

„Politische Theologie“ — einst und jetzt

Im Integralismus unseligen Angedenkens hatte die „politische Theologie“ *alten* Schlags ihren Gipfel erreicht, auf den der Absturz gefolgt ist.

Dieser extrem supranaturalistischen „politischen Theologie“, die allerdings diesen erst neuestens aufgekommenen *Namen* nicht führte, sich vielmehr als „integral katholisch“ bezeichnete, war der Meinung, um Gott die ihm gebührende Ehre zu geben, um seine Größe so überragend wie möglich herauszustellen, müsse man Gottes Schöpfung und hier an erster Stelle, dem Menschen und allem, was der Mensch unternehmen, an Werken schaffen und aufbauen kann, jedweden Eigenwert absprechen, einzig und allein ihre Nichtigkeit und völlige Abhängigkeit betonen, vor allem aber das übernatürliche Ziel, zu dem Gott den Menschen berufen hat, derart als das einzige, das überhaupt Wert hat und zählt, vorbetonen, daß alle übrigen Ziele menschlichen Strebens nicht einmal als Zwischenziele angesehen werden dürfen, ihnen vielmehr ausschließlich Mittelhaftigkeit zukommt, insofern sie dem Menschen als Mittel dienen, sein Heil zu wirken und so zu seinem ewigen Ziel zu gelangen. Werthaft sei nur das übernatürliche Ziel als *Selbst-* oder *Eigenwert* und, was zur Erreichung dieses Zieles dient, in eben dieser seiner Eigenschaft als *Dienstwert*. Dieser einseitige Supranaturalismus meint es ehrlich mit Gott; in Wahrheit aber tut er Gott nicht Ehre, sondern Unehre, ja Unrecht an. Stünde Gott auf gleicher Wertebene mit seinen Geschöpfen oder vielleicht besser gesagt, gäbe es ein gemeinsames Maß, eine Gewichtseinheit, in der Gottes und seiner Geschöpfe Größe miteinander verglichen, gegeneinander abgewogen werden könnten, dann hätte es vielleicht Sinn, von der Gewichtsschale, auf der die Geschöpfe gewogen werden, etwas wegzunehmen, um so ein größeres Übergewicht Gottes auszuweisen. Gerade diese Vorstellung wird aber der einzigartigen und unvergleichlichen Größe Gottes *nicht* gerecht. Gott steht *nicht* auf gleicher Wertebene mit seinen Geschöpfen; es gibt kein gemeinsames Maß, keine gemeinsame Gewichtseinheit, in der Gottes und seiner Geschöpfe Größe gegeneinander abgewogen werden könnten; auch in diesem Sinn ist Gott der „ganz andere“. Er ist so groß, daß er seiner Größe nicht das mindeste vergibt, wenn er seinen Geschöpfen echten Eigenwert verleiht und ihnen nicht nur ermöglicht, nicht nur gestattet, sondern aufträgt, echte geschöpfliche Werte zu schaffen, Kulturwerte im weitesten Sinn des Wortes aufzubauen. Menschliche Kultur, die persönliche Entfaltung eines jeden einzelnen Menschen sind *an und für sich* Werte und darum auch Werte in den Augen Gottes. Gott neidet dem Menschen diesen seinen menschlich-geschöpflichen Reichtum nicht, sondern schenkt ihn ihm in jedem Augenblick, in dem er ihn und die Welt im Dasein erhält, freut sich mit der Freude des Schenkgebers dieses seines dem Menschen gemachten Geschenkes, zählt

es zu seiner gloria externa, die auch dann besteht, wenn der Mensch, sei es aus unverschuldeter Unwissenheit, sei es schuldhafterweise, es unterläßt, sie zur gloria Dei formalis zu erheben.

Auf den *politischen Bereich* angewendet bedeutet dieser einseitige Supranaturalismus: der ganze Bereich des politischen (sozialen, ökonomischen) Lebens entbehrt des Eigenwerts und hat ausschließlich dienende Funktion gegenüber dem übernatürlichen Endziel des Menschen; wie alle menschlichen Vergemeinschaftungen und Vergesellschaftungen hat auch der Staat nur diese einzige Aufgabe. Schreiben wir dem Staat die Sorge für das Gemeinwohl zu und bestimmen dieses als den Inbegriff der Voraussetzungen oder Vorbedingungen, die erfüllt sein müssen, damit der Mensch durch Regen seiner Kräfte zur vollen Entfaltung seiner Anlagen gelangen und sein persönliches Wohl verwirklichen könne, so ist unter diesem persönlichen Wohl sein ewiges Heil – und zwar strenggenommen ausschließlich dieses – zu verstehen. Nun ist es Sache der Kirche, die Menschen unmittelbar zu ihrem ewigen Heil zu führen; dagegen kann der Staat nur mittelbar dazu beitragen, indem er Voraussetzungen oder Vorbedingungen schafft, die dem Menschen das Streben nach seinem ewigen Heil erleichtern oder es begünstigen. Da somit die Aufgabe des Staats im Dienst dessen steht, was Aufgabe der Kirche ist, steht er selbst im Dienstverhältnis zur Kirche, die ihm Weisungen zu erteilen hat, was er tun oder lassen soll, um die ihm obliegende, wenn auch nur mittelbare Mitwirkung zum ewigen Heil derer, die seine Staatsbürger sind, zu leisten. Und dies gilt grundsätzlich von *jedem* Staat; einen Eigenwert, eine andere Aufgabe als diesen Dienst am ewigen Heil seiner Staatsbürger kann kein Staat haben, weil es schlechterdings keine andere gibt; nur um dieser einen Aufgabe willen hat ein Staatswesen Daseinsberechtigung; nur von dieser seiner Aufgabe her und nur in deren Grenzen, im Rahmen *dieser* necessitas boni communis kann er sich verbindlicher obrigkeitlicher Gewalt rühmen.

Hier soll nicht behauptet werden, die im Mittelalter von der Kirche beanspruchte und bis zu einem gewissen Grad verwirklichte Suprematie der Kirche über den Staat sei ein Ausfluß dieser „politischen Theologie“ gewesen. Daß es im Bereich des sog. „corpus christianum“, das sich in maßloser geographischer Selbstüberschätzung als weltumfassenden „orbis christianus“ mißverstand, zu jener Symbiose von Kirche und Staat kam, die dann später in die Suprematie des Staats über die Kirche umschlug, hat zweifellos eine Vielzahl von Gründen; die Bezeichnung „Konstantinische Epoche“ bringt zutreffend zum Ausdruck, daß es nicht allein und nicht einmal an erster Stelle theologische Gründe waren, die diese Entwicklung ausgelöst haben. Die letzte Zuspitzung und Überspitzung kirchlicher oder richtiger: von theologischer Seite *für* die Kirche erhobener Ansprüche im Integralismus gehört zudem erst dem Ausgang des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts an, also einer Zeit, in der die Konstantinische Epoche bereits ihrem Ende entgegeneilte.

Glaubt die Theologie, um der Größe Gottes willen den Menschen möglichst klein machen zu müssen, so wird sie dazu neigen, seine Fähigkeiten zu unterschätzen und

dafür seine Schwachheit, seine Unzulänglichkeiten zu überschätzen; auf Entfaltung seiner Anlagen durch selbständiges und verantwortungsbewußtes Handeln wird sie wenig Gewicht legen, dagegen um so mehr auf Fügsamkeit und Bereitschaft, sich lenken zu lassen – nicht nur durch den Willen Gottes, wie die Kirche ihn in den göttlichen Geboten vermittelt, sondern auch durch den obrigkeitlichen Willen derer, die als „Stellvertreter Gottes“ hier auf Erden walten. Wird dann der Staat als die höchste irdische Gewalt verstanden, so liegt es nahe, die Autorität des jeweiligen Inhabers der Staatsgewalt als „von Gottes Gnaden“ verliehen zu mystifizieren, als ob er, da es keine andere irdische Autorität über ihm gebe, von der er seine Autorität herleiten könnte, dieselbe unmittelbar von Gott, d. i. durch unmittelbare göttliche Einsetzung in sein Amt, empfangen haben müsse. Der Gedanke, das staatlich geeinte Volk könne ursprünglich von Gott mit der Staatsgewalt bekleidet sein und den jeweiligen Regenten mit deren Ausübung betrauen, erscheint geradezu als gotteslästerlich; das der Lenkung von oben bedürftige Volk könne doch nicht sich selbst gegenüber Gottes Stelle vertreten! Auf diese Weise wird mit – allerdings der Schlüssigkeit ermangelnder – theologischer Argumentation jede denkbare Art von Demokratie rundweg abgelehnt. Aber nicht nur das! Ganz allgemein und entscheidend wird die Selbstentfaltung des Menschen in Freiheit und Selbstverantwortung abgewertet; von „Menschenwürde“ (Art. 1 GG) zu sprechen erscheint dieser Theologie geradezu als Ausdruck der magna superbia, satanischen Stolzes. Mit einem Wort gesagt: alles, wovon *wir* der Meinung sind, daß es Gottes Absichten mit dem von ihm mit geistiger Erkenntniskraft und der Fähigkeit zur Selbstbestimmung ausgestatteten Menschen entspreche und womit wir gerade auch im politischen Raum *seinen* Absichten zu entsprechen vermeinen, das wird von dieser Theologie, um es hart auszudrücken, *ver-
teufelt*.

Einen Höhepunkt dieser „politischen Theologie“ stellt die „Osterdienstagskonferenz“ des Jahres 1909 dar, an der auch der damalige Schriftleiter der „Stimmen der Zeit“ (damals noch „Stimmen aus Maria Laach“ genannt) beteiligt war. Ist der Staat schon nicht, wie es eigentlich der Fall sein sollte, katholischer Glaubensstaat, der sich von der Kirche anweisen läßt, was er zum wahren Wohl seiner Staatsbürger, d. i. zur Förderung ihres ewigen Heils, unternehmen könne, dann sollten wenigstens die katholischen Staatsbürger sich zu einer Partei zusammenschließen, die sich zum Ziel setze, den Staat in diesem Sinn zu beeinflussen. Damit sollte nicht unbedingt ausgeschlossen sein, daß auch nichtkatholische Christen dieser Partei beitraten oder sie unterstützten; ganz ausdrücklich aber sollte ausgeschlossen sein, daß diese Partei in dem üblichen Sinn des Wortes eine „politische“ Partei sei, d. h. eine Partei, die spezifisch politische Ziele, über die man unbeschadet seines katholischen Glaubens verschiedener Meinung sein kann, in ihr Programm aufnehme; die Zugehörigkeit oder wenigstens die Stimmabgabe für diese Partei sollte für alle katholischen Staatsbürger verpflichtend sein; deshalb durfte ihr Programm nur das Eintreten für die Rechte der Kirche, aber nichts enthalten, das nicht für alle Katholiken annehmbar wäre.

Katholische Parteien in den Staaten, die wegen der unter deren Staatsbürgern bestehenden Glaubensspaltung nicht katholische Glaubensstaaten sein konnten, waren dem Integralismus nicht genug. Auch alle anderen Zusammenschlüsse, namentlich solche von politischem Gewicht, sollten „katholische“ Organisationen sein und geistlicher Leitung unterstehen. Letzten Endes sollten *alle* Lebensbereiche nicht nur konfessionalisiert, sondern, soweit das möglich war, klerikalisiert, d. h. von Beauftragten der kirchlichen Hierarchie geleitet werden. Nur von hier aus läßt sich der uns heute kaum mehr begreifliche deutsche *Gewerkschaftsstreit* verstehen, bei dem es um die Frage ging, ob katholische Arbeiter interkonfessionell-christlichen Gewerkschaften angehören dürften, sowie um den Anspruch, die Gewerkschaftsleitung kirchenamtlich zu bestellen oder mindestens zu bevormunden.

Als Folge für die Kirche ergab sich aus diesen integralistischen Aspirationen die Absperrung nicht nur vom politischen, sondern auch vom gesamten kulturellen Leben. Auf diese Weise wurde die damals so viel erörterte und beklagte „Inferiorität“ der Katholiken, die man in Deutschland auf die Säkularisation der Kirchengüter und in Preußen zusätzlich auf die Zurücksetzung durch den „protestantischen Staat“ zurückführen zu können glaubte, noch wesentlich verfestigt und verschärft. Noch schwerer als die Selbsteinsperrung im Ghetto aber wog, daß man, anstatt die Führung der freiheitlichen Entwicklung zu übernehmen, sich ihr entgegenstemmte, daß man den hohen *ethischen* Gehalt der außerkirchlichen und außerchristlichen Strömungen, denen es um die Menschenwürde, um den Kampf für die freie Entfaltung der Persönlichkeit und gegen die Selbstentfremdung des Menschen ging, nicht erkannte, sondern nur die darin mitlaufenden Irrtümer und die damit verbundenen Gefahren sah und deswegen das Ganze als widergöttlich ablehnte. So geriet die Kirche in eine Lage, in der sie mit der neuzeitlichen Entwicklung des Denkens und des öffentlichen Lebens, mit den Problemen, vor die sie sich durch die fortschreitende Demokratisierung des zunächst nur im engeren, später immer mehr auch im weiteren und weitesten Sinn verstandenen „politischen“ Bereichs und schließlich noch weit darüber hinaus gestellt sah, nur noch sehr schwer fertig werden konnte; sie geriet in Gefahr – oder richtiger muß man sagen: sie erlag weitgehend der Gefahr –, sich mit dem Status quo zu solidarisieren, ja ihn zu sakralisieren. Zum Beharren geneigt und dem Fortschritt zutiefst abgeneigt war sie besonders hilflos gegenüber den an sie herantretenden *gesellschaftspolitischen* Problemen; das erklärt insbesondere ihr klägliches Versagen gegenüber der durch die aufkommende Industriewirtschaft des 19. Jahrhunderts brennend gewordenen *Arbeiterfrage*.

Von dem, was hier als „politische Theologie“ alten Schlages gekennzeichnet wurde, heben die *Staatsencykliken Leos XIII.* sich bemerkenswert ab, mag auch das, was bei ihrem Erscheinen als befreiend empfunden wurde, uns inzwischen selbstverständlich geworden sein. Aber auch Leos Argumentation unterstellt ein geschlossen sich zum katholischen Glauben bekennendes Staatsvolk; welche Abwandlungen sich ergeben, wenn diese Voraussetzung nicht zutrifft, wird von ihm nicht vertieft; insofern steht

manches von dem, was er sagt, für uns im luftleeren Raum. Hier sei jedoch vor allem darauf hingewiesen, daß Leo XIII. ebenso wie die Päpste nach ihm in ihren Sozialenzykliken in der Hauptsache nicht theologisch, sondern überwiegend philosophisch argumentieren. Selbstverständlich ist der Hintergrund der Glaubenswahrheiten immer gegenwärtig. Man hat es den Päpsten zum Vorwurf gemacht, daß sie in Angelegenheiten der Gesellschafts- und Staatslehre nicht theologisch, sondern philosophisch argumentieren, ja man hat ihnen sogar die Zuständigkeit dafür absprechen wollen. Es trifft zu, daß die Staatsenzykliken Leos XIII. keine Staatstheologie sind wie auch seine und seiner Nachfolger Sozialenzykliken keine Sozialtheologie sind. Daß sie es nicht sind, obwohl der Hintergrund der Glaubenswahrheiten immer gegenwärtig ist, dafür sollten wir den Päpsten dankbar sein. Nur eine Ausrichtung dieser Art setzt uns in den Stand, uns mit den auf anderem Boden, insbesondere auch mit den auf dem Boden des Atheismus stehenden Theoretikern und Praktikern des politischen und sozialen Bereichs geistig auseinanderzusetzen und das Feld abzustecken, auf dem wir nicht nur mit andersgläubigen Christen, sondern mit jedermann, der ehrlichen Willens ist, mit Nutzen für die Allgemeinheit zusammenarbeiten können.

Die neue „politische Theologie“

Mit dem Ausbruch des ersten Weltkriegs brach eine Welt zusammen; ihr Zusammenbruch begrub den Integralismus unter seinen Trümmern. Erst recht nach dem 2. Vatikanischen Konzil kann ein Integralismus von der Art, wie er unmittelbar vor dem 1. Weltkrieg sein Unwesen trieb, sich kaum noch breit machen. Aber der ihm zugrunde liegende einseitige Supranaturalismus ist durchaus nicht tot; nur der theologische Ansatz ist heute ein anderer. Jetzt geht es nicht mehr darum, den Menschen möglichst tief zu drücken, um – wie man vermeint – Gott dadurch um so mehr zu erhöhen; vielmehr will man jetzt den Weg zu Gott gerade umgekehrt über den Menschen finden; das Bild Gottes soll im Menschen aufleuchten, soll in ihm zum Aufleuchten gebracht werden. Im Mittelpunkt steht die *Menschwerdung* des Sohnes Gottes in Jesus Christus, in der Tat das Zentralgeheimnis unseres Glaubens – nur auch hier wieder einseitig ausgelegt. An die Stelle einer Anthropologie, die einseitig den Menschen in seiner Schwachheit, Erbärmlichkeit und Sündhaftigkeit als bloßes Objekt göttlicher Herablassung angesehen hatte, entwickelt man jetzt eine Anthropologie, die ebenso einseitig die Größe und Erhabenheit des Menschen herausstellt, den Gott so unvergleichlich hoch erhoben hat, daß alles, was eine nur innerweltliche Anthropologie von ihm auszusagen vermag, daneben verblaßt. Bei einzelnen Vertretern dieser Theologie scheint die Einseitigkeit so weit zu gehen, daß sie überhaupt keinen anderen Weg zu Gott kennen als den Weg über den Mitmenschen – mit der ersten Gefahr, sich in der Immanenz zu verfangen, indem man im Mitmenschen Gott bereits

gefunden zu haben glaubt und darum bei ihm stehen bleibt, den Schritt über ihn hinaus in die Transzendenz unterläßt und so, anstatt zu Gott zu gelangen, ihn aus dem Auge verliert und letzten Endes ihn *verfehlt*.

Offenbar liegt diese Art theologischer oder vielleicht besser gesagt theologisierender Anthropologie im Wettlauf mit der marxistischen. Sie möchte eine Plattform aufbauen, von der aus sie sich aus der *Position der Überlegenheit* mit dem Marxismus auseinandersetzen kann, indem sie dessen Immanenz durch ihre Transzendenz (oder ist es in Wirklichkeit nur eine theologisch sublimierte Immanenz?) ein für allemal unüberholbar überbietet. In der Tat wird man sagen können, die große Auseinandersetzung, um die es heute in der Welt geht, sei diejenige zwischen transzendenter theistischer und immanenter atheistischer Anthropologie, und diese Auseinandersetzung trage sich heute nicht nur in akademischen Zirkeln zu, sondern sei eminent *politischer* Art, sie sei schlechthin das Thema heutiger Weltpolitik; insofern rechtfertigt sich für diese Art, Theologie zu betreiben, die Bezeichnung „politische Theologie“.

Soviel ist gewiß: das Anliegen, das der junge Marx aufgegriffen hat und das durch alle Pervertierungen hindurch auch im heutigen Marxismus noch fortwirkt, hätte längst vor ihm ein christlicher Denker (am besten ein Laientheologe, doch den gab es damals wohl noch nicht) aufgreifen müssen. Dann wäre Marx vielleicht auch in seinen höheren Lebensjahren der „junge Marx“ geblieben und hätte es den „alten Marx“ nie gegeben; auf jeden Fall hätten wir 100 und mehr Jahre früher da stehen können, wo wir in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus Marxscher Provenienz heute erst gerade ankommen.

Gott hat es zugelassen, daß statt eines Christen oder gar eines Kirchenmanns der Atheist Marx die Fragwürdigkeit, ja Unhaltbarkeit des bestehenden und mit dem aufkommenden Industrialismus sich noch verschlimmernden Zustands der menschlichen Gesellschaft durchschaute und bloßlegte, womit das Christentum, der christliche Glaube und die christliche Kirche als sozial-reaktionär abgestempelt waren und die antireligiöse Bewegung des Marxismus (marxistischen Sozialismus) als die Vorkämpferin für Recht und Gerechtigkeit und namentlich für die Achtung der Menschenwürde im Arbeiter erschien. Mit Recht erforscht die Theologie heute ihr Gewissen, wieviel Mitschuld sie an diesem Versagen der Christenheit trägt; begreiflich, daß sie heute angelegentlich beflissen ist darzutun, daß alles, was die von Atheisten vorgetragene, auf die Immanenz sich beschränkende Anthropologie an *positiven* Aussagen enthält, ebenso zur Substanz der in der Transzendenz verankerten *theistischen* und erst recht der *christlichen* Anthropologie gehört, ja von ihr in unvergleichlich strahlenderes Licht gestellt wird (das ihr jedoch bis vor noch nicht gar so langer Zeit offenbar mit so mildem Schein vorangeleuchtet hat, daß es ihren Blick nicht auf sich zog). Die *Positionen*, in die jeder, der an Gott, und in die insbesondere der Christ, der an die Menschwerdung des Sohnes Gottes glaubt, seine Anthropologie einbaut, wie auch die *Negationen*, durch die der Atheist alles, was über die Immanenz hinausführen würde, aus der Erörterung ausschließt, lassen einen gemeinsamen *Kernbestand* unberührt. Wir gläu-

bigen Christen aber haben allen Anlaß, diesen gemeinsamen Kernbestand als wesentlichen Bestandteil des von unserem Glauben dargebotenen Weltbilds zu erweisen, vor allem aber den Mitmenschen so, wie Jesus Christus selbst uns gelehrt und uns das Beispiel gegeben hat, nicht nur zu betrachten, sondern zu behandeln.

Man kann versuchen – und die Theologie, die sich als „politische“ bezeichnet, versucht es –, unmittelbar aus der Glaubenshinterlage, insbesondere aus der Heiligen Schrift, zu den uns heute bewegenden politischen Fragen (politisch im weitesten Sinn verstanden) Erkenntnisse zu schöpfen. Wir wissen, daß auf diesem Weg Antworten auf konkrete Tagesfragen nicht oder doch nur in äußerst bescheidenem Umfang zu gewinnen sind; das ist der Grund, warum es nicht gelingt, eine komplette theologische Soziallehre aufzubauen, und warum das, was wir christliche Gesellschaftslehre bzw. christliche Staatslehre nennen, in der Hauptsache Sozial- bzw. Staatsphilosophie ist und naturrechtlich argumentiert. Wenn es dagegen um *grundsätzliche Haltungen* geht, die sich auch oder vielleicht sogar vorzugsweise im öffentlichen, im weitest verstandenen politischen Leben bewähren sollen, lassen sich aus den Glaubensquellen, insbesondere aus den in der Heiligen Schrift enthaltenen Grundwahrheiten unseres Glaubens, wenn auch keine präzisen Anweisungen für den Einzelfall, so doch richtungweisende Anregungen gewinnen. Das ist denn auch der Grund, warum diese sich selbst als „politische Theologie“ bezeichnende Richtung oder Strömung nicht versucht, der *philosophischen* Gesellschaftslehre im allgemeinen und Staatslehre im besonderen eine entsprechende *theologische* Lehre an die Seite zu stellen oder gar sie durch eine solche zu überbieten, sondern sich darauf verlegt, jene für den Christen aus seinem Glauben sich ergebende Grundhaltung oder Grundhaltungen zu erarbeiten, die für sein Verhalten im öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen Raum verbindlich sind.

Der Glaube sagt uns, welch hohe Achtung Gott der *Freiheit* des Menschen entgegenbringt. Damit ist uns zwar kein Aufschluß darüber gegeben, welches Maß an Freiheit in dieser und jener menschlichen Gemeinschaft, insbesondere also auch in der politischen Gemeinschaft zuträglich ist und darum eingeräumt werden kann und soll, aber es ist eine Richtung gewiesen: wir sollen die Ordnung so freiheitlich wie möglich gestalten. Und wenn die Erfahrung uns belehrt, daß der Mensch an die Freiheit zuerst gewöhnt, zum rechten Gebrauch der Freiheit erst erzogen werden muß, dann sollen wir uns um diese Erziehung bemühen, sollen es darauf ablegen, in dem Maß, wie die Menschen zum rechten Gebrauch der Freiheit fähig werden, die Freiheitsräume mehr und mehr auszuweiten. Das wäre eine von der Theologie aus der Glaubenshinterlage erschlossene *Grundrichtung* unseres gesamten gesellschafts- und staatspolitischen Wirkens.

In dem Maß, wie wir uns dieses freiheitliche Denken zu eigen machen, eröffnet es uns die Zusammenarbeit mit den Atheisten, in deren Weltbild der Mensch im Mittelpunkt steht und die in der Freiheit das eigentlich den Menschen Auszeichnende erblicken. Und wenn der atheistische Kommunismus dort, wo er die politische Macht ergriffen hat, die Freiheit unterdrückt statt sie zu verwirklichen, dann können wir ihm

von innen, von seiner eigenen Grundlage aus zusetzen; wir schlagen ihn auf seinem eigenen Boden mit seinen eigenen Waffen.

Diese Wertung menschlicher Freiheit und die aus ihr sich ergebende grundsätzliche Haltung sind eine durchaus *schlüssige Folgerung* aus der Glaubenshinterlage. In anderen Fällen dagegen handelt es sich eher um eine Art „hermeneutischer“ Handreichung, in einzelnen Fällen vielleicht sogar nur um eine Art Allegorese, wie sie auch den altchristlichen Schriftstellern (Exegeten) vertraut war. Die „politische Theologie“ stellt mit Nachdruck den Satz heraus, im Kreuzestod Jesu Christi sei jegliche Herrschaft überwunden. Wollte man „Herrschaft“ im wertfreien Sinn der Max Weberschen Begriffsbestimmung verstehen (Chance, bei einem angebbaren Kreis von Personen für einen angebbaren Kreis von Anordnungen Gehorsam zu finden), so wäre der Satz schlechterdings falsch; Herrschaft in diesem wertneutralen Sinn (z. B. die Chance der Verkehrspolizei, bei den Verkehrsteilnehmern Gehorsam für die durch Schilder und Ampeln erteilten Anordnungen bezüglich des Verkehrsverhaltens zu finden) ist in der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich und tritt der Menschenwürde in keiner Weise zu nahe. Ist Herrschaft dagegen in dem Sinn gemeint, daß man sich zum Herrn über andere aufwirft, um sie sich zu unterwerfen, um den andern als Mittel zu gebrauchen für sich selbst als Zweck, dann trifft es zu, daß solch eigennützige selbstherrliche Herrschaft, die Herrschaft um des Herrschens statt um des Dienens willen, durch Christi Wort („der Menschensohn ist gekommen, um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen“; Mt 20, 28) und noch mehr durch sein Beispiel, durch seinen Gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 8), gerichtet und verurteilt ist.

Halten wir im Gegensatz zur integralistischen „politischen Theologie“ unseligen Angedenkens und in Übereinstimmung mit dem 2. Vatikanischen Konzil daran fest, daß die Werte der natürlichen Ordnung, mit einem Wort das, was wir menschliche Kultur nennen (Pastoralkonstitution, Ziff. 53–62), auch für den Christen echte Werte sind, und daß der Menschheit mit dem göttlichen Kulturbefehl (Gen 1, 28) der Auftrag erteilt ist, diese Werte zu pflegen, eine echt menschliche Kultur oder eine Vielfalt solcher Kulturen aufzubauen und darin wie überhaupt in der gesamten Gestaltung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung *Fortschritte* zu machen, so werden wir die bestehenden Verhältnisse nicht einfach als *die* „gottgewollte“ Ordnung ansehen und sie um jeden Preis zu erhalten versuchen. Im Gegenteil, wir werden sie kritisch betrachten, werden uns darum bemühen, sie zu verbessern, namentlich freiheitlicher und gerechter zu gestalten und Herrschaft (im pejorativen Sinn des Wortes) von Menschen über Menschen oder in Marxscher Terminologie Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und jedwede Art der Entfremdung so viel wie möglich aus der Welt schaffen. Und sind nach unserer Überzeugung solche beklagenswerte Dinge nicht gelegentlich hier und da auftretende Randerscheinungen, sozusagen Schönheitsfehler der bestehenden Ordnung, die sich durch Schönheitsreparaturen beheben lassen, handelt es sich vielmehr um strukturelle Mißgestaltungen, dann werden wir uns aufgerufen wissen, durch einen grundlegenden Wandel diese Strukturen

zu beseitigen und durch andere zu ersetzen. Wenn wir konsequent sind – wohlverstanden konsequent in unserem *Christentum!* –, dann wird es uns auch nicht genügen, hier und dort an dem Bestehenden herumzuflicken, sondern wir wollen, falls es sich als möglich erweist, das Ganze umkrepeln, „revolutionieren“. In dieser Konsequenz wird die „politische Theologie“ zur „Theologie der Revolution“.

„Theologie der Revolution“

Ist schon die Bezeichnung „politische Theologie“ wenig glücklich, weil sie mehr ein Rätsel aufgibt als verdeutlicht, was gemeint ist, so wirkt die Bezeichnung „Theologie der Revolution“ geradezu irreführend und abschreckend. Denkt man bei Revolution an gewaltsamen Umsturz, so kann die Bezeichnung „Theologie der Revolution“ den Eindruck erwecken, hier solle die Gewalttätigkeit theologisch gerechtfertigt werden. Zunächst aber besagt der Name „Theologie der Revolution“ nichts anderes, als daß diese Theologie dem Thema „Revolution“ nicht aus dem Weg geht, sondern von ihm – und zwar in *allen* Bedeutungen, in denen dieses Wort umgeht – nicht nur Kenntnis nimmt, sondern es ernst nimmt und versucht, begründete Stellungnahmen dazu zu erarbeiten. Seinerzeit war auch Klassenkampf ein Tabu, vor dem man sich nur bekreuzigte, ohne näher zu fragen, was sich hinter dem Wort verberge, bis Pius XI. (Enzyklika „Quadragesimo anno“, Ziff. 114) dieses Tabu gebrochen hat. Pius XI. unterscheidet zwischen einem aus Klassenhaß und Klassenneid geborenen Klassenkampf, der mit der Unterwerfung und Vernichtung der bisher herrschenden Klasse endet, und einem auf Herstellung einer sinnvollen und gerechten gesellschaftlichen Ordnung abzielenden Ringen der gegnerischen Klassen („Klassenauseinandersetzung“). Damit war der Durchbruch erfolgt; die Theologen, die sich heute um die Klärung des gesamten Fragenkreises um die „Revolution“ in allen Bedeutungen dieses Wortes bemühen, führen im Grund genommen nur die Arbeit weiter, die Pius XI. am Modellfall des Klassenkampfes begonnen hat; in ihrem Sinn ließe dieses Lehrstück Pius' XI. sich als „Theologie des Klassenkampfes“ bezeichnen; auf jeden Fall könnten sie es als ein bereits kirchenlehramtlich behandeltes Teilstück in ihre „Theologie der Revolution“ übernehmen und darin einbauen. Dagegen wäre eine theologische Rechtfertigung, Ideologisierung oder gar Hypostasierung der Revolution, wozu gelegentlich Neigung zu bestehen scheint, nichts anderes als ein neuer Typ von Integralismus oder, wie man es spöttisch ausgedrückt hat, ein zweiter „Konstantinischer Sündenfall“ – nur dieses Mal nach links. Im Rahmen der Überlegungen, was um der Menschenwürde, um der menschlichen Freiheit, insbesondere der Freiheit von Ausbeutung und Entfremdung willen an den bestehenden Verhältnissen geändert werden müsse, stößt man, ob man es will oder nicht, auf die Frage, ob der als notwendig erkannte Wandel sich durch die bloße Kraft überzeugender Gründe herbeiführen lasse oder ob es dazu des Einsatzes sozialen oder ökonomischen Machtdrucks oder äußersten-

falls der Anwendung unblutiger oder blutiger Gewalt *bedürfe*. Es hat gewaltsame und gewaltlose Revolutionen gegeben und wird es daher wohl auch noch in Zukunft geben. In dieser Frage kann die Theologie nicht mitreden; dazu weiß sie nichts zu sagen und kann sich nur von den einschlägigen Erfahrungswissenschaften belehren lassen. Die Theologie wird erst engagiert, wenn es um die Frage der *Erlaubtheit* geht. Auch das ist an sich keine theologische Frage, sondern eine Frage der Ethik; die Theologie als solche kann nur darüber Auskunft erteilen, ob Gott darüber etwas offenbart hat, ob sich in der Glaubenshinterlage eine ausdrückliche oder doch wenigstens eine einschlußweise Belehrung darüber finden läßt. Was dies angeht, wird sie auf Worte des Herrn verweisen, die zur Sanftmut und Geduld, und auf Apostelworte, die zum Gehorsam auch gegen ungnädige Herren ermahnen; eine eindeutige Belehrung darüber, ob überhaupt und zutreffendenfalls unter welchen Voraussetzungen bestehende Zustände unter Anwendung von Gewalt geändert werden dürfen, läßt sich aus den Glaubensquellen nicht entnehmen, noch viel weniger natürlich eine Anweisung für den jeweils gegebenen Einzelfall; da sind wir Menschen ganz auf unsere eigene Einsicht verwiesen.

Man weiß, daß Papst Paul VI. in „*Populorum progressio*“ (Ziff. 31) für den Fall andauernder schwerster Bedrückung und Verletzung der Menschenrechte als äußerstes Mittel die gewaltsame Auflehnung in Betracht gezogen hat. Man weiß auch, daß er gelegentlich seines Besuchs in Lateinamerika anlässlich des Eucharistischen Kongresses in Bogotá in seiner Ansprache vom 23. 8. 1968 in Mosquera die Landarbeiter beschworen hat, ihr „Vertrauen nicht auf Gewalt und Revolution zu setzen“; seine Begründung lautet: „Dies steht dem christlichen Geist entgegen und kann überdies jenen sozialen Aufstieg, den ihr zu Recht erstrebt, eher verlangsamen als fördern.“¹ Man hat gemeint, damit nehme der Papst das in „*Populorum progressio*“ Gesagte zurück; unmittelbar „vor Ort“ sei ihm vor der eigenen Courage bange geworden. Diese Deutung läßt sich, solange darüber keine authentische Erklärung von ihm selbst vorliegt, nicht mit absoluter Sicherheit ausschließen; sehr viel wahrscheinlicher aber erscheint mir eine andere: so, wie die Dinge in Lateinamerika zur Zeit stehen, würde der Versuch eines gewaltsamen Umsturzes blutig niedergeschlagen und die Lage würde nur noch schlimmer und aussichtsloser werden. Ich glaube nicht, daß der Papst seine grundsätzliche Äußerung widerrufen wollte; meiner Meinung nach wollte er die verzweifelten Campesinos nur davor bewahren, in Garben von Maschinengewehrfeuer hineinzulaufen und niedergemäht zu werden.

Schon die Diagnose, es bestehe eine revolutionäre Situation, d. h. eine solche, die nicht durch Schönheitsreparaturen in Ordnung gebracht, sondern der nur durch eine grundlegende Umwälzung abgeholfen werden könne, ist keine theologische Aussage, sondern ein durch Analyse der Fakten an Hand von Wertmaßstäben, darunter auch, aber nicht allein solchen ethischer Art, gewonnenes Werturteil; erst recht für die Abschätzung, ob es der Anwendung von Gewalt *bedürfe*, um die gebotene Änderung

¹ Acta Apostolicae Sedis 60 (1968) 623.

der Verhältnisse herbeizuführen, und ob die Anwendung von Gewalt auch wirklich *Erfolg verspreche* oder nur zu noch größeren Übeln führe, ist nicht die Theologie, sondern sind ausschließlich die einschlägigen Fachwissenschaften und die praktische Erfahrung zuständig.

Als Quintessenz theologischer Aussagen („*ex ratione theologica*“) der hier untersuchten „politischen Theologie“ verbleibt im wesentlichen folgendes:

Das rechte Verständnis unseres Verhältnisses zu Gott und/oder der Absichten, die Gott mit uns hat, führt uns nicht zu *passiver* Hinnahme der gegebenen und von uns vorgefundenen Zustände als angeblich „gottgewollt“ und darum in Geduld und Ergebung zu ertragen, sondern zu *aktivem* Einsatz für die Menschenwürde und die Menschenrechte unserer Mitmenschen, und zwar grundsätzlich aller, wie Christus für alle gestorben ist. – Der Tatsache, daß Gott Mensch geworden und damit in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, entnehmen wir nicht bloß, daß es eine Heilsgeschichte gibt und der Mensch als geschichtliches Wesen durch die Geschichte hindurch den Weg zu seinem ewigen Heil nimmt; der Eintritt des Sohnes Gottes in die Geschichte besagt mit aller Klarheit und Eindeutigkeit (was uns sonderbarerweise erst durch Marx zu Bewußtsein gebracht werden mußte), daß der Mensch schlechthin ein *geschichtliches* Wesen und von seinem Schöpfer nicht nur im abstrakten Bezug auf sein ewiges Heil, sondern ganz konkret in seinem *ganzen* Menschtum auf Entwicklung, auf Fortschritt angelegt ist. Darin liegt eine entscheidende Inspiration für unsere ganze Auffassung vom Leben, die es gewiß auch für das private, unter den heutigen Gegebenheiten aber vor allem für das *öffentliche* Leben fruchtbar zu machen gilt, für alles, was wir im weitesten Sinn des Wortes das *politische* Leben nennen. – Wollte die alte „politische Theologie“ des Integralismus das politische Leben konfessionalisieren, klerikalisieren und im Ergebnis sterilisieren und das Leben, das wert ist, gelebt zu werden, auf die Intimsphäre der Beziehungen der einzelnen erlösten Seele zu Gott reduzieren, so will diese neue und sich selbst als solche bezeichnende „politische Theologie“ den Christen aus der Stille und Geruhigkeit des „Privaten“ herausreißen und fordert von ihm ein entschlossenes „*politisches Engagement*“ – „politisch“ im weitesten Sinn des Wortes verstanden –, aber nicht als Exponent seiner Kirche, schon gar nicht als von kirchlichen Hierarchen an unsichtbaren Fäden gesteuerte Attrappe, sondern als Glied seiner ethnischen, politischen, sozialen und kulturellen Gemeinschaft auf Grund seiner allgemein *menschlichen* und seiner spezifischen beruflichen, wissenschaftlichen, künstlerischen usw. Qualifikation und letzten Endes auf Grund seiner *mitmenschlichen* Verbundenheit mit seinen Mitmenschen. (Auf die – allerdings durchaus *vermeidbare* – Gefahr, Gott im Mitmenschen selbst statt auf dem Weg über ihn oder durch ihn hindurch finden zu wollen, ist an früherer Stelle hingewiesen.)

Ihre *Sinnspitze* hat diese „politische Theologie“ – jedenfalls bei der heutigen Weltlage – in einer richtig verstandenen „Theologie der Revolution“. – Daß unsere Gegenwart „revolutionsschwanger“ ist, das ist keine theologische Einsicht, sondern ein Urteil,

das wir oder doch ein großer Teil der Zeitgenossen auf Grund unserer Kenntnis der heutigen Weltlage uns bilden. Es ist ein Urteil über Tatsachen, die auch anders sein könnten, ja in diesem Urteil liegt eingeschlossen, sie *könnten* nicht nur anders sein, sondern sie *sollten* es, ja sie drängten geradezu dahin, geändert zu werden, und dieses Drängen sei keine naturhafte Notwendigkeit, kein strenger Determinismus, sondern geschichtliche *Möglichkeit* und darum zugleich sittliche *Forderung*. – Hier tritt die nahe Berührung mit dem Marxismus zu Tag, aber ebenso der unüberbrückbare Gegensatz zu einem „integralen“ historischen Materialismus oder ökonomischen Determinismus, der in Wirklichkeit die Geschichte dem Wirken menschlicher Freiheit und damit der menschlichen Verantwortung entzieht und im Grund genommen die Geschichte selbst verneint. Hier fällt der recht verstandenen „Theologie der Revolution“ die ehrenvolle Aufgabe zu, das ursprüngliche Anliegen von Karl Marx, das auch heute noch das weltgeschichtliche Anliegen des geistig lebendigen Marxismus ist, gegen den „alten Marx“ und den im ökonomischen Determinismus und mechanistisch verstandenen dialektischen Materialismus erstarrten Marxismus zu vertreten.

Selbst wer nicht ganz so fortschrittsextrem wäre, wie die Kirche sich im 2. Vatikanischen Konzil und namentlich in dessen Pastoralkonstitution gibt, wird nicht umhin können anzuerkennen, daß der Mensch dank der ihm geschenkten freien Selbstbestimmung kein bloßes Substrat naturgesetzlicher Abläufe, sondern ein im vollen Sinn des Wortes geschichtliches Wesen und als solches auf Fortschritt angelegt ist, und daß dieser Fortschritt, wenn schon nicht notwendig dazu führen *muß*, so doch auf jeden Fall dahin führen *kann*, die Schalen bestehender Ordnungen zu zerbrechen. Ob das, was um des gesamtgesellschaftlichen Gemeinwohls willen, um mehr Freiheit und Gerechtigkeit in der Welt zu verwirklichen und so die Welt menschlicher zu machen, zerbrochen werden muß, mit „Kapitalismus“ eindeutig oder auch nur überhaupt zutreffend bezeichnet ist, darf füglich bezweifelt werden. Das Übel, für das „Kapitalismus“ als vorläufiger Deckname steht, richtig in den Griff zu bekommen, ist bisher weder den päpstlichen Dokumenten noch denjenigen des Weltrats der Kirchen gelungen. Schließlich aber ist die Analyse der politischen, sozialen, ökonomischen usw. Situation auch gar nicht Sache der Theologen. Überraschend dagegen ist es, daß man auf marxistischer Seite auch nicht besser daran ist und sich dort in Ermangelung eines Besseren gleichfalls mit dem nichtssagenden Schlagwort „Kapitalismus“ oder neuerdings „Monopolkapitalismus“ behilft. – Kein Zweifel aber kann darüber bestehen, daß der Gegensatz zwischen den sog. fortgeschrittenen hochentwickelten und den in der Entwicklung zurückgebliebenen Ländern, zwischen dem Wohlstand der ersten und heute auch schon weitgehend der sog. zweiten Welt auf der einen Seite und der schreienden Armut der sog. dritten Welt auf der anderen Seite *hochexplosiv* geworden ist. Darüber, daß nur noch ein rechtzeitig vollzogener *revolutionärer* Wandel in den politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Beziehungen eine *gewaltsame* revolutionäre Entladung der Spannungen verhüten kann, sind keine Worte mehr zu verlieren.

Der Kirche als solcher hat ihr göttlicher Stifter nicht aufgetragen, Kultur zu betreiben und die Welt menschlicher zu machen, sondern das Evangelium zu verkünden²; eben damit wirkt die Kirche sozialkritisch, und dies um so mehr, je ernster sie es mit der Befolgung des Evangeliums nimmt. *Als solche* dagegen ist die Kirche keine sozialkritische Institution; der Absicht und den Versuchen, sie dazu „umzufunktionieren“, ist entschieden entgegenzutreten³.

Was bedeutet denn nun aber die Verkündigung des Evangeliums für die Vermenschlichung der Welt, auf welche Weise trägt sie dazu bei? Und wo entscheidet sich *heute*, wie die Kirche zu dieser der Vermenschlichung bedürftenden Welt steht? Diese Frage, so glaubt ein Konsultor des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden, stelle sich heute für uns in dem *Spannungsbereich zwischen Religion und Revolution*: „Le problème des rapports entre religion et révolution est la forme qu'acquiert aujourd'hui la question classique des rapports entre évangélisation et humanisation, entre Église et monde.“⁴ Das mag geistreich überspitzt sein, aber im Kern trifft es sicher zu. Ein einseitiger Supranaturalismus, gleichviel ob im Sinn der integralistischen „politischen Theologie“ von ehemals oder in welchem Sinn immer, für den die Vermenschlichung dieser so unmenschlichen Welt eine profane Angelegenheit ist, die sein Interesse nicht verdiene, und der darum die Dinge laufen läßt, wie sie eben laufen, sperrt das Evangelium damit ins Ghetto, in den Privatbereich oder die Intimsphäre ein und versagt sich der Evangelisation dieser vergänglichen Welt. Dazu bedarf es vielmehr einer christlichen Haltung, die bereit ist, noch so wohlerworbene und liebgewonnene Positionen preiszugeben und einer „revolutionären“ Umgestaltung der Welt nicht nur zuzustimmen, sondern zu ihrem Teil dazu beizutragen und mitzuwirken. In der heutigen, nicht ohne Grund als „nach-christlich“ bezeichneten Zeit, nachdem das Christentum seine erste große Chance, das Evangelium in die Welt hinauszutragen, unwiderruflich verspielt hat, bricht, wenn überhaupt, so nur noch eine solche Haltung der Ausbreitung der frohen Botschaft noch einmal *weltweite* Bahn⁵.

² Pius XI. an M.-D. Roland Gosselin: „Il ne faut jamais perdre de vue que l'objectif de l'Eglise est d'évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c'est par l'évangélisation“ (Semaine sociale de Versailles, 1936, 461 f.).

³ Insoweit „Mater et magistra“ durch die Wendung „ante omnia... tamen... quoque“ (Ziff. 3) dem Mißverständnis Vorschub leistete, als ob sie der Kirche eine doppelte Aufgabe oder ein zweifaches Ziel zuschreiben wolle, hat die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Ziff. 58, 76 u. a. m.) die klare Linie nachdrücklich wiederhergestellt.

⁴ J. Girardi, *Dialogue et révolution; croyants et non-croyants pour un monde nouveau* (Paris 1969) 270.

⁵ Zu diesem Aufsatz siehe auch die Rezensionen der neueren Veröffentlichungen über „Politische Theologie“ und „Theologie der Revolution“ im Besprechungsteil dieses Hefts.