. In den Pfarreien, den Hochschulgemeinden, den Jugendverbänden, den Priester- und Predigerseminaren war das Jahr 1969 von nicht endenden Debatten über politische oder revolutionäre Theologie erfüllt. Und nicht zuletzt ist diese Theologie Hauptpunkt auf der Tagesordnung der nun auch in der Bundesrepublik sich bildenden „underground churches“, wobei es freilich vorderhand nicht um theologische Argumente, sondern ausschließlich um kirchenkritische „Praxis“ geht – wenn nicht gar um das Ausräumen von Kirche überhaupt⁷.

⁵ K. Rahner, Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche (unveröff. Ms.); ders., Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik, DpTh 247 ff.; K. Lehmann a.a.O. (siehe Anm. 3); W. Pannenberg, Geschichtstatsachen und christliche Ethik. Zur Relevanz geschichtlich-politischer Sachfragen für die christliche Ethik, DpTh 231 ff.; T. Rendtorff, Reformation oder Revolution? Über die politische Dimension reformatorischer Theologie, in: Rendtorff-Steck, Protestantismus und Revolution (München 1969) 7 ff. (bes. 15 ff.); ders., Politische Ethik oder „politische Theologie“? DpTh 217 ff.

⁶ J. B. Metz, Reform und Gegenreformation, 24 ff.

⁷ Als erste Information und Materialsammlung vgl. D. Lange u. a., Kritische Kirche. Eine Dokumentation (Gelnhausen, Berlin 1969). Hier reicht das Spektrum von den – eher gemäßigten – bayerischen evangelischen Gruppen bis zum radikalen Standpunkt der „Celler Konferenzen“. Gemeinsam ist allenthalben die Dürre der theologischen Argumentation. Selbst F.-W. Marquardt, persönlich ein Freund der „kritischen Kirche“, muß zugeben, daß sich „hier eine Bewegung einfacher Einsichten und Wahrheiten“, eine „Vorliebe für ein unkompliziertes ‚praktisches Christentum‘“ dokumentiert (a.a.O. 187, 192). „Erinnert man sich, mit welcher Anstrengung des theologischen Begriffs einst die Kirchenkritik

Zwischen der Sylla theologischer Esoterik und der Charybdis ultrakonkreter Aktionen hat es der Chronist der „politischen Theologie“ nicht leicht. Wie einen Zusammenhang erfassen und darstellen, der sich jeden Augenblick verändert und dessen Ränder – Theologie hier, politische Aktion dort – bereits streitbar auseinanderklaffen? Während sich die Väter der Bewegung in stets subtileren Unterscheidungen bewegen und – Zauberlehrlingen ähnlich – das Feld der Praxis immer wieder mit Geistesgeschichte und Hermeneutik vertauschen, kehren sich die Adepen der kirchlichen action directe bereits enttäuscht von ihren Lehrern ab. Der auf Politik ausgestellte theologische Schein vermag offensichtlich die von ihnen gewünschte radikale Kirchenreform nicht zu decken. So werden denn schärfere Mittel empfohlen. Sollte man nicht, fragt E. Höflich, das „philosophische Gedankengut“ von Karl Marx nicht nur als Diskussionsmaterie für den Dialog von Christen und Marxisten gebrauchen, sondern als „Medizin für eine Verjüngungstherapie der Kirche“: dürfte man davon nicht „eine Regeneration von Lehre und gesellschaftlichen Funktionen der Kirche“ erhoffen⁸? Karl Marx als neuer Aristoteles der Theologie! Aber wird die Kirche freiwillig zu diesem Verjüngungstrank greifen? Der „Kritische Katholizismus“ ist da skeptisch: „Die Kirche stirbt nicht von selbst aus. Deshalb muß auch hier eine wirksame Opposition organisiert werden.“⁹ Solche Opposition sieht in der Regieanweisung des munter in Gang gekommenen kirchlichen Rüpelspiels so aus: „Versagen Sie nichtgewählten Studentenpfarrern die Gefolgschaft. Demonstrieren Sie vor Generalvikariaten und Kirchen . . . Stören Sie Predigten, in denen Pfarrer Fitnam statt Vietnam sagen oder sonstigen Altweiberkohl reden. Blockieren Sie die Kommunionausteilung, wenn statt Liturgie Magie zelebriert und die Sakramentenspendung zum Herrschaftsmittel wird“ (Werner Post)¹⁰. Ob die theologischen Verfechter einer politischen Theologie über diese Art von Gefolgschaft glücklich sind? Jedenfalls liefern ihre eigenen Thesen keinen wirksamen Schutz gegen eine politische Umfunktionierung der Kirchen. Daher

der Barmer Theologischen Erklärung und vor zehn Jahren noch die der Kirchlichen Bruderschaften erarbeitet worden sind, dann mag einem solche einfache Berufung auf den ‚Geist und Sinn Christi‘ vielleicht nachlässig, vielleicht allzu schlicht vorkommen“ (190). Freilich führt Marquardt diese Ver-selbständigung der Praxis, ähnlich wie schon Metz, auf die heutige Fraglichkeit metaphysischer Theologie zurück und kommt von da zu der höchst problematischen These, die Kirche habe „kein anderes Wesen als ihr pragmatisches, ihr Tun ist ihr Wesen, und darum kann und muß man wohl auch bei der Frage ihrer Effektivität anfangen – worunter wir zunächst nur ihre Diensttauglichkeit (!) verstehen möchten“ (189). – Die simple Konsequenz dieser Betrachtungsweise ist, daß theologische Veröffentlichungen heute meist nur noch dann gewürdigt werden, wenn sie „brisant“, „aktivierend“, „gesellschaftskritisch“ und „revolutionär“ auftreten, also zur Vermehrung des „Aktionspotentials“ beitragen. So wird Cardonnels „Gott in Zukunft“ von führenden Theologen angepriesen als „explosiv wie eine Handvoll Dynamit“ (H. Gollwitzer), als Freisetzung „elementare(r) Kräfte aus dem Evangelium“ (Th. Sartory) usw. Der „lebensphilosophische“ Dynamismus dieser Formeln hat seine – heute leider vergessenen – Vorbilder.

⁸ E. Höflich a.a.O. (siehe Anm. 2) 785.

⁹ Kritischer Katholizismus Nr. 5, zit. nach Burgbrief 2/68, Rothenfels 1968, 39.

¹⁰ W. Post, Wie weit ist eine Demokratisierung der Kirche möglich? in: Demokratisierung der Kirche. Berichte und Referate vom Hochschulringtag des Bundes Neudeutschland 1969, 9 ff. (19).

muß bei einer Bestandsaufnahme neben dem *Inhalt* politischer Theologie stets auch der „Hof“ ihrer Anwendungen, die Form ihres oft fragwürdigen Gebrauchs im Blick gehalten werden: einer Theologie, die sich auf Schritt und Tritt auf das Prinzip der Gesellschaftsrelevanz beruft, sollte man den Rückzug ins hermeneutische Schlupfloch der „Denkmodelle“ und „Interpretationen“ nicht zu leicht machen!

Die folgenden Ausführungen versuchen, in Form einer vorläufigen Bilanz den Stand der Frage festzuhalten, wie er sich im Lauf des Jahres 1969 entwickelt hat¹¹. Ich stelle zunächst die heutige Position der politischen Theologie an Hand der Äußerungen von J. B. Metz noch einmal in jenen Punkten dar, in denen sich Änderungen oder Klärungen ergeben haben (I). Ein zweiter Abschnitt versucht die offengebliebenen Fragen, auf die ich bisher keine oder nur unzureichende Antworten erhalten habe, noch einmal zu fixieren und zu präzisieren (II). Ein weiterer Abschnitt wagt sich auf das fast uferlos gewordene, theologischer Kontrolle weithin entglittene Feld „praktischer“ politischer Theologie – also der institutionellen Umsetzung der theologischen Maximen in Kirchenkritik und politische Aktionen (III).

I. Klärungen: Motive und Funktionen „politischer Theologie“

Dankbar sei anerkannt, daß die Diskussion in mehrere bisher undeutliche und ambivalente Äußerungen der politischen Theologie ein wenig mehr Licht gebracht hat. Dies gilt 1. im Hinblick auf die theologiegeschichtliche Motivierung (Identität und Differenz zur Säkularisierungsthese), 2. bezüglich der historischen Implikationen und Belastungen des Begriffs, 3. hinsichtlich der Differenz von politischer Theologie und „Theologie der Revolution“, 4. in bezug auf die christologische und ekclesiologische Dimension der politischen Theologie.

1. Wer den theologischen Ausgangspunkt von J. B. Metz kannte (ohne seine radikale Anthropozentrik und seine Auffassung der neuzeitlichen Säkularisierung im einzelnen zu teilen), der mußte von dem Entwurf seiner politischen Theologie zunächst überrascht werden. Nahm eine „politische Theologie“, auch wenn sie ausdrücklich nicht als regionale „Theologie der Politik“ konzipiert war¹², nicht von der legitimen Eigenständigkeit der „weltlichen Welt“ den wesentlichen Teil, nämlich das Politisch-Gesellschaftliche, wieder zurück? Machten sich hier nicht – ganz ähnlich wie im „christologischen Humanismus“ Karl Barths – Tendenzen einer „integralistischen“ Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Politischen bei gleichzeitiger Ablehnung der

¹¹ Das Manuskript wurde am 20. Januar 1970 abgeschlossen.

¹² So jetzt die Klarstellung von Metz selbst: DpTh 279. Vgl. schon J. B. Metz, Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie“, in: Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz, München 1968; im folgenden zit.: PT), 106 f.: „Mit der Rede von der politisch-kritischen Theologie soll nicht etwa eine zusätzliche neue theologische Disziplin gefordert werden. Diese Theologie soll vielmehr in erster Linie einen Grundzug im theologischen Bewußtsein überhaupt aufdecken.“

Eigengesetzlichkeit von Staat und Gesellschaft¹³ geltend? In der Tat scheint mir die Spannung zwischen einer explizierten Säkularisierungsthese und der Position politischer, d. h. gesellschaftsverändernder Theologie auch nach Metz' jüngsten Äußerungen zu diesem Punkt¹⁴ nicht aufgehoben zu sein. Aber sie ist jetzt zumindest entwicklungs geschichtlich und biographisch verständlicher geworden. In der Wandlung des Metz schen theologischen Weltverständnisses vom reinen Freigegebensein der Welt (dem die Innerlichkeit des Glaubens unvermittelt gegenüberstand) zur stärkeren Betonung der Welt als Aufgabe des Christen, als Bewährungsfeld eines zukunftsorientierten Glaubens¹⁵ – in dieser Wandlung wird, wie mir scheint, die Säkularisierungsthese nicht einfach „ergänzt und korrigiert“¹⁶, sondern relativiert, ja um- und neugedacht. Aus abstrakt freigegebener Welt wird konkret anvertraute, zur Gestaltung aufgegebene Welt¹⁷. Das weist aber darauf hin, daß die Säkularisierungsthese von Anfang an zu kurz gedacht war, insoweit sie „Freigabe“ nur negativ als Exemption von theologischen Hegemonieansprüchen, nicht aber positiv als Erkenntnis der dieser Welt eingestifteten Rationalitätsstrukturen verstand. Deutet man den Säkularisierungsvorgang so, wie ihn Metz zu Anfang der sechziger Jahre verstand, nämlich im Licht einer emanzipatorisch begriffenen Freiheit¹⁸, dann bedarf es in der Tat des *deus ex machina* einer – als

¹³ Vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (München 1946), 8 ff., 22 f., mit der These, die Bürgergemeinde habe „keine vom Reich Jesu Christi abstrahierte, eigengesetzlich begründete und sich auswirkende Existenz, sondern sie ist – außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi – ein Exponent dieses seines Reiches“. Bedenklich vor allem die demokratietheoretischen Folgerungen a.a.O. 32 ff., wo auf dem Hintergrund eines rousseauschen Staatsbegriffs die Parteien als „vielleicht von jeher krankhafte, auf jeden Fall nur sekundäre Erscheinungen“ abgelehnt werden und die Frage gestellt wird: „Ist die Christengemeinde wohl beraten, wenn sie zur Erfüllung ihrer Mitverantwortung in der Bürgergemeinde diese Gebilde um ein weiteres vermehrt? Gibt es in christlicher Sicht eine andere ‚Partei‘ im Staate als eben – die christliche Gemeinde selber mit ihrem allerdings besonderen Sinn und Auftrag dem Ganzen gegenüber? Und könnte in christlicher Sicht als politische Ent sprechung der Kirche im Staat (wenn diese die Form einer Partei haben sollte) etwas anderes erlaubt und möglich sein als – man erschrecke nicht zu sehr! eine einzige, alle anderen ausschließende Staatspartei, deren Programm mit der umfassend verstandenen Aufgabe des Staates (unter Ausschluß aller Sonderideen und Sonderinteressen) identisch sein müßte?“ Zur Genesis dieser Barthschen Position vgl. seine Schrift: Rechtfertigung und Recht (Basel 1938); zum weiteren Ausbau: K. Barth, Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens (München 1952), u. H. Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt (Tübingen 1954). Hier ist theologisch der Weg vom älteren politischen Katholizismus und Protestantismus zur „politischen Gemeinde“ (und politischen Theologie) schon vorweg genommen.

¹⁴ DpTh 268 ff. mit Anm. 10, wo betont wird, daß die neue politische Theologie nicht hinter die Unterscheidung von politischer und religiöser Ordnung zurückfalle, sondern sie gerade voraussetze.

¹⁵ Diese Entwicklung ist eingehend analysiert bei K. Lehmann, Die politische Theologie (Ms.), 8 ff., bes. 11 (künftig: Essener Gespräche; siehe Anm. 3)

¹⁶ So Metz: DpTh 271, Anm. 10.

¹⁷ Deutliche Parallelen zeigt die evangelische Nachkriegstheologie. Auch dort hat die Revolte gegen eine einlinig und abstrakt gewordene Zwei-Reiche-Lehre zu Formen einer neuen, das Politische einbeziehenden Theologie geführt, zunächst in der Hervorhebung der Königsherrschaft Christi bei K. Barth und seiner Schule, später im systematischen Ausbau der eschatologischen Struktur der Jesusbotschaft bei W. Pannenberg und J. Moltmann.

¹⁸ Dazu weiter unten S. 156 ff.

anthropologische Freiheitsgeschichte interpretierten – zielgerichteten Eschatologie, um jenseits der atomisierten Einzelwillen und ihrer politischen oder religiösen „Innerlichkeit“ überhaupt wieder so etwas wie Bürgergemeinde oder Kirche entstehen zu lassen¹⁹. Auf das Problem ist später noch zurückzukommen.

Noch allgemeiner wird der situationsgebundene Charakter der „politischen Theologie“ dort spürbar, wo sie sich zum Widerpart einer „privatistisch“ gewordenen, am Leitfaden existentialtheologischer Begriffe orientierten Verkündigung aufwirft. Das relative – freilich nur relative – Recht einer solchen Position ist J. B. Metz um so weniger zu bestreiten, als er die Möglichkeit einer legitimen Individualisierung der christlichen Heilsbotschaft stets gesehen hat²⁰. Doch hier handelt es sich, wie E. W. Böckenförde mit Recht betont hat, nicht um ein biblisch-hermeneutisches, sondern um ein theologie- und geistesgeschichtliches Problem²¹: ist doch die Abwandlung der theologischen Auslegungskategorien ins Subjektive und Private eine spezifische Besonderheit der jüngeren deutschen Theologie – speziell der Bultmann-Schule – und der ihr folgenden europäischen Richtungen gewesen. Wie anders die Dinge schon im Kontext der amerikanischen Kirchenverhältnisse aussehen, macht die Bemerkung F. Herzogs zu Metz’ Entwurf einer politischen Theologie deutlich: die amerikanische Theologie tendiere in Richtung des Politischen, nicht weil der Amerikaner entprivatisiert werden müsse, sondern weil er schon zu sehr politisiert sei; er sei „nicht mehr sein eigener Herr“²².

2. Der *historischen* Belastung des Begriffs „politische Theologie“, von der in früheren Äußerungen nur am Rand die Rede war²³, sind sich die Verfechter der politischen Theologie inzwischen sehr viel deutlicher bewußt geworden. So hat J. B. Metz in seinen jüngsten Veröffentlichungen auf die ältere Tradition politischer Theologie von Varro bis Bonald hingewiesen²⁴, und sein Schüler E. Feil hat in einem kenntnisreichen Aufsatz die Traditionsgeschichte des Begriffs im einzelnen zu klären und zu interpretieren versucht²⁵. Aus mehreren Äußerungen darf man schließen, daß sich insbesondere J. B. Metz der Implikationen und Fußangeln dieser Formel nicht bewußt

¹⁹ Auch hier liegen die Parallelen zur Entwicklung im evangelischen Bereich offen zutage. Da die reformatorische Erbsündenlehre – im Gegensatz zur katholischen – die Annahme eines nach dem Sündenfall verbliebenen positiven (naturrechtlich ausformbaren) Ordnungsrestes im Kosmos nicht zuläßt, kann Politik hier nicht als Entwicklung und Entbindung eines potentiellen Natur-Rechts, sondern höchstens als Eindämmung des bestehenden Natur-Unrechts (H. Thielicke) verstanden werden. Strukturell erhält „evangelische Politik“ dadurch immer den Charakter eines korrigierenden Eingriffs von außen.

²⁰ Siehe PT 102, 107. Freilich werden in den ersten Entwürfen Metz’ zur politischen Theologie die Begriffe des Intimen, Privaten, Personalen, der Subjektivität etc. reichlich unscharf gehandhabt.

²¹ E.-W. Böckenförde, Politisches Mandat (siehe Anm. 3), 365 mit Anm. 8.

²² F. Herzog, „Politische Theologie“ und die christliche Hoffnung, DpTh 121 ff. (131).

²³ PT 99, 105 f. mit Anm. 5.

²⁴ Vgl. die Bemerkungen in seinem Art. „Politische Theologie“ in: Sacramentum mundi III, 1232 ff.; ferner DpTh 268 ff. mit Anm. 6 u. 29.

²⁵ E. Feil, Von der „politischen Theologie“ zur „Theologie der Revolution“? in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, eingel. und hrsg. von E. Feil und R. Weth (München, Mainz 1969; im folgenden zit.: DThR), 110 ff. u. bes. 113 ff.

war, als er sie seinem Versuch einer zeitgerechten Hermeneutik der Heilsbotschaft zugrunde legte²⁶. Auf die Abgrenzung von der älteren politischen Theologie wird daher in den jüngsten Veröffentlichungen zunehmend Wert gelegt. Wenn dann freilich der Begriff – faute de mieux?²⁷ – doch beibehalten, zugleich aber von seinen älteren Bedeutungen abgehoben und mit neuem Inhalt gefüllt wird, so kann ich angesichts der nicht wegzuleugnenden Traditionsbelaſtung hierin nur eine subjektiv-dezisionistische Entscheidung sehen. Sie wird um so problematischer, als der Begriff des Politischen in der politischen Theologie – wie vor allem der Diskussionsband zeigt – den disparaten Eindeutungen offensteht. Es wäre daher, wenn man nach einer Formel für die transpersonale, kosmische Dimension der Heilsbotschaft sucht, wohl genauer und – sit venia verbo – theologischer, schlicht von „eschatologischer Theologie“ zu sprechen; denn eben der Versuch systematischer Entfaltung der eschatologischen Dimension ist es, der die politische Theologie von anderen Theologien unterscheidet.

Erwägungen dieser Art sind keine begriffsgeschichtliche Spielerei, und ich kann das Argument nicht gelten lassen, daß die Kritiker der politischen Theologie „zu gebannt auf den klassischen Inhalt des Begriffs“ blickten²⁸. Gewiß reicht der begriffs- und ideengeschichtliche Sachverhalt zur Klärung des Problems nicht aus²⁹. Ich habe daher auch immer versucht, die Sache, nicht das Wort zu diskutieren. Aber die immerhin mehr als 1500jährige Geschichte der unter diesem Stichwort unternommenen Verschmelzungen von Kirche und politischer Welt stellt doch eine eindrückliche Warnung dar vor dem Versuch, Begriffe solcher Art für eine – zumindest der Intention nach – ganz andere Sache zu verwenden. Die Schwierigkeit wird auch nicht dadurch ausgeräumt, daß die ältere politische Theologie, wie Metz meint, auf Identifizierung mit bestehenden Ordnungen ausging, während die moderne politische Theologie eben die Veränderung der Ordnung selbst thematisiere³⁰. Denn wie E. Feil und K. Forster dargetan haben, weisen die modernen Revolutionstheologien die gleiche logische Struktur auf wie die alte politische Theologie³¹: statt der Ordnung wird einfach die Veränderung, „God's action in history“, theologisiert³². Ich bleibe also bei meinem Appell, den mißverständlichen Begriff der „politischen Theologie“ aus dem Verkehr zu

²⁶ So gibt Metz neuerdings zu, daß er die Hypothek, die der historische Begriff bedeutet, unterschätzt habe: DpTh 268.

²⁷ „Gesellschaftskritische Theologie“ ist in der Tat – was Metz betont – zu eng; doch warum nicht öffentliche oder, noch konsequenter, eschatologische Theologie? (Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß die „konsequente Eschatologie“ A. Schweitzers und seiner Schule sich in vieler Hinsicht mit der politischen Theologie von Metz berührt.)

²⁸ Metz, DpTh 269.

²⁹ So K. Lehmann, a.a.O. (Ms.) 3.

³⁰ DpTh 269 ff.

³¹ E. Feil, a.a.O. 129 f., sieht in der gegenwärtigen Theologie der Revolution eine „dynamische Variante der statisch-konservativen politischen Theologie; sie erscheint als politische Theologie mit umgekehrtem Vorzeichen“; ähnlich K. Forster, a.a.O. 11 ff.

³² Auf das Argument, das Politische selbst sei heute verändert und mit ihm „politische Theologie“, ist weiter unten einzugehen.

ziehen – dies auch mit dem Argument, daß theologische Begründungen für eine rationale Politik nicht nötig sind³³, eine irrationale Politik jedoch gefährlich aufladen und dämonisieren können, indem sie jeden Konflikt in die Sphäre „letzter Entscheidungen“ ziehen, wo selbst die Tagespolitik zum Kreuzzug wird.

3. An diesem Punkt stellt sich die Frage, ob und wie sich die politische Theologie von der Theologie der Revolution unterscheidet. Sind beides verschiedene Namen für *eine Sache*? Oder gibt es Differenzen zwischen ihnen? In Metz' ursprünglichen Entwürfen sind beide Theologien noch nicht scharf geschieden³⁴, wenngleich Theologie der Revolution im Schema der politischen Theologie nur als Unterfall auftaucht und nicht eigens thematisiert wird. Bei anderen Autoren, die den Begriff der politischen Theologie übernommen haben, so vor allem bei J. Moltmann, fließen die Begriffe stärker ineinander³⁵. Die 1969 geführte Diskussion hat hier zumindest in bezug auf Metz eine Reihe bemerkenswerter Klärungen gebracht. So hat E. Feil in seinem schon erwähnten Aufsatz die Theologie seines Lehrers nicht nur von der klassischen politischen Theologie abgehoben, sondern mit gleicher Schärfe auch von der Theologie der Revolution abgegrenzt: „Die Kombination von . . . politischer Theologie als kritisch-dialektischer Theologie und Theologie der Revolution im engeren Sinne“, so bemerkt er, „schließt sich nämlich aus.“³⁶ Ebenso hat D. A. Seeber davor gewarnt, politische Theologie mit Theologie der Revolution gleichzusetzen; speziell zu Metz bemerkt er, daß dieser – im Unterschied zu H. Cox, aber auch zu J. Moltmann – keine Aussagen über die innerweltliche Verwirklichung eschatologischer Verheißungsinhalte mache³⁷. Ähnlich äußern sich die Herausgeber des Sammelbands „Diskussion zur ‚Theologie der Revolution‘“: „Das Anliegen einer solchen Theologie (sc. der Revolution) vermutet man in Deutschland am ehesten bei der von J. B. Metz vertretenen gesellschaftsbezogenen und gesellschaftskritischen ‚politischen Theologie‘. Doch bestehen hier starke Vorbehalte gegen eine Ausweitung oder gar Theologisierung des Revolutionsbegriffs und also die Neigung, die Revolutionsproblematik in die ‚Kasuistik‘ der politischen Theologie zu verweisen.“³⁸ Daß dies auch die Meinung von Metz selbst ist, geht aus einer Bemerkung in seiner jüngsten Äußerung zur politischen Theologie hervor, wo die schon aus früheren Veröffentlichungen bekannte These wiederholt wird, daß das Ganze der Geschichte nicht zur unmittelbaren Handlungsmaxime werden könne, da es kein politisches Subjekt dieser Gesamtgeschichte gebe³⁹.

³³ In diesem Sinn auch R. Spaemann, a.a.O. (siehe Anm. 3) 491 ff.

³⁴ Siehe vor allem PT 111 f., wo zumindest kasuistisch kirchliche Gesellschaftskritik auch die Form der Revolution annehmen kann (dazu jetzt kritisch Böckenförde, a.a.O. 371 mit Anm. 17).

³⁵ Vgl. aus jüngster Zeit: Die Revolution der Freiheit, in: Evangelische Theologie 27 (1967) 595 ff. (Nachdruck 1969), eine mit breitem Pinsel entworfene Skizze christlicher Freiheitsgeschichte; ferner: Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz, in: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969) 2 ff.

³⁶ DThR 112 mit Anm. 7, wo speziell auf Metz PT 111 f. verwiesen wird.

³⁷ D. A. Seeber, Was will die „politische Theologie“? DpTh 26 ff. (35).

³⁸ DThR IX f.

³⁹ DpTh 280 f. Von hierher röhrt wohl auch z. T. Metz' Vorbehalt gegenüber der Moltmannschen Figur der „Zukunft als Paradigma der Transzendenz“; vgl. a.a.O. Anm. 59.

Die Absicht, politische Theologie nicht im Nebel einer dubiosen Revolutionstheologie verschwinden zu lassen, die nur eine neue Form chiliastischer Geschichtsdeutung wäre⁴⁰, ist also deutlich. Freilich: gelingt es Metz tatsächlich, die Differenz durchzuhalten? Hier stellen sich Zweifel ein. Denn unmittelbar nachdem er die Politisierung des Ganzen der Geschichte mit überzeugenden Gründen abgelehnt und damit das Problem der Revolution aus dem Horizont der Eschatologie entfernt hat, um es unter dem ethischen Aspekt der Liebe zu erörtern, unternimmt er gleichwohl den Versuch, das Verhältnis von politischer Theologie und politischer Ethik genauer zu bestimmen. Dabei gelangt er zu der Formel, politische Theologie sei „die spezifische christliche Hermeneutik einer politischen Ethik als Veränderungsethik“⁴¹. So weit so gut. Doch wird diese Ethik – die doch als engerer, quasi „kontingenter“ Rahmen für eine kasuistische Erörterung der Revolutionsproblematik konzipiert war – sogleich wieder „dialektisch“⁴² an die Dogmatik (und damit auch an die Eschatologie) zurückverwiesen, womit das alte, von mir schon früher angemerkte Problem von Orthodoxie und Orthopraxie erneut auftaucht⁴³. Gewiß sind Metz’ Überlegungen an dieser Stelle noch zu keinem Abschluß gelangt. Er selbst warnt vor neuen Mißverständnissen auf Grund bloßer Andeutungen⁴⁴. Doch solange die Stelle der Ethik in seiner theologischen Konzeption (gegenüber Dogmatik und Eschatologie) nicht zureichend geklärt ist, bleibt auch die Abgrenzung zur Theologie der Revolution, obwohl in der Intention vorhanden, in praxi unscharf; politische Theologie ist dann nicht eine Alternative zur Theologie der Revolution, sondern allenfalls „deren gemäßigte Variante“⁴⁵.

4. Am stärksten hat Metz seine ursprüngliche Konzeption im Bereich der Ekklesiologie und Christologie erweitert⁴⁶. War sein erster Entwurf nicht frei von der Gefahr eines leeren und gleichsam unpersönlichen Futurismus, in dem Herkunft und Gestiftetsein des Glaubens vor der hoffenden Entäußerung an die Zukunft verblaßten, so macht Metz in seinen jüngsten Darlegungen den Versuch, sich im Vollzug der hermeneutischen Vermittlung stärker als bisher der biblischen Identität des Glaubens zu versichern. Hierzu dient ihm die Figur der Erinnerung (*memoria*). „Im Glauben vollziehen Christen die *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*; glaubend erinnern sie sich an das Testament seiner Liebe, in der die Herrschaft Gottes unter uns Menschen gerade dadurch erschien, daß die Herrschaft zwischen den Menschen

⁴⁰ So E. Feil, DThR 131.

⁴¹ DpTh 282.

⁴² DpTh 284: „Nur ein dialektischer Begriff von Logik bleibt m. E. handlungsbezogen, ohne den Logos in reiner Handlungsorientierung aufgehen und so schließlich zur Taktik und Pragmatik verkümmern zu lassen.“

⁴³ Angesichts des schlängeligen Rückzugs mancher Theologen vor schlichten Fragen wäre es wohl nicht nur im Sinn des biblischen Ja Ja – Nein Nein, sondern auch im Interesse der Logik angezeigt, den Gebrauch des Wortes „dialektisch“ für einige Zeit unter Strafe zu stellen.

⁴⁴ DpTh 284 mit Anm. 43.

⁴⁵ So K. Forster, a.a.O. 13.

⁴⁶ Siehe vor allem DpTh 284 ff. (*memoria*-These).

anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich selbst zu den ‚Unscheinbaren‘, den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte und so diese kommende Herrschaft Gottes gerade als befreende Macht einer vorbehaltlosen Liebe kundtat.“ Metz unterscheidet diese Erinnerungsgestalt des Glaubens vom alltäglichen Verständnis von Erinnerung: sie ist kein verklärender Rückblick auf Geschehenes, keine individuelle Apperzeption vergangenen Glücks; vielmehr ist sie eine „gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern“. Mit H. Marcuse versteht Metz das Erinnern als eine Weise, sich „von den gegebenen Tatsachen abzulösen“, „vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung“ präsent zu machen⁴⁷; die Erinnerung „reklamiert unausgestandene verdrängte Konflikte und unabgegoltene Hoffnungen. Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert damit die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart. Sie mobilisiert Tradition als kritisch-befreiende Potenz gegenüber der Eindimensionalität herrschenden Bewußtseins und gegenüber der Sicherheit jener, ‚deren Stunde immer da ist‘ (vgl. Joh. 7, 6).“⁴⁸ Glaube wird auf diese Weise zur Bindung an Lehrsätze, die „als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende, aber auch erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen, so daß sich ‚Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden‘ (D. Bonhoeffer).“⁴⁹ Kirche ist die öffentliche Form dieser Erinnerung und damit zugleich der auf Dauer gestellte Dienst der Kritik in Gestalt des „Daseins-für-Andere“ – ein Dienst, der, wie es bemerkenswerterweise heißt, „nicht durch die herrschenden Formen von Gesellschaftskritik definiert werden kann“⁵⁰.

⁴⁷ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied, Berlin 1967) 117; vgl. DpTh 287 mit Anm. 49, 50.

⁴⁸ Metz, DpTh 287.

⁴⁹ Metz, a.a.O. 289. Es sei erwähnt, daß Metz in diesem Zusammenhang auch die Petersonsche Auslegung klassischer Glaubensformeln (wie etwa der Trinität) als „Herrschaftskritik“ versteht. Hier liegt ein zentraler, ständig wiederkehrender Irrtum vor. Die Intention der von Peterson herangezogenen Texte zielt nicht auf Kritik an politischer Herrschaft, sondern darauf, gegenüber allen politisch-theologischen Analogien die Unvergleichbarkeit der Gottesherrschaft sichtbar zu machen. Daraus ergibt sich zwar gewiß eine Relativierung des Politischen – vor allem dann, wenn dieses, seine Grenzen überschreitend, sich selbst vergöttlichen und absolut setzen will. Aber innerhalb seines relativen Bereichs wird das Politische von den Christen anerkannt, wobei die Frage der „besten Verfassung“ dogmatisch und ethisch neutralisiert wird. Daher liegt in der trinitarischen Formel keine „Kritik eines monarchischen Herrschaftsbegriffs“ und schon gar nicht eine indirekte Kritik an der (in den Formen der Zeit ganz selbstverständlichen) monarchischen Verfassung der Kirche, die Peterson angeblich übersiehen haben soll. Pointiert ausgedrückt: Augustin kritisierte nicht die politische Monarchie, sondern jene Theologen, die sie als Analogiebeispiel der Gottesherrschaft ausgaben; sein Ziel war also nicht Herrschafts-, sondern Theologiekritik.

⁵⁰ DpTh 291. Offenbar spielt hier die Entdeckung eine Rolle, daß „Gesellschaftskritik“ ein zu ambivalenter Begriff ist und die Abgrenzung zur älteren „politischen Theologie“ – wie vor allem Feil gezeigt hat – nicht genügend sichert. Denn selbst bei C. Schmitt hat Metz inzwischen gesellschaftskritische Momente gefunden (a.a.O. 278, Anm. 29).

Kein Zweifel, daß hier neue Töne angeschlagen werden. Nicht nur der einlinige Zukunftsbezug und die pauschale Orientierung der Kirche auf Gesellschaftskritik ist einem differenzierteren Entwurf gewichen, auch das Proprium christlichen Glaubens und christlicher Ethik – in früheren Äußerungen angesichts der Annäherung an humanistische Zukunftsentwürfe fast unsichtbar geworden – kommt deutlicher zur Geltung. In der Bestimmtheit eines inhaltsgebundenen (dogmatischen) Glaubens, der in der memoria gegenwärtig wird, sind Christentum und Kirche nicht mehr der Verwechslung mit humanistischen Lebens- und Zukunftsphilosophien ausgesetzt. Das bedeutet in der Tat – um eine Formel von Metz in andere Richtung zu wenden – einen Durchbruch durch den „Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins“.

Aber der Ring der „negativen Dialektik“ ist gleichwohl nicht gesprengt. Ich lasse die nur von Fachtheologen zu entscheidende Frage beiseite, ob die Kategorie der Erinnerung tragfähig genug ist, um das hier intendierte prozessual-geschichtliche Verständnis von Glaube und Kirche tatsächlich zu begründen und einsichtig zu machen: muß nicht Erinnerung (memoria) ohne Zustimmung (assensus) den Grund des Erinnerten aus dem Auge verlieren, und gehört zur Anamnese nicht unablösbar das Moment der Nachfolge hinzu?⁵¹ Schwerer wiegt, daß Metz im Bann der negativen Dialektik darauf verzichtet, die Kategorie der Erinnerung so zu entfalten, wie es die hermeneutische Aufgabe nahelegte. Zwar rettet er mit der Figur der „bestimmten Erinnerung“⁵² die Inhaltlichkeit des Glaubens (*fides quae creditur*) und damit die Dogmatik als Denkform der Kirche. Doch diese bestimmte Erinnerung – der „bestimmten Negation“ Benjamin-Adornos nachgebildet⁵³ – bleibt zwischen Negativität und Positivität in einer unentschiedenen Schwebe. Sie trägt zwar (und auch das ist neu gegenüber früheren Äußerungen) jeweils schon Züge einer „kritisch bejahenden Aneignung, wie sie uns auch in der geschichtlich vermittelten Gestalt des christlichen Glaubens begegnet“; sie ist insofern „nicht identisch mit dem, was sich in einem dialektischen Begriff kritischer Negativität ausdrücken ließe“, also mit „totaler Kritik“. Aber sie gewinnt ihre Schärfe und Stoßkraft doch aus einer gefährlich ressentimentalen Verengung christlichen Heils zum „subversiven Gedächtnis der Menschheit“; sie verstellt sich mit diesem Ansatz von vornherein ein unbefangenes Verhältnis zur Gegenwart. *Die frohe Botschaft als schlechtes Gewissen der Menschheit?* Hier wird deutlich, welche Grenzen einer „negativ-dialektischen“ Vermittlung der christlichen Heilsbotschaft gezogen sind. Denn die „Krise der Diesseitigkeit“ (K. Barth) als Grunderfahrung des Christen ist nicht identisch mit „totaler Kritik“, so nahe die Dinge äußerlich beieinander liegen, und die Antwort des Christen auf die Verfassung des Daseins heißt nicht „bestimmte

⁵¹ Wie schwierig selbst im Zentralbereich der Sakramententheologie das Problem der Anamnese geworden ist, macht die jüngste innerkatholische Diskussion über den Charakter der Meßfeier und über das sakramentale Priestertum deutlich. Das ist kein Einwand gegen den Versuch von Metz, es zeigt aber, daß der Begriff der Erinnerung noch nicht alle Fragen löst, vor allem wenn er, wie gleich zu zeigen ist, in einer bestimmten Weise verengt wird.

⁵² DpTh 290 f.; hier auch die folgenden Zitate.

⁵³ Vgl. dazu die Ausführungen von Metz, DpTh 290 ff. mit Anm. 54–57.

Negation“, sondern Metanoia. Jedenfalls: in einer Erinnerung, die von Glück, Freude, Frieden der in Christus Geeinten nichts weiß, die sich den neutestamentlichen Verheißungen, die in Christus schon erfüllt sind, nur spiralförmig-dialektisch durch Negation des „Bestehenden“ annähern kann und die von einer Wolke ressentimentaler Besserwisserei gegenüber einer offenbar nur scheinfreien „weltlichen Welt“ begleitet wird⁵⁴ – in einer solchen Erinnerung kann ich das christliche Heil nur noch in schattenhafter Verzerrung wiedererkennen. Und ich fürchte: ihr gegenüber bestünde Nietzsches Vorwurf, das Christentum sei Sklavenmoral, in der Tat zu Recht.

II. Offene Fragen: Zur Problematik der „Freiheitsgeschichte“

Haben wir mit den erwähnten Punkten jene Themen berührt, in denen die Diskussion Klärungen und Konkretisierungen (wenn auch keineswegs überall Konsens) erbracht hat, so nähern wir uns mit den folgenden Problemen dem Bereich dessen, was K. Lehmann die „gegenwärtige Aporie“ der politischen Theologie genannt hat⁵⁵. Da in diesem Feld auch die meisten meiner offen gebliebenen Fragen liegen, sei es erlaubt, Problematik und Diskussionsstand nochmals in einigen Punkten zu präzisieren. Sie betreffen weniger Einzelprobleme als Prämissen und Denkvoraussetzungen der politischen Theologie.

1. Hier ist zunächst an die Geschichtsdeutung zu erinnern, von der der Versuch der politischen Theologie als einer „kritischen Hermeneutik“ seinen Ausgang nimmt. Sie ist bei J. B. Metz erstmals in dem Band „Zur Theologie der Welt“ (1968) genauer entwickelt⁵⁶ und seither in mehreren Veröffentlichungen weiter ausgestaltet worden⁵⁷.

Demnach findet sich die christliche Verkündigung bei ihrem Bemühen, den Glauben an Gott in Christus zu bezeugen, in der durch die Aufklärung geprägten nachrevolutionären Epoche vor einer doppelten Schwierigkeit. Einmal muß sie diesen Glauben und seine Tradition angesichts der „Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft“⁵⁸ verantworten, die mit den modernen Revolutionen unwiderruflich angebrochen ist. Sodann muß sie der im Zug der aufklärerischen Differenzierung von Kirche und Gesellschaft partikular gewordenen Kirche eine Stelle in und gegenüber den neuen, unmittelbar auf Freiheit bezogenen politischen Institutionen – den Institutionen „zweiter Ordnung“, wie Metz sagt – anweisen und selbst eine ihnen vergleichbare institutionelle Form suchen. Die Konsequenz ist, daß der Glaube nicht mehr im Medium einer be-

⁵⁴ So stellt R. Spaemann die berechtigte Frage: „Was ist das für eine weltliche Welt, in der Christen ohne theologischen Segen nicht politisch handeln können, wo sie für Soziologie einen theologischen Überbau brauchen?“ (a.a.O. 493).

⁵⁵ K. Lehmann, a.a.O. (Ms.), Einleitung.

⁵⁶ Vgl. dort besonders den einleitenden Aufsatz: Weltverständnis im Glauben, a.a.O. 11 ff.

⁵⁷ Siehe die unter Anm. 4 genannten Veröffentlichungen.

⁵⁸ DpTh 285.

trachtenden Metaphysik, sondern in den Formen einer aktivierend auf Praxis bezogenen Hermeneutik (eben der „politischen Theologie“) vermittelt werden soll und daß die Kirche – statt angesichts der „reinen Welt“ den Rückzug auf private Innerlichkeit anzutreten – sich der gesellschaftlichen Dynamik aufschließen und aussetzen muß. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Politisierung der Verkündigungsformen wie der ekklesiologischen Strukturen. „Die praktische und – im weitesten Sinne des Wortes – politische Vernunft muß künftig an allen kritischen Reflexionen der Theologie beteiligt sein.“⁵⁹ Und die Kirche selbst erhält „als Institution in dieser gesellschaftlichen Welt und für sie eine *kritisch-befreiende Aufgabe*“⁶⁰.

Dieser Entwurf einer Theorie der Gegenwart in verkündigungstheologischer Absicht trifft gewiß einige wesentliche Züge der nachrevolutionären Situation in den kontinentalen europäischen Ländern⁶¹. Dennoch ist er historisch und soziologisch zu schmal, um als Grundlage für die Verkündigung gelten zu können. Das sei an einigen Punkten thesenhaft verdeutlicht.

Zunächst ist es ohne Frage eine durch die Tatsachen nicht gedeckte Konstruktion, wenn die nachrevolutionäre Geschichte pauschal als „Freiheitsgeschichte“ aufgefaßt und dargestellt wird. Der Historiker wird in ihr sehr viel eher eine Folge nie endgültiger, oft mißglückter Versuche der Institutionalisierung der Freiheit – und zugleich den Beginn einer permanenten Legitimitätskrise der politischen Ordnung – sehen⁶². Zu behaupten, daß Freiheit erst mit der Aufklärung und der Französischen Revolution zum Thema der Geschichte wird, hieße die älteren, großenteils christlich motivierten Freiheitstraditionen Europas unzulässig ausblenden – hier möchte ich, bei allen Vorbehalten im einzelnen, J. Moltmanns Entwurf einer christlichen Freiheitsgeschichte⁶³ im Prinzip recht geben. Ebenso wäre es einseitig, nicht zu sehen, daß der Freiheitsgedanke bei seinem politischen Durchbruch in der Aufklärung erheblichen Verarmungen und Vereinseitigungen ausgesetzt war⁶⁴: Wie hätte der zerreißende soziale Klassenkonflikt des 19. Jahrhunderts entstehen können, wenn nicht jene Freiheit in ihrem Ursprung emanzipativ verkürzt, individualisiert und unter Preisgabe des Pflichtmoments aus ihren sozialen Bezügen gelöst worden wäre? Auch daß mit der erwähnten Freiheitsgeschichte bereits die universelle Verflechtung der Person in gesellschaftliche Mobilitäten⁶⁵ eingeleitet wurde, trifft nicht zu: sie ist erst im Zug der sozialen Kämpfe

⁵⁹ PT 104.

⁶⁰ PT 107.

⁶¹ Auf die ganz andere Problematik in den angelsächsischen Ländern, in Lateinamerika, in der kommunistischen Welt sei hier nur hingewiesen.

⁶² Vgl. etwa G. Krüger, Freiheit und Weltverwaltung (Freiburg, München 1958) 97 ff., 231 ff.; Hannah Arendt, Über die Revolution (München 1963) 183 ff., 277 ff.; E. Schmitt, Repräsentation und Revolution (München 1969) 280 ff.

⁶³ Siehe oben Anm. 35.

⁶⁴ Hierzu H. Maier, Freedom and Equality in the Political Theory of the European Enlightenment and Its Projection into the French Revolution, in: Freedom and Authority in the West, ed. G. N. Shuster (Notre Dame, London 1967) 127 ff.

⁶⁵ PT 102.

des 19. und 20. Jahrhunderts durch soziale Bewegung und Sozialstaat erzwungen worden, und zwar in einer gegen die emanzipative Dynamik gerichteten Linie, die heute ihr Ende noch keineswegs erreicht hat. Kurz: bei genauerer Betrachtung erscheint die moderne gesellschaftliche Situation in einem sehr viel differenzierteren und problematischeren Licht, und die optimistische Aussicht, sie könne in einer philosophischen Freiheitsgeschichte als Einheit gefaßt werden, löst sich auf.

Das bedeutet aber, daß sich Glaube und Kirche nicht einfach an dieser geschichtsphilosophischen Richtschnur orientieren können. Hier bedarf es genauerer Analysen und einer Vielzahl theoretischer Bemühungen, um Stellung und Funktion der Kirche in der modernen Gesellschaft schärfer zu erfassen⁶⁶. Nicht daß ich den von J. B. Metz hervorgehobenen Gesichtspunkten ihr partikuläres Recht bestreiten will: es liegt mir fern, seiner optimistischen eine pessimistische Sicht gegenüberzustellen oder gar die Kirche zu einer Art von Legalitätsreserve in den Krisen neuzeitlicher Autonomie zu machen. Aber feststeht doch – um auf das Problem der Vermittlung zurückzukommen –, daß die Menschen von der Kirche auch in der nachrevolutionären Zeit nicht nur Emanzipation, sondern auch Schutz vor der Emanzipation, nicht nur persönliche Autonomie, sondern auch Führung, nicht nur Meinungpluralität, sondern auch Entscheidung verlangt haben und verlangen: hieraus erklärt sich sowohl der Wandel der Missions- und Verkündigungsformen wie der Wechsel der politischen Allianzen, die temporäre Bundesgenossenschaft mit liberalen, konservativen, sozialen und autoritären Bewegungen⁶⁷. Im übrigen sind die Probleme der Milieubindung und -entbindung, der Personalisierung des Glaubens, der Verflechtung der Kirchen mit dem modernen Sozialstaat, der Trennungs- und Amalgamierungstendenzen im Staatskirchenrecht zu komplex, um in eine glatte Formel einzugehen⁶⁸. Die nachrevolutionäre Kirche, deren Kennzeichen ja gerade eine gewisse „soziale Ortlosigkeit“ (C. Bauer) ist, kann ebenso wenig wie die nachrevolutionäre Gesellschaft auf einen einfachen Begriff gebracht werden. Daher wird man gegen die einseitige Hervorhebung „kritischer Theorie“ im Geschäft kirchlicher Hermeneutik zumindest Bedenken anmelden müssen, solange diese Theorie mit ideologischen Vordeutungen arbeitet, die die Gewinnung eines an kon-

⁶⁶ Noch immer der beste Literaturüberblick in: Probleme der Religionssoziologie (= Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie; Köln, Opladen 1966). Ich hoffe demnächst meine Arbeiten zum Thema in einem Band „Kirche und Gesellschaft“ herausbringen.

⁶⁷ Zu betonen ist: temporäre Bundesgenossenschaft. Solche gibt es – entgegen landläufigen Behauptungen – durchaus auch zwischen der Kirche und liberalen, ja revolutionären Bewegungen: man denke an die Haltung des belgischen Episkopats in der staatlichen Emanzipation von 1830, an die Rolle O'Connells im irischen Freiheitskampf, an die „Heilung“ der Bolivarschen Revolution in Lateinamerika durch den Hl. Stuhl 1827 (Ernennung neuer Bischöfe für Groß-Kolumbien), um nur einige Beispiele zu nennen. Die auch von ernsthaften Theologen vertretene Meinung, die Kirche habe immer auf Seiten der „Herrschenden“ gestanden und nie eine Freiheitsbewegung oder Revolution unterstützt, ist eine groteske Verzerrung der Kirchengeschichte, nur erklärbar aus einer zunehmenden historischen Ignoranz.

⁶⁸ Einige Hinweise bei A. von Campenhausen, Staat und Kirche in Frankreich (Göttingen 1962) 155 ff.; ferner A. Hollerbach, Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt/Main 1965) 1 ff., 65 ff., u. H. Maier, Art. Kirche und Gesellschaft, in: Staatslexikon (Nachtragsbände) (erscheint 1970).

kreter Empirie sich bewährenden Freiheitsbegriffs mehr hemmen als fördern. Einer philosophischen Richtung ein hermeneutisches Privileg zu geben, die nicht Vorläuferin nach-neuzeitlicher Freiheit in den Bedingungen der Industriegesellschaft ist, sondern Arrière-garde neuzeitlicher Emanzipation, wäre nicht kirchlicher Fortschritt, sondern theologische Reaktion⁶⁹.

2. Nur wer, hegelisch zu sprechen, Verheißung und Schrecken der Freiheit im Blick hat (was kein Ressentiment gegenüber der wirklichen, niemals nur emanzipativen Freiheit ist), ermißt die Schwierigkeiten, die in der von Metz zu Recht geforderten Schaffung „zweiter Institutionen“, d. h. ihrer Begründung auf die „Freiheitsgeschichte“ des Menschen, liegen. Es wäre ja einfach, wenn sich die zweite Institutionalisierung darin erschöpfe, Institutionen nicht mehr als starre Vorgegebenheiten zu betrachten, sondern ihre eigene Veränderbarkeit in die Betrachtung mit einzubeziehen, so daß die „politische Theologie“ die Rolle einer „politischen Ethik als Veränderungsethik“ übernehmen könnte⁷⁰. Doch hier liegt nicht das Problem. Denn das Prinzip der Selbstüberholbarkeit von Institutionen hat sich in der freiheitlich verfaßten modernen Welt so gründlich durchgesetzt, daß heute viel eher die Gefahr einer umgekehrten Illusion besteht: daß nämlich Freiheit schon damit und darin gegeben sei, daß man sich von Institutionen emanzipieren könne. Leicht schlägt dann Freiheit in den alten emanzipativen Denkbahnen in den pauschalen Verdacht gegen „das Bestehende“⁷¹ um. Der Freiheitsbegriff fällt in die aufklärerischen Vereinseitigungen zurück⁷². Freiheit wird gleichgesetzt mit Sich-Befreien (was ein der Freiheit nur äußeres Moment ist), und man vergißt, daß sie, entgegen frühliberalen Autonomievorstellungen, niemals nur in bloßen Ausgrenzungen und Unterlassungsansprüchen gegenüber Staat und Gesellschaft zu haben ist. Denn Freiheit – was immer man rousseauistisch dagegen einwenden mag – ist stets institutionelle Freiheit; sie könnte ohne planvolle gesellschaftliche Organisation nicht einen Augenblick bestehen. Daher ist es von vornherein problematisch, die Institutionen unter generellen Ideologieverdacht zu stellen: die Gefährdungen der Freiheit kommen nicht nur aus „ungleichzeitigen“ Organisationen, sondern auch und zuvörderst aus dem Inneren einer institutionell nicht mehr gefaßten Freiheit selbst.

Sachlich steht hinter der Metzschen Bemühung um „zweite Institutionen“ das Problem, wie der Dualismus von subjektivem Willen und objektiver Rechtsordnung, die

⁶⁹ Hierzu jetzt auch: M. Theunissen, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie (Berlin 1969), bes. 28 ff.

⁷⁰ So Metz, DpTh 282.

⁷¹ Kritisch auch K. Lehmann, DpTh 200: „Die Geschichte selbst in ihrer Faktizität und in ihrem Beharrungsvermögen entschwindet fast gegenüber dem zukunftsgerichteten Pathos der Veränderung. Der vielverwendete Begriff der ‚neuen Schöpfung‘, in der Schrift wohl mit Bedacht nur im Zusammenhang wirklich strikt eschatologischer Aussagen verwendet, könnte zu einer gefährlichen Chiffre werden, da sie mit einer radikalen Negation der bestehenden Ordnung verbunden wird, die im Feuer eschatologischer Neuschöpfung hoffnungsfröhlich alles ‚Bestehende‘ vernichtet und – hoffentlich, aber nur auf Hoffnung hin – wie ein Phönix aus der Asche auferstehen läßt.“

⁷² Nach wie vor lehrreich: M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Amsterdam 1947; Neudruck Frankfurt/Main 1969).

Entgegensetzung von Subjektivismus und Objektivismus überwunden werden kann. Darum haben sich innerhalb der institutionellen Rechtstheorie M. Hauriou, E. Kaufmann und neuerdings J. Ellul bemüht⁷³. Allein, eine solche Überwindung kann nur durch eine der jeweiligen historischen und sozialen Situation angemessene Balance des Institutionell-Objektiven und des Subjektiv-Individualrechtlichen gefunden werden; ein Konfrontationsschema, das die (normale, primäre) Institution nur als tote Natur betrachtet und geschichtliche Freiheit nur am Pol des Individualen und Subjektiven oder des gesellschaftlichen „Systems der Bedürfnisse“ sucht, verstellt sich von vornherein den Blick für die Probleme⁷⁴.

Es ist in diesem Zusammenhang auch gefährlich, auf die machtbegrenzende Dynamik der neuzeitlichen Differenz von Staat und Gesellschaft einfach zu vertrauen⁷⁵, als sei sie etwas Selbstverständliches und nicht vielmehr (wie die Grundrechte) ein durch die moderne Entwicklung der Gesellschaft selbst aufs höchste gefährdeter Wert. Wäre das liberale Schema noch so problemlos gültig, wie Metz dies anzunehmen scheint, so wäre in der Tat eine totalitäre Perversion der politischen Theologie nicht möglich – und zwar einfach deshalb, weil es für politische Theologie keinerlei praktischen Ansatz gäbe. Der grundrechtlich und parteistaatlich domestizierte Staat eignet sich ja schlecht als Objekt theologischer Bemühungen. Es sollte uns aber zu denken geben, daß die kirchenpolitischen Praktiker, die das Schlagwort der politischen Theologie im Munde führen, es gerade als Kampfparole zur Politisierung nichtstaatlicher (gesellschaftlicher) Bereiche gebrauchen, daß sie ständig die Geißel schwingen gegen eine vom Politischen eximierte „Kirchengesellschaft“⁷⁶, ob das nun den Theologen recht ist oder nicht. Worauf sich also der Optimismus stützt, eine neue politische Theologie werde sich – unähnlich der alten – von vornherein im Horizont liberal-rechtsstaatlichen Trennungsdenkens halten, weiß ich nicht. Im übrigen scheint mir Metz selbst in Konflikt mit seinem liberalen Ansatz zu kommen, wenn er zwar die Differenz von Staat und Gesellschaft zum Ausgang seiner Überlegungen nimmt, anderseits aber an der These festhält, die Tendenz seiner politischen Theologie gehe auf Entprivatisierung⁷⁷. Von hier aus wäre kritisch zu fragen, ob die Privatisierungstendenz in der neueren Theologie nicht gerade Folge einer *Aufnahme* des Aufklärungsprozesses (mitsamt der Proble-

⁷³ M. Hauriou, La Théorie de l'institution et de la fondation, in: *La Cité moderne et les transformations du droit* (Cahiers de la Nouvelle Journée, 4) (Paris 1925); ders., *Le pouvoir, l'ordre, la liberté et les erreurs des systèmes objectifs*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* (1928) 193 ff.; E. Kaufmann, *Gesammelte Schriften I* (Göttingen 1960), bes. XI ff., XVI ff.; J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris 1954); ders., *La technocratie* (erscheint 1970).

⁷⁴ Vgl. hierzu P. Häberle, *Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz* (Karlsruhe 1962) 70 ff., 150 ff.

⁷⁵ So offenbar Metz, DpTh 269 ff.

⁷⁶ B. van Onna (Hrsg.), *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft* (Fischer-Taschenbuch 1015) (Frankfurt/Main 1969).

⁷⁷ Der Versuch H. R. Schlettes, den Satz „Religion ist Privatsache“ mit den Ansatz der politischen Theologie zu versöhnen (DpTh 72 ff.), überzeugt mich nicht. Schlette räumt ein, daß die politische Theologie „meta-private Aussagen über Welt, Geschichte und Gesellschaft“ mache, beharrt aber darauf, daß sie dies nur tun könne „auf der Basis des Glaubens als der Privatsache, die vielen gemeinsam ist“

matik seines verkürzten Freiheits- und Institutionsverständnisses) gewesen ist und keineswegs, wie Metz meint, das Ergebnis einer Sperrung und Verdrängung dieses Prozesses.

3. Am deutlichsten wird die Ambivalenz der politischen Theologie im Bereich der *Eschatologie*. Auch die dankenswerten Erläuterungen, die J. B. Metz seinem ersten Entwurf nachgeschickt hat⁷⁸, scheinen mir die Einwendungen nicht zu entkräften, die ich – keineswegs allein⁷⁹ – gegen gewisse Unschärfen der Rede von der eschatologischen Zukunft und gegen die mögliche Äquivokation von Eschatologie und innergeschichtlicher Revolution erhoben habe.

Wenn ich recht sehe, tritt das eschatologische Motiv bei Metz in einer doppelten Gestalt auf. Einmal als begrenzendes Korrektiv einer auf Totalisierung der Politik gerichteten innerweltlichen Fortschritts- und Humanitätskonzeption, als „eschatologischer Vorbehalt“, der die Geschichte daran hindert, zum beliebig-verfügbaren Material eines partikularen politischen Willens zu werden⁸⁰. Zweitens aber – und das wirkt in die umgekehrte Richtung – als Antriebskraft einer profanen Dynamik in der Geschichte selbst, als Befreiung zum Noch-nie-Gewesenen, zum Hoffen und Glauben für die anderen, schließlich als Sendung der Kirche für die „Zukunft der Welt⁸¹. Ich behaupte nun, daß es weder Metz, geschweige denn den „Praktikern“ der politischen Theologie gelungen ist, bei der Entfaltung des zweiten Moments das erste ausreichend zu berücksichtigen und zur Geltung zu bringen. Die „schöpferisch-produktive“ Seite der Eschatologie⁸² zehrt den Vorbehalscharakter des Eschatologischen fast immer auf. Gerade wenn man aber der erläuternden Interpretation des Benjamin-schen Bildes von den zwei Pfeilen durch Metz⁸³ zustimmt und einräumt, daß das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie nicht beziehungslos beliebig ist⁸⁴, wird man

(a.a.O. 80). Eine Privatsache, die vielen gemeinsam ist und zu gemeinsamem öffentlichem Handeln führt, ist nicht mehr privat. Schlette verwechselt Religionsfreiheit (der geschichtlich und systematisch immer ein körperschaftliches Moment eignet) mit individueller Glaubens- und Gewissensfreiheit. Vgl. zu dieser Problematik: K. Rahner – H. Maier – U. Mann – M. Schmaus, Religionsfreiheit (München 1966) 25 ff., 44 ff.

⁷⁸ DpTh 292.

⁷⁹ Vgl. u. a. die von F. Böckle und K. Lehmann geäußerten Bedenken: DpTh 181 ff., 198 ff.

⁸⁰ So PT 110.

⁸¹ Siehe den Aufsatz: Kirche und Welt im eschatologischen Horizont, PT 75 ff.

⁸² PT 87.

⁸³ DpTh 294. Übrigens beginnt das „Theologisch-politische Fragment“ W. Benjamins, dem das Metzsche Zitat entnommen ist, mit Sätzen, die jede politische Theologie im überlieferten Sinn des Wortes in Frage stellen: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein religiösen Sinn . . .“ (Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/Main 1965, 95).

⁸⁴ Dies habe ich bereits in meiner ersten Stellungnahme zu Metz' Entwurf einer politischen Theologie getan.

auf die Balance beider Momente achten müssen: eschatologisches Denken fällt sonst entweder quietistisch aus der Geschichte heraus⁸⁵ oder läuft progressistisch in sie hinein, indem es das Ende der Geschichte mit ihrem Ziel verwechselt.

Wieder kann die theologische Problematik von einem Nichttheologen nicht entfaltet werden. Ich begnüge mich mit einigen Hinweisen auf die politischen Fragen im engeren Sinn. Für den politisch handelnden Christen ist der eschatologische Vorbehalt zunächst, wie auch Metz betont⁸⁶, als Element der Ideologiekritik bedeutsam, als Parteinahme für den hier und heute lebenden Menschen gegenüber den Utopien der Zukunft und ihrem „neuen Menschen“. In diesem Sachverhalt liegt zweifellos eine Affinität zu liberal-rechtsstaatlichen Prinzipien, zur Kodifikation konkreter Freiheit – mag sie auch beschränkt und fehlbar sein – gegenüber einer Ideologie „unerfüllter Verheißenungen“ und einem vagen Zukunfts-Bürgerrecht im „Reich der Freiheit“. R. Spaemann hat dazu alles Nötige gesagt⁸⁷. Zum Ernsthnehmen des eschatologischen Vorbehalts gehört es auch, die konkrete Geschichte mit ihrem Dunkel und ihren Schrecken anzunehmen und nicht nur schwärmerisch den „aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißenungen einer universalen Humanisierung der Welt“⁸⁸ nachzujagen. Das in aller politischen Bemühung nicht zu Heilende darf nicht rationalistisch wegdisputiert, die oft erschreckende Vergeblichkeit menschlichen Tuns und Leidens nicht durch Jagd nach personalisierten Schuldigen in ihrer Realität verflüchtigt werden. Die widerständige Welt darf weder zum „Schicksal“ romantisiert noch in der Perspektive des Kriminalromans pseudo-kausal als Spielfeld drahtziehender „Männer und Mächte“ entlarvt werden. Der Christ muß sich dem, was ist, stellen. In diesem Sinn ist Blochs Diktum „Was ist, kann nicht wahr sein“⁸⁹ weder ein christlicher noch ein politischer (d. h. realistischer) Satz. Denn er verleitet zur Flucht aus der Geschichte in die schönere Zukunft einer „befriedeten Gesellschaft“ (H. Marcuse), während sich die Christen doch als Friedensstifter (Mt 5, 9) gerade in dem, was ist, zu bewähren hätten.

Wenn so der „eschatologische Vorbehalt“ das Handeln von Christen zwischen Quietismus und innergeschichtlichem Erlösungswillen in einer realistischen Position der Mitte hält und dadurch für wirkliche verändernde Politik freigibt, so folgt daraus, daß die „andere Pfeilrichtung“ diesen grundlegenden Vorbehalt nicht wieder abschwächen, d. h. Geschichte nicht erneut als Totum (nunmehr in eschatologischer

⁸⁵ Wofür Metz das anschauliche Bild vom Wartezimmer der Welt gefunden hat, „in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht“ (PT 86).

⁸⁶ PT 110.

⁸⁷ A.a.O. 485 f.; vgl. auch K. Lehmann, DpTh 203 ff., 210 ff. Zu der diesem theologischen Denken verwandten Neigung, Verfassungen – die immer auch einen sozialen status quo kodifizieren – in „unerfüllte Verheißenungen“ zurückzuinterpretieren, äußert sich kritisch W. Hennis, Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Ein deutsches Problem (Tübingen 1968).

⁸⁸ PT 87.

⁸⁹ An zentraler Stelle aufgenommen von R. Shaull in seiner Theologie der Revolution; vgl. sein mit C. Oglesby veröffentlichtes Buch Containment and Change (New York 1967) 233.

Perspektive) in die Hand des Menschen zurückspielen kann. Sie suggeriert sonst entweder eine geheime Mitwisserschaft mit dem göttlichen Heilsplan, den sie in den Verlauf der Geschichte eindeutet – oder sie skandiert „God's action in history“ einfach nach dem Lärm der stärkeren Bataillone⁹⁰. Noch einmal: Eschatologie bedeutet, daß das Ende der Geschichte feststeht, nicht ihr Ziel. Und dieses Ende – das muß gegen die Überbetonung der Zukunftskategorie in manchen zeitgenössischen Theologien eingewandt werden – ist in Christi Tod und Auferstehung schon angebrochen. In diesem Sinn hat O. Cullmann zu Recht darauf hingewiesen, daß das Urchristentum nicht im gleichen Maß eschatologisch orientiert war wie das Judentum. Die „Überzeugung von der Auferstehung ist das Primäre, nicht die eschatologische Erwartung. Die Zukunftserwartung bleibt zwar Zukunftserwartung im vollen temporalen Sinn. Aber ihre Erfüllung ist nicht mehr der zentrale Einschnitt zwischen diesem und dem kommenden Aeon. Die neue Zeiteinteilung fällt nicht mit der alten zusammen, sondern sie überschneidet sie... Wer in der urchristlichen Verschiebung des Zentrums der Zeit nicht das radikal Neue im Neuen Testament sieht, kann überhaupt das Christentum nur als eine jüdische Sekte verstehen.“⁹¹ Es ist der „Glaube, der die Welt überwindet“, der alles Handeln des Christen, auch das politische, auf Hoffnung hin hält und trägt – nicht die Zuversicht auf ein künftiges Kommen der messianischen Zeit, die nur eine in die Ferne der Geschichte verlagerte ultra-konkrete „Naherwartung“ wäre⁹².

⁹⁰ Wie dies z. B. R. Shaull tut; vgl. seinen Aufsatz: Revolution in theologischer Perspektive, abgedruckt bei T. Rendtorff-H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt/Main 1968) 117 ff.: „Der Gott, der alte Strukturen niederreißt, um die Bedingungen für eine menschliche Existenz zu schaffen, ist selbst mitten im Kampf. Seine Gegenwart in der Welt und sein Druck auf die Strukturen, die ihm im Wege stehen, begründen die Dynamik des Prozesses. Gott hat menschliche Gestalt in der Konkretheit geschichtlichen Lebens angenommen und hat uns gerufen, ihm auf diesem Weg zu folgen, wenn wir das Salz der Erde und das Licht der Welt sein sollen (Matthäus 5, 13–14). In diesem Kontext ist der Christ aufgerufen, sich in der Revolution, wie sie sich entwickelt, einzusetzen. Nur in ihrem Zentrum können wir beobachten, was Gott tut, und verstehen, wie der Kampf um die Humanisierung sich bestimmt, und als Agenten der Versöhnung dienen“ (a.a.O. 128). Ähnlich H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, DThR 41 ff.; „Reich Gottes“ wird dort verstanden als „die alle anderen Veränderungen übertreffende Revolution“ (45).

⁹¹ O. Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung (Zürich 1962) 87 f. Auch die christliche Hoffnung ist nach Cullmann nicht die jüdische. „Allerdings ist die Hoffnung auch im Urchristentum in ihrer ganzen Intensität vorhanden, ja sogar in verstärkter Intensität, obwohl ihr Gegenstand nicht mehr Zentrum der Zeit ist. Die Tatsache, daß die urchristliche Hoffnung noch intensiver ist als die jüdische, konnte die irrite Meinung aufkommen lassen, als stehe nach dem Neuen Testament die Eschatologie in ganz besonders ausgesprochener Weise im Zentrum des Geschehens. Intensität und zentrale Stellung sind aber nicht zu verwechseln. In Wirklichkeit ist die verstärkte Intensität der Hoffnung im Urchristentum gerade daraus zu erklären, daß nicht der Gegenstand der Hoffnung, sondern daß eine schon erfolgte historische Tatsache Zentrum der Zeit ist. Das heißt nämlich, daß die Hoffnung auf die Zukunft sich nunmehr auf den Glauben an die Vergangenheit stützen kann: den Glauben an die schon geschlagene Entscheidungsschlacht. Das, was schon geschehen ist, bietet die feste Garantie für das, was geschehen wird“ (a.a.O. 88).

⁹² Die Problematik der bisherigen Entwürfe der politischen Theologie scheint mir u. a. darin zu liegen, daß sie den Zusammenhang zwischen der in Christus schon erfüllten Zeit und dem noch ausstehenden Eschaton (als dem Ende der Zeit) nicht genügend bedenken. Mit der memoria-Theorie versucht Metz offensichtlich diese Lücke auszufüllen.

III. Politische Theologie – Kritik der Praxis

Es ist ein wichtiges Ergebnis der Diskussion, daß die Verfechter der politischen Theologie, insbesondere J. B. Metz, gegenüber den institutionellen und kirchenkritischen Folgerungen, die aus ihren Thesen gezogen wurden, sehr viel behutsamer geworden sind. Ihre jüngsten Äußerungen rücken vom Bild einer „kritisches triumphierenden Kirche“, wie ich das ursprüngliche Kirchenmodell der politischen Theologie – zugegebenermaßen überspitzt – charakterisiert habe⁹³, deutlich ab. So hat J. B. Metz erklärt, daß die Formel der Kirche als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens“ eine „zu direkte und unvermittelte Überwindung der seit der Aufklärung manifest gewordenen Privatisierung von Religion, Kirche und Christentum“ insinuiere und daß es im Rahmen dieser Definition nicht gelungen sei, „die damit gegebenen Funktionen und Aufgaben von Kirche ausreichend konkret zu bestimmen, um diese Definition erfolgreich gegen den Vorwurf unverbindlicher Allgemeinheit oder neointegralistischer Tendenz zu schützen“⁹⁴. Dementsprechend schränkt er diese Bestimmung von Kirche jetzt stärker auf den innerkirchlichen Raum ein und entwickelt aus ihr ein theologisches Programm der Kirchenreform; „kritische Theologie“ zielt in diesem Sinn darauf ab, „die Ungleichzeitigkeiten kirchlicher Verhaltensweisen und Lebenspraxen mit der heutigen Gesellschaft zu überwinden“, um so das Skandalon der Botschaft Jesu – nicht mehr verhüllt durch äußere Unzeitgemäßheiten – um so klarer und reiner hervortreten zu lassen⁹⁵.

In dieser Wendung liegt ein bemerkenswertes Moment der Unterscheidung gegenüber einer kirchenkritischen Praxis, die sich zwar als Anwendung politischer Theologie versteht, tatsächlich aber den Zusammenhang mit dem glaubens- und kirchenerneuernden Impuls, der dieser Theologie innewohnt, längst eingebüßt hat. Ich hoffe daher mit J. B. Metz einig zu gehen, wenn ich in dem folgenden (notwendig unvollständigen) Überblick über aktuelle kirchenkritische und politisch-theologische Tendenzen innerhalb der Kirchen⁹⁶ klar die Grenze sichtbar mache, jenseits derer „praktische“ politische Theologie, statt ein Element der Kirchenreform zu sein, zur Auflösung von Glaube und Kirche beiträgt.

1. Relativ einfach liegt der Fall bei den *partiellen Totalpolitisierungen* christlicher Gemeinden, wie sie etwa die Dokumentation von K.-B. Hasselmann für die Evange-

⁹³ Stimmen der Zeit 184 (1969) 85.

⁹⁴ DpTh 297.

⁹⁵ DpTh 298 ff. Wenn ich recht sehe, ist dieser beherzigenswerte Gedanke schon vor Jahren von J. Ratzinger entwickelt worden; vgl. seinen Vortrag auf dem Bamberger Katholikentag am 14. Juli 1966 „Der Katholizismus nach dem Konzil“: „Der Sinn der Weltzuwendung der Kirche kann nicht sein, den Skandal des Kreuzes aufzuheben, sondern allein der, ihn in seiner ganzen Blöße wieder zugänglich zu machen, indem alle sekundären Skandale weggeräumt werden, die sich dazwischen-geschaltert haben . . .“ (81. Deutscher Katholikentag in Bamberg, Paderborn 1966, 295).

⁹⁶ Das folgende stützt sich ausschließlich auf (gedruckte und ungedruckte) Selbstaussagen der Beteiligten; die Frage nach Quantität und Repräsentativität kann in diesem Stadium der Entwicklung wohl noch kaum gestellt werden.

lische Studentengemeinde der FU Berlin nachgewiesen hat⁹⁷. Hier kann man die Bildung einer „politischen Gemeinde“ in allen Einzelheiten verfolgen, angefangen von einzelnen hochschulpolitischen Aktionen in den Jahren vor 1967 über die Parteinahme in der Auseinandersetzung um den Vietnamkrieg bis hin zu einem kontinuierlichen politischen Wirken der amtlichen Gemeinde⁹⁸ in der Zeit zwischen der Erschießung Benno Ohnesorgs (2. Juni 1967) und dem Sommersemester 1969. Im Lauf dieses Politisierungsprozesses wandelt sich der Charakter der Gemeinde: aus einem missionarischen Vorposten im Hochschulbereich, dessen Arbeit in Gottesdienst, persönlicher Seelsorge, Studienberatung und sozialer Tätigkeit bestanden hatte, wird ein Verband, der seine Form vorwiegend aus politischen Impulsen gewinnt. Die Gemeinde unterschreibt Flugblätter, sie unternimmt politische Aufklärungsaktionen, sie beteiligt sich – in freundschaftlicher, manchmal durchaus kritischer Nähe zum Zentrum der radikalen Studentenbewegung (SDS, SHB, LSD, RC) – an hochschulpolitischen, später an allgemeinpolitischen Demonstrationen, kurz, sie wird ein politischer Kampfverband. Dabei entwickelt sich ein neues Gemeindebewußtsein. Man empfindet sich immer mehr als Teil einer gesellschaftlichen Fundamentalopposition gegenüber „dem System“, also der politischen und sozialen Ordnung der Bundesrepublik und der westlichen Welt. Gleichzeitig geht aber auch – je mehr die „politische Gemeinde“ sich im Milieu der Hochschule homogenisiert – der Zusammenhang mit den Gemeinden außerhalb der Hochschule verloren. Anlässlich der Kontroverse mit dem Gemeindekirchenrat der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche (es ging um die Überlassung der Kirche zu Gottesdiensten an die Studenten) spricht Hasselmann zu Recht von einer „räumlichen Exkommunikation“⁹⁹. Es kommt zu der bekannten, inzwischen mehrfach wiederholten Polarisierung zwischen der politisierten Hochschulgemeinde und den traditionellen Kirchengemeinden, zu gegenseitigen Vorwürfen, Provokationen und ebenso heftigen Gegenreaktionen. Die schwachen Versuche der Kirchenleitung zur Vermittlung zwischen den Fronten führen zu keinem rechten Ergebnis. Denn in der zentralen Frage der „politischen Diakonie“ besteht keine Einigkeit. Hat kirchliche Gemeinde kein Dasein außerhalb gesellschaftlicher Vollzüge, wie die „politische Gemeinde“ behauptet¹⁰⁰, dann sind Gottesdienste überliefelter Art nur folkloristische Relikte einer Kirche der Vergangenheit. Umgekehrt: Ist Politik für eine christliche Gemeinde „nicht wichtiger zu nehmen als die Botschaft von der Vergebung der Sünde durch Jesus

⁹⁷ K.-B. Hasselmann, Politische Gemeinde. Ein kirchliches Handlungsmodell am Beispiel der Evangelischen Studentengemeinde an der Freien Universität Berlin (Hamburg 1969). Der Anspruch des Bandes wird deutlich aus der Verlagsmitteilung im Waschzettel: „Was heute die akademische Diskussion zur politischen Theologie abstrakt behandelt, hat hier im Laufe der letzten Jahre in vielen praktischen wie theoretischen Konfliktsituationen schon konkrete Gestalt angenommen.“

⁹⁸ „Amtshandlungen“ heißt das Kapitel, in dem die Interventionen der Studentengemeinde nach dem Tod Ohnesorgs – Aufklärungsaktionen, Hungerstreik für Fritz Teufel, Teilnahme an der „Kritischen Universität“ usw. – geschildert werden.

⁹⁹ Hasselmann, a.a.O. 131 ff.

¹⁰⁰ Vgl. Hasselmann 157 f., 163 ff.

Christus“ – wie der Gemeindekirchenrat vorsichtig einzuwenden wagt¹⁰¹ –, dann muß eine „politische Gemeinde“ notwendig als Perversion, zumindest als Vereinseitigung und Verkümmерung zentraler Elemente der christlichen Verkündigung erscheinen. So kommt es zur Abschließung und Verhärtung der traditionellen Gemeinden gegenüber der Hochschulgemeinde – und bei dieser wiederum zu einem Verfall der alten gottesdienstlichen Formen und Traditionenbezüge und zur Herrschaft des Experiments: „Studentenpredigt von Nichttheologen wurde selbstverständlich, neue Gebete, Bekennisse und Lieder entstanden oder wurden übernommen, das Abendmahl wurde jeden Sonntag gefeiert. Aber die Sprache, in der Bitte, Lob, Dank, Bußbekenntnis und Trostzusage vorgetragen wurden, hatte nichts Befreientes. Der Gottesdienst hatte wenig von dem aufbauenden (sprich: die verschiedenen Ebenen der individuellen Existenz integrierenden) Charakter der Gemeindeversammlung, wie Paulus sie im 1. Korinther 14 beschreibt. Hinzu kam das alte Problem, das früher jede Bibelstunde der Studentengemeinde beschäftigt hatte, die Frage nach der Vermittlung von Tradition und Situation der Bibel in der Gegenwart und nach den Kriterien für die damalige und gegenwärtige Wahrheit des Gesagten.“¹⁰²

In dem Berliner Bericht erfährt man Genaueres nur über die Zusammenstöße zwischen der „politischen Gemeinde“ und Gemeinden *außerhalb* der Hochschulen. Gern würde man, welchen Preis die politische Homogenisierung der Gemeinde „nach innen“ gekostet hat. Daß keineswegs alle Studenten mit der Integralisierung nach links einverstanden sind, daß viele sich gegen die Manipulation durch die Manager der Politisierung sträuben oder enttäuscht von den Hochschulgemeinden abwandern, weiß jeder, der die heutige Situation im katholischen und evangelischen Hochschulbereich kennt¹⁰³. Doch bleiben diese Gruppen „sprachlos“, solange Kirchenleitungen hilflos reagieren oder in taktischen Kompromissen Einheit und Wahrheit der Kirche hinter seelsorglichen Tageserwägungen zurückstellen. Gewiß stehen hinter der Politisierung der Hochschulgemeinden, für die Berlin nur ein besonders plastisches Beispiel ist, viel-

¹⁰¹ Brief des Gemeindekirchenrats der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche vom 13. November 1967, abgedruckt bei Hasselmann 134 ff. (135).

¹⁰² Hasselmann 151.

¹⁰³ Widerspruch gegen eine – die Struktur der Gemeinde verkennende – Politisierung ist vor allem bei der Debatte von Satzungsentwürfen hervorgetreten. Vgl. z. B. die Materialien zur 1. Gemeindeversammlung der katholischen Studenten Westberlins (12. 2. 1968), aus denen hervorgeht, daß eine Minderheitsgruppe die Wahl der Seelsorger durch die Gemeinde ablehnte und sich gegen die Monopolisierung der Gemeindearbeit durch neu etablierte Arbeitskreise wandte (a.a.O. 14). In Tübingen kursierte etwa zur selben Zeit ein Flugblatt, das die Satzungsdebatten in der Studentengemeinde und ihre politische Tendenz in 13 Thesen ironisierte: „Kriterien, Propheten zu erkennen: Wer den Drang zur Empörung spürt. Dauerempörung deutet auf Amtsprophetentum ... Wer aus Gewissensnot den Gottesdienst stört, stört nicht. Er vermeide alle anderen Auswege aus seiner Gewissensnot, damit der Kanzelauftritt den prophetischen Charakter des Skandals nicht verliere ... Mindestens zwei Mitglieder der KHG können den kirklichen Notstand ausrufen, falls sie sich darüber einig geworden sind. Damit ruhen sämtliche Funktionen der Pfarrer und Vertrauensstudenten ... Die Gesamtverantwortung auch für unsere Brüder und Schwestern jenseits der Hochschulgrenzen, die noch in kirchlicher Knechtschaft leben, ist vornehmste Aufgabe der KHG Tübingen“ (Auszug).

fältige und diffuse Antriebe: echter Idealismus konkurriert mit dumpfem Mitläufertum, ernsthafte theologische Bemühung mit bloßem kirchenkritischen Affekt. Die gemeinsame Problematik dieser Versuche liegt aber darin, daß sie sich der Strukturverschiedenheiten von Kirche und politischer Gemeinde nicht mehr bewußt sind – oder sie durch „Demokratisierung“ der Kirche einebnen zu können glauben. So wird dann „virtuell konkrete Aktionsbeschreibung“ im Gottesdienst dem Hören des Wortes vorgeordnet¹⁰⁴, oder es heißt, Liturgie sei „utopisch“ geworden, sie erfülle nur noch Entlastungsfunktionen, und man müsse stattdessen „mit einer kritischen Gesellschaftsanalyse anfangen“¹⁰⁵. Selbst bei Theologen geht offenbar das Gefühl dafür verloren, daß Kirche erst in der liturgischen Anamnese sich ihrer biblischen Identität und ihres Glaubensursprungs versichern kann – sonst wäre sie in der Tat durch jeden humanistischen Weltverschönerungsverein zu ersetzen – und daß das christliche Heil das politische zwar einschließt, zugleich aber transzendierte: in eine Hoffnung hinein, die selbst im Scheitern aller irdischen, politischen und ökonomischen Hoffnungen noch lebendig zu bleiben vermag¹⁰⁶.

2. Eine ähnliche Verkürzung der Heilsbotschaft unter dem Anschein ihrer deutenden Konkretisierung *hic et nunc* zeigen Versuche wie das „Politische Nachtgebet“¹⁰⁷. Hier ist die Politisierung punktueller: man greift in Abendgottesdiensten aktuelle Themen – Diskriminierungen, Strafvollzug, Entwicklungshilfe – auf, bietet Informationen, erschließt den Gegenstand in Diskussion und biblischer Meditation, um am Schluß auf Aktionsmöglichkeiten hinzuweisen. Die Stärke eines solchen Gottesdienstes ist es, daß er nicht vom Leben abstrahiert: konkrete Lebensprobleme werden verhandelt, Aufgaben an den einzelnen gestellt, die beruflichen und privaten Bereiche kommen ins Spiel, wobei konfessionelle Unterschiede, ja auch die Grenze zu den Nichtchristen ihre Bedeutung verlieren¹⁰⁸. Sieht man freilich die inzwischen veröffentlichten Texte genauer an, so entdeckt man, daß sie das jeweilige politische Thema fast immer in einer starken Stilisierung darbieten, die zumindest ungeübten Zuhörern den Ausbruch aus dem – schon im informierenden Teil geschaffenen – Denk- und Aktionsrahmen kaum gestattet. Die Pointe ist meist schon in den ersten Sätzen festgelegt.

¹⁰⁴ Hasselmann 152.

¹⁰⁵ So H.-H. Hücking, in: Demokratisierung der Kirche (siehe Anm. 10), 40, wo übrigens auch von einer „sozialkritischen Exkommunikation“ (vorerst nur gegenüber Nationalisten und Rassisten) die Rede ist, da die Gemeinde nicht für alle politischen Meinungen und Richtungen offen sein könne.

¹⁰⁶ Dies festzuhalten (vgl. meine früheren Feststellungen, Stimmen der Zeit 184 (1969) 81 mit Anm. 37) ist kein Spiritualismus und kein „Heiligenschein für das Jammertal“. Wäre christliches Heil in Tendenz und Reichweite nichts anderes als neuzeitliche Befreiungs- und Emanzipationsbewegung, so wäre es in der weltweiten Enträuschung über die nichtgelungene ökonomisch-politische Revolution (die inzwischen auch die kommunistischen Intellektuellen erfaßt hat) längst schal geworden. Es ist bezeichnend, daß marxistische Philosophen gegenüber der condition humaine weit hellhöriger sind. „Was ändern Revolutionen am Weinen der Kinder?“ (so M. Machovec in einem Vortrag in München am 5. 11. 1968).

¹⁰⁷ Politisches Nachtgebet in Köln. Im Auftrag des ökumenischen Arbeitskreises „Politisches Nachtgebet“ hrsg. von Dorothee Sölle und F. Steffensky (Mainz, Stuttgart, Berlin 1969).

¹⁰⁸ Siehe den einleitenden Bericht von Steffensky, a.a.O. 7 ff.

Und das ist kein Zufall. Will man nämlich heutige politische Probleme auf die Sprachebene biblisch-prophetischer Weisungen zurückversetzen¹⁰⁹, so muß man sie zunächst radikal moralisieren und personalisieren, um sie emotional genügend griffig zu machen – ein Verfahren, das in den Texten des „Politischen Nachtgebets“ weidlich geübt wird. So werden denn komplexe politische Tatbestände wie die Entwicklungshilfe zur Moritat, in der böse Kapitalisten und arme hungernde Völker als Staffage dienen; oder man reitet im Geschwindmarsch durch die Kirchengeschichte, um zu erfahren, die Geschichte der Christen in der Welt sei „blutig, mörderisch, ausbeuterisch, vom Freund-Feind-Denken bestimmt und von dem Wunsch, Andersgläubige zu vernichten“. „Neurosen, Depressionen und Fehlleistungen der Gegenwart haben ihre Wurzeln in dieser unserer Vergangenheit“ – und im Sprung ist man beim „Alleinvertretungsanspruch“ der Bundesrepublik und beim Gotteslästerungsparagraphen des Strafgesetzbuchs¹¹⁰. In der Tat eine heile Welt einfacher historischer Kausalitäten, in der Empörung und befreites Aufatmen sich rechtzeitig einstellen, wenn Prophetenworte lastend auf CSU-Abgeordnete und kirchliche Behörden fallen, und in der man den Eindruck bekommt, schlechthin alle Weltprobleme seien flugs zu lösen, wenn die Christen es nur wollten¹¹¹.

Spott wäre gewiß allzu billig. Aber die Meinung, eine flüchtig aufgeklärte (oft nur propagandistisch infiltrierte) Gemeinde könne im Lauf eines Abends auf ein gemeinsames, weittragendes politisches Aktionsprogramm verpflichtet werden, ist eine ebenso gefährliche wie offenbar unausrottbare Illusion. Hier geistert die Vorstellung einer theopolitischen Religiosität umher, die durchaus volkskirchliche Auffassung, die politische Gemeinde sei nur der erweiterte Leib des Kirchenvolks, und man könne die christliche Bereitung des Herzens und Gewissens – statt sie zum Ausgangspunkt differenzierter und kontroverser politischer Aktivität zu machen – in ein holzschnithaftes Handlungsmuster direkter Aktionen umsetzen.

3. Eine diffusere Form der Politisierung der Kirche ist die augenblicklich allgegenwärtige Forderung nach ihrer „Demokratisierung“. Auch hier zeigt der Sprachgebrauch einen Wandel der Diskussionsbasis an. Ging die Debatte vor Jahren noch ausschließlich um das Problem der äußeren Beziehungen von Kirche und demokratischem Staat – unter dem Stichwort des *aggiornamento* –, so ist heute die *innerkirchliche* Demokrati-

¹⁰⁹ Nicht zufällig überwiegen auch hier die alttestamentlich-prophetischen Beispiele. So wird das Problem Glaube und Politik am Auftreten des Propheten Amos entwickelt. Hier wäre wohl einige Entmythologisierung am Platz bezüglich prophetischer Reden im Rahmen einfacher sozialer Systeme und ihrer religiös-politischen „Volkstumsethik“ (W. Schöllgen) und ihrer schematischen Übertragung auf komplexe Gesellschaften. – Zur Tendenz der „Rejudaizierung“ in der politischen Theologie und der Neigung, Jesus in die Reihe der Propheten zurückzustellen, vgl. R. Spaemann, a.a.O. 487; zum Unterschied der Zukunftsrede der Propheten zu der der politischen Theologie: K. Lehmann, DpTh 208 ff.

¹¹⁰ Wir – schuldige Christen; a.a.O. 47 ff.

¹¹¹ Ein besonders trübes Beispiel der Vereinfachung komplizierter Zusammenhänge ist das Nachtgebet V („Teufelskreis Entwicklungshilfe“). In der a.a.O. 103 aufgeführten Literaturliste findet sich nicht ein einziges wirtschaftswissenschaftliches Werk; die ökonomischen Darlegungen – meist in Suggestivfragen gekleidet – sind von erschreckender Primitivität.

sierung in den Mittelpunkt aller Gespräche gerückt. Das Problem hat sich von der Frage der Außenbeziehungen der Kirche zu einer demokratisierten Welt zur Frage der Innenbeziehungen der Kirche, ihrer inneren demokratischen Verfassung verlagert¹¹². Zunehmend gerät die Kirche dabei unter den Druck politisch-gesellschaftlicher Homogenitätsvorstellungen: der Status einer nach eigenem Gesetz verfaßten *societas perfecta*¹¹³ wird ihr nicht mehr zugebilligt. Die Kirche erfährt heute in sehr viel stärkerem Maß als früher ihr Ausgesetztsein in der Welt. Sie spricht aus einer Situation der „reinen Welt“, die ebenso wieder Mission ist wie zur Zeit der christlichen Antike¹¹⁴. Mit anderen Worten: Die Strukturen des bisherigen Außen wirken heute stärker in die Kirche hinein; und bei manchen Theologen verflüchtigt sich dement sprechend der Unterschied von innen und außen, Kirche und Welt bis zur Ungreifbarkeit.

In diesem Prozeß wirken historische, soziale und theologische Antriebe zusammen. Die großen Laienaufgaben, die sich im 19. Jahrhundert, seit den bürgerlichen Revolutionen, den christlichen Laien stellten, nämlich die Beheimatung der Kirche im modernen Verfassungsstaat und in der Industriegesellschaft – diese Aufgaben scheinen heute an ihr Ende zu kommen. Die Kirche ist, so scheint es, verfassungsmäßig in dieser Gesellschaft akzeptiert, sie hat ihren öffentlichen Stand. Das *brachium saeculare* des christlichen Laientums hat seine lebenswichtige Bedeutung für ihren Bestand verloren. Daher erleben wir heute – besonders im Bereich des katholischen Laientums – eine Art von „Umkehrung der Antriebsrichtung“. Die Energien kehren sich nach innen, die Zeichen stehen auf Teilhabe, nicht mehr auf Autonomie – anders als im 19. Jahrhundert.

Umgekehrt beim Amtspriestertum der reziproke Vorgang: eine theologische Relativierung der Weihegewalt bis zu dem Punkt, wo Priestersein sich reduziert auf die formalsoziologische Kategorie des „Dienstes an der Einheit“ (W. Kasper). Der Priester wird zu einem bloßen Gemeindevorsitzenden, beliebig substituierbar, je weiter der Prozeß von der religiösen zur politischen Gemeinde fortschreitet. Dafür wachsen dann an den schmäler werdenden geistlichen Kern eine Fülle weltlicher Aufgaben an (wiederum das Stichwort „politische Theologie“): Gesellschaftskritik, Stellungnahmen zu sozialen und kulturellen Problemen, politische Aktion; und zwar weltliche Aufgaben des *Amtes*, entwickelt aus dem Amt heraus und von ihm beansprucht, nicht mehr wahrgenommen in Arbeitsteilung mit den Laien.

Das Ergebnis der sozialen Umwandlung offenbart eine gewisse psychische Resignation. Die Welt ist entweder nicht mehr oder nicht weiter zu „verchristlichen“ – schon

¹¹² Eine breitere Darlegung dieser Problematik in meinem Aufsatz: Demokratie in der Kirche, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, Sonderheft 11–12/1969 (Felix Messerschmid zum 65. Geburtstag) 656 ff.

¹¹³ Selbst die konziliaren Kirchenkonstitutionen haben – vielleicht zu früh – auf den Begriff verzichtet.

¹¹⁴ E. Przywara, Ignatianisch (Frankfurt/Main 1956) 85.

gar nicht durch den weltlichen Arm einer christlichen Laiengarde. Insofern ist die Zeit eines politischen oder sozialen Katholizismus und der entsprechenden protestantischen Erscheinungen zu Ende. Wohl aber ist die Kirche weiter zu verweltlichen. Nimmt man die Äußerungen etwa des „Kritischen Katholizismus“ beim Wort, so ist sie zu verweltlichen bis zu ihrem Verschwinden¹¹⁵ – zu verweltlichen im positiven Sinn der „weltlichen Welt“. Der erste Schritt hierzu ist ihre Demokratisierung.

Nun sei nicht bestritten, daß es eine Reihe guter Gründe für mehr Demokratie in der Kirche gibt: das vom Konzil betonte Kollegialitätsprinzip, die zunehmende soziologische Angleichung der kirchlichen Stände (die gleichwohl die Differenz von Priester und Laien nicht radikal verwischen dürfte), das Hineinwirken weltlicher Gesellschafts- und Politikstrukturen in die Kirche, und anderes mehr. In vielen kirchlichen Bereichen, wo nicht die unmittelbare Ausübung „heiliger Gewalt“ in Frage steht, sind demokratische Strukturen denkbar und möglich, und es bedarf keiner großen Phantasie, sich eine Weiterentwicklung der Kirchenverfassung in dieser Richtung vorzustellen. Was jedoch die theologische Debatte so schwierig macht, ist der Druck eines – ganz naiv als undisputable Regel vorausgesetzten – Homogenitätsgesetzes, nach dem Kirche nicht anders verfaßt sein kann als das weltliche Gemeinwesen; ist das Vorhandensein einer Demokratieverstellung, die abstrakt aus Prinzipien (Volkssouveränität, Majoritätsprinzip, Öffentlichkeit, Diskussion) deduziert und nicht berücksichtigt, daß die moderne Demokratie ein kompliziertes Kompositum vieler Formelemente ist. So wird dann „Demokratisierung“ zum Aufruf der Gleichschaltung mit einem weltlichen Gemeinwesen, das es, bei Licht besehen, gar nicht gibt und dem die konkreten, für heutige Demokratie ausschlaggebenden Momente des Verfassungs- und Parteistaats, der Grundrechte und individuellen Verbürgungen fehlen¹¹⁶. Im Sog einer noch nicht überwundenen Spiritualisierungstendenz der Theologie – der ja der politische Bereich seit langem fremd geworden ist – wird eben jenes Demokratieverständnis ahistorisch noch einmal reproduziert, das in der geschichtlichen Realität zum Zusammenstoß von Demokratie und Kirche führte¹¹⁷. Wiederum bietet nicht die konkrete Untersuchung existierender Demokratie den Anhalt, sondern eine vage Orientierung an einem emanzipativ verengten Freiheitsbegriff¹¹⁸.

¹¹⁵ Siehe oben Anm. 9.

¹¹⁶ Selbst in der um Ausgewogenheit bemühten Darstellung von H. Hoefnagels, Demokratisierung der kirchlichen Autorität (Wien, Freiburg, Basel 1969), kommen diese Gesichtspunkte zu kurz. Völlig geschrumpft ist das Verständnis für das institutionelle Element der Demokratie bei O. Schreuder, Revolution in der Kirche? (Das theologische Interview) (Düsseldorf 1969).

¹¹⁷ Der Zusammenstoß von Revolution und Kirche nach 1789 entstand – was oft übersehen wird – nicht aus einer Tendenz weitgehender Trennung von Staat und Kirche, sondern aus dem politisch-religiösen Monismus der jakobinischen Demokratie; vgl. H. Maier, Revolution und Kirche (Freiburg 1965). Dagegen beruht die theologische Annäherung an die Demokratie seit Leo XIII. gerade auf der Tatsache, daß die Demokratie von ihrem ursprünglichen „politischen Monismus“ im Lauf des 19. Jahrhunderts abrückte.

¹¹⁸ So will sich etwa die Berliner Evangelische Studentengemeinde nach „radikal-demokratischen Grundsätzen“ richten und „den Tendenzen des Evangeliums, die auf Befreiung des einzelnen und der

Diese wenigen Andeutungen mögen zeigen, daß die theologische Realisierung der „weltlichen Welt“ im Bereich des Politischen noch als Aufgabe vor uns liegt. Denn ihre Antizipation in Gestalt „politischer Theologie“ ist vielfach nur eine *scheinhaft weltliche Form* des christlichen Glaubens¹¹⁹. Noch weiter entfernen sich die praktischen Verwirklichungen solcher Theologie von der Realität, indem sie ihrerseits die Postulate der politischen Theologie desavouieren: denn sie gehen in der „politischen Gemeinde“ hinter die Differenz von Staat und „Kirchengesellschaft“ zurück, verflüchtigen „bestimmte Erinnerung“ ins Utopisch-Ungreifbare und radikalisieren „kritisch bejahende Aneignung“ zu totaler Kritik. Trotz der begrüßenswerten Differenzierungen des Entwurfs von Metz: die Praxis, die sich – zu Recht oder Unrecht – auf ihn beruft, macht die Problematik einer neuen politischen Theologie ebenso bestürzend deutlich wie historische Kritik die Schwächen der alten. Daher muß ich bei meinen Einwendungen bleiben.

Gesellschaft gerichtet sind“ nachgehen; als „Instrument der Befreiungsbewegung Gottes“ will sie „auf Abbau von unlegitimerter und ausbeuter Herrschaft und Gewalt und auf Aufbau von Institutionen dringen, die ein Maximum an Räumen und Zeiten der Freiheit ermöglichen und verwirklichen“ (Hasselmann 154, 164; von mir hervorgehoben). Woher die verräumlichte emanzipative Freiheit in einer enger werdenden Welt kommen soll, verrät uns der Erfinder nicht; er reproduziert fröhliberale, heute schlicht reaktionäre Schlagworte.

¹¹⁹ In einer nachdenklichen Betrachtung zum Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart 1969 hat M. Schoch bemerkt, daß „in der Verehrung des Utopischen, der unendlichen, unerreichbaren Aufgaben eine Schwärmerie aufbricht, in der der christliche Glaube nur scheinbar und *unecht welthaft Formen* annimmt. Die wahrhaft christliche Weltlichkeit verachtet das jeweils gegebene, erreichbare Nächste nicht... Die wahre Verbindung zwischen Glauben und Welt muß immer wieder die großen Wahrheiten von Gnade und Schuld, Gebot und Sünde, Recht und Liebe in Betracht ziehen. Der Glaube des Christen muß die Realitäten der Arbeit, der Forschung und der Lehre, der technischen Disziplin und der Wissenschaftlichkeit mit der kritischen Note des Evangeliums in eine fruchtbare Beziehung setzen. Sonst tritt eine Spaltung ein, die furchtbarer sein könnte als die zwischen dem sakralen und dem profanen Bereich. Das Verhältnis zwischen Christentum und Welt wird steril“ (NZZ, Fernausgabe, vom 3. August 1969, 6).