

Günter Bleickert

Gemeinschaft — oder Gesellschaft?

Eine Reflexion über Probleme der Politischen Theologie

Die Überfremdung der Kirche

Bis zum ausgehenden Mittelalter sind Kirche, Staat und Gesellschaft miteinander im Gemeinschaftsbewußtsein vermittelte, nicht wirklich voneinander abgrenzbare Strukturelemente ein und desselben Ordnungsgefüges, des menschlichen Zusammenlebens. Wohl gerät dies ins Wanken, nachdem die durch die Reformation auseinandergebrochene Kirche ihre einheitsbildende Kraft eingebüßt hat; aber die Staaten, die Landesherrn, vermögen es zunächst durchaus noch, die neu entstandenen Kirchen sich zu unterwerfen und ihrem Staatswesen zu integrieren. Mit dem Verlust des konfessionellen Ferments für den Verbund der einzelnen Staatengebilde untereinander kommt es jedoch zu einem notwendigen Ausgleich, zu einem Bedeutungsaufschwung des Sozio-kulturellen. In der Logik der Geschichte liegt fortan die Emanzipation der Gesellschaft vom Staat ebenso wie von der Kirche. Der faktische Verlauf der Historie, der rund dreihundert Jahre lang immer wieder zu verzeichnende Sieg der Restauration, d. h. die Wahrung der Einheit jener Trias Staat-Kirche-Gesellschaft wenigstens innerhalb der Grenzen eines Landes oder Landstrichs, ist ebensowenig ein Einwand dagegen wie das Böse gegen das Gute. Von der Aufklärung immer schon kritisiert, ist diese mittelalterliche, auf Konstantin zurückgehende Einheitsordnung schließlich seit der Französischen Revolution und all ihren Ausläufern endgültig zerbrochen; nach Ausmaß und Eigenart kam es in den einzelnen Ländern zu je verschiedenen Diastasen von Gesellschaft und Staat, Staat und Kirche, und Kirche und Gesellschaft.

Merkwürdig ist indessen, daß die Kirche in Deutschland schon damals, am Ende des 18. Jahrhunderts, jedenfalls was ihre äußere, der konkreten Erfahrung zugängliche Selbstdarstellung anlangt, einen ausgesprochen bürgerlichen, ja kleinbürgerlichen Eindruck hinterlassen konnte, der sich im Grund bis heute erhalten hat. Lediglich durch eine allerdings weitgehend abstrakte Theorie ihres Glaubens unterscheidet sie sich von der Gesellschaft, deren Strukturen sie ansonsten übernimmt und ziemlich genau widerspiegelt. Was nämlich der junge Hegel 1795/96 über „Die Positivität der christlichen Religion“ geschrieben hat, kann genausogut auch heute noch festgestellt werden. Denn es bezeichnet das *Dilemma der Kirche* auch unserer Tage, das sich durch die Gegensatzpaare Öffentlichkeit und Privatheit und Theorie und Praxis wohl am zu-

treffendsten charakterisieren läßt; und an den Pranger gestellt sind, wie sich von selbst versteht, die *privatisierte Heilserwartung und der theoretisch-abstrakte Glaube*. Unter der Randbemerkung „Gleichheit“ schreibt Hegel:

„In Ansehung der Gleichheit unter den ersten Christen, da der Sklave der Bruder seines Herrn wurde, da Demut, sich über niemand zu erheben, die Menschen nicht nach Ehren und Würden, nicht nach Talenten und anderen glänzenden Eigenschaften, sondern nach der Stärke ihres Glaubens zu schätzen, das Gefühl seiner eigenen Unwürdigkeit das erste Gesetz eines Christen wurde, – diese Theorie ist allerdings in ihrem ganzen Umfange beibehalten worden, aber klüglich wird beigelegt, daß es so in den Augen des Himmels sei, und es wird daher in diesem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen; und der Einfältige, der diese Grundsätze der Demut und der die Verabscheuung alles Stolz und aller Eitelkeit mit rührender Beredsamkeit von seinem Bischofe oder Superintendenten vortragen hört und die Miene der Erbauung mitansieht, womit die vornehmen Herren und Damen dies in der Gemeinde mitanhören, der Einfältige, der jetzt nach der Predigt seinen Prälaten samt den vornehmen Herren und Damen vertraulich anginge und in ihnen demütige Brüder und Freunde zu finden hoffte, würde in ihrer lächelnden oder verächtlichen Miene bald lesen können, daß dies nicht so dem Worte (nach) zu nehmen sei, daß davon erst im Himmel eigentlich die Anwendung werde zu finden sein; und wenn vornehme christliche Prälaten noch heutigentags einer Anzahl Armen jährlich die Füße waschen, so ist das nicht viel mehr als eine Komödie, nach welcher alles beim Alten belassen wird.“¹

Das Deprimierende dieser Schilderung liegt nicht nur im eklatanten Mißverhältnis zwischen Theorie und Praxis und in der offensichtlich nicht einmal mit schlechtem Gewissen in der kirchlichen Öffentlichkeit selbst vollzogenen Privatisierung des Heils, sondern auch in der überraschend schnellen Anpassung der Kirche an die Gesellschaft, zumal sie doch gerade erst mit beträchtlichen Verlusten die cäsaropapistische Allianz mit dem Staat hatte aufgeben müssen. Hätte man für die Kirche nicht gerade aus jenem Niedergang einen Impuls für eine Rückbesinnung auf ihr eigenes Lebensprinzip erhoffen dürfen, etwa so, wie ihn Simone Weil für das Nachkriegs-Frankreich – freilich auch vergebens – zu wünschen wagte:

„eine lebendige, durchseelte Gemeinschaft voller Intimität, Brüderlichkeit und Zärtlichkeit ... – das wäre der Mutterboden, wo die unglücklichen Franzosen, die der Zusammenbruch entwurzelt hat, leben und für Krieg und Frieden ihr Heil finden könnten. So etwas muß noch jetzt geschaffen werden. Nach dem Siege, in der unhemmbaren Entfesselung der Begierden der Einzelnen nach Wohlstand und Macht, wird es gänzlich unmöglich sein, irgend etwas Derartiges ins Leben zu rufen.“²

Hier wie dort vermochten sich indessen der Egoismus und das Privatinteresse durchzusetzen. *Auf die von der Staatsmacht gedeckte, triumphalistisch herrschende folgte eine gesellschaftlich adaptierte, näherhin bürgerlich überfremdete Kirche*. Man könnte dazu neigen, in Hegels Skizzierung der Kirche eine Karikatur zu erblicken. Dann sollte man aber nicht vergessen, daß es gerade das Wesen einer Karikatur ausmacht, das Charakteristische einer Sache überdeutlich herauszustreichen. Das Charakteristische der Kirche ist dies jedoch gewiß nicht, sofern man nur danach fragt, was sie ihrem

¹ Theorie-Werkausgabe, Bd. 1: Frühe Schriften (Frankfurt 1971) 127.

² S. Weil, *Die Einwurzelung* (München 1956) 313 f.

eigenen Anspruch nach sein will und soll. Denn ein Glaube, der sich – überdies im Vollzug der Liturgie der Gemeinde – privat gibt, ist pharisäisch, und zwar in des Wortes doppelter Bedeutung: zunächst, weil einzelne „vornehme Herren und Damen“ sich aus der wirklichen Gemeinschaft mit den Demütigen und Herzens-einfältigen zurückziehen, um jene gesellschaftlich zu distanzieren; und sodann, weil eben diese „vornehmen Herren und Damen“ nach außen wohl eine Frömmigkeit zur Schau stellen, die aber in Wahrheit nichts anderes ist als Heuchelei. Und ein Glaube, der sich nur um die Pflege der unverfälschten Tradierung seiner Theorie sorgt, bleibt unfruchtbar und kraftlos; solange er sich nicht auch in der Praxis bewährt, ist er unwirklich.

Die Verantwortung des Glaubens

Wenn es sich mit unseren Erfahrungen von der Kirche aber so verhält, ist es wohl ratsam, demütig und bescheiden zu sein, wenn wir fragen: Welche gesellschaftliche Relevanz hat die Theologie? Wo ist der Standort des forschenden und lehrenden sowie des pastoral wirkenden Theologen in der Gesellschaft? In welchem Verhältnis stehen Kirche und Gesellschaft zueinander? Diese und ähnliche Fragen motivieren die folgenden Überlegungen, denen es aber weniger um einzelne Sonderprobleme als vielmehr um das Ganze, das freilich nur in einigen Perspektiven angedeutet werden kann, zu tun ist. Aber was ist das überhaupt, die Kirche? Und welches ist das Kriterium, durch das sie für uns attraktiv ist und wir uns in ihr erkennen mögen? Und schließlich: Brauchen wir die Kirche überhaupt? Genügt sich die Gesellschaft nicht selbst, indem sie energisch ihre eigenen Probleme anpackt und zu bewältigen sucht?

Drei Thesen, die so eng miteinander verknüpft sind, daß sie zusammen diskutiert werden können, sollen diesen Fragenkomplex beantworten:

1. *Die Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden.*
2. *Die Kirche ist unmittelbar gesellschaftskritisch; je mehr sie sich selber realisiert und treu bleibt, desto provokativer wirkt sie auf jede Gesellschaft.*
3. *Die Aufgabe der Theologie besteht darin, „von Gott zu reden und sein Wort zu bezeugen – unter den Bedingungen und Herausforderungen der jeweiligen geschichtlichen Situation“³. Die Theologie hat somit auch eine kirchenkritische Funktion.*

In den Ausführungen zu den drei Thesen, von denen der ersten mit Abstand am meisten Bedeutung zukommt, schließe ich mich vor allem an die Beiträge von Johann Baptist Metz an, der seine Politische Theologie bewußt als ein Kapitel Fundamentaltheologie, näherhin als die zeitgerechte Form des längst obsolet gewordenen fundamentaltheologischen Traktats über die Kirche verstanden wissen möchte. Die Demonstratio catholica, wie man jenen aus dem Geist nachreformatorischer Kontroverstheo-

³ Johann Baptist Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Diskussion zur „politischen Theologie“, hrsg. v. H. Peukert (Mainz, München 1969) 279.

logie entstandenen Traktat auch nannte, suchte die Kirche – gemeint war damit freilich die Kirche in ihrer römisch-katholischen Organisation – als die Sachwalterin der Offenbarung zu begründen und zu verteidigen. Die Kriterien, die man zum Nachweis der katholischen Kirche als der allein wahren benützte – die *Notae ecclesiae* –, leitete man aus den Kirchenattributen des nizänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses ab: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Weitere äußere Beweisgründe für die Kirche, „ihre wunderbare Fortpflanzung, ihre hervorragende Heiligkeit und unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten, in ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Beständigkeit“, die noch das Erste Vatikanische Konzil anführte (DS 3013), entsprachen aber kaum den Tatsachen, sondern eher einem durchaus angemessenen Desiderat, das indessen von der Kirche in ihrer eigenen Geschichte längst und mehrfach desavouiert worden war. Waren diese apologetischen Versuche schon in sich ziemlich unbefriedigend, so wurden sie schließlich zusammen mit allen anderen dezidiert kontroverstheologischen Unternehmungen durch das zunehmende Interesse der Theologie für ökumenische Fragestellungen gleichsam überrundet und damit gegenstandslos.

Aber auch die anderen äußeren Stützen des Glaubens wurden fragwürdig. Wunder und Weissagungen, vordem nicht weiter hinterfragte Argumente für die Wahrheit der christlichen Religion, wurden nunmehr Gegenstand der historisch-kritischen Erforschung der Bibel. Dabei kam es zu einer eigentümlichen Umkehrung im Verhältnis von Wunder und Glaube. Nicht mehr aufgrund der Überzeugung durch Wunder und Weissagungen glaubte man an Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus, sondern weil man an Gott und die Manifestation seines Heilswillens in Jesus Christus glaubte, fragte man nach dem Sinn von Wundern und Weissagungen. Wenn man nun auf eine Glaubensbegründung nicht überhaupt verzichten wollte, konnte die Konsequenz dieser Abkehr von den kaum mehr überzeugenden äußeren Glaubensmotiven nur eine Hinwendung zu den inneren sein. Diese Wende war allerdings belastet von den ziemlich pessimistischen Äußerungen des Ersten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Möglichkeit, „die innere Wahrheit der Dinge“ (DS 3008) der Offenbarung zu durchschauen.

Mit dem Durchbruch der von Maurice Blondel begründeten Immanenzapologetik, die bei den menschlichen Sinnerwartungen, also auf der subjektiven Seite, ansetzte, kam es dann doch zu jener Wende: „die innere Wahrheit der Dinge“ der Offenbarung wurde jetzt als Antwort auf die Fülle der Daseinsfragen des menschlichen Subjekts begriffen. So suchte ihre Methode den Aufweis der inneren Wert- und Sinnfülle des Christentums, das allein imstande sei, den Menschen aus seiner zunächst ausweglos erscheinenden Daseinssituation zu befreien; denn solange der Mensch auf sich selbst gestellt bleibe, müsse er notwendig scheitern. Er bleibe ständig hinter seinen eigenen, selbst gewählten Entwürfen zurück; denn sein Wollen sei allemal größer als jede jemals erzielte oder zu erzielende Erfüllung.

Die Privatisierung der Heilserwartung

So sehr diese Methode, indem sie den Blick von den äußeren auf die inneren Glaubensmotive, nämlich auf den eminenten Reichtum der christlichen Offenbarung selbst, lenkte, einem unverzichtbaren Bedürfnis ihrer Zeit entsprach, so leistete sie indessen jener von Metz kritisierten Privatisierung des Glaubens beträchtlichen Vorschub. Wenn auch nicht ausdrücklich, so war ihr Adressat eben doch nur der einzelne Mensch, das Individuum. Die sozialen Implikationen und Konsequenzen des Glaubens wurden nicht thematisiert, weder von ihm noch von jenen, die seinen Ansatz weiterführten. Gemeint war nämlich auch bei Karl Rahner der Mensch als der Hörer des Wortes der göttlichen Offenbarung im idealisierten, d. h. abstrakten Sinn.

Wenn nicht alles trügt, ist es geradezu ein Gebot der Stunde, die *wesensnotwendig ekklesiale Dimension des Glaubens, d. h. seine unabdingbare Gemeinschaftsstruktur*, in aller Schärfe herauszuarbeiten. Zu fordern ist mithin eine völlig neu bearbeitete *Demonstratio catholica*, nicht im Sinn eines reaktionären Anachronismus, sondern als wahrhaft zeitgerechte Aufgabe, den Glauben in seiner allumfassenden Gemeinschaftsbezogenheit aufzuzeigen. Keiner glaubt für sich allein, sondern immer nur in der Gemeinschaft Christi und darin zugleich in der Gemeinschaft der Glaubenden untereinander (vgl. 2 Kor 5, 15; Röm 14, 7 f.). Es gibt keinen Anschluß an Jesus ohne den Anschluß an seine Brüder; wer ihn will, sieht sich von ihm auch auf jene verwiesen.

Dies wurde weithin viel zu wenig beachtet, wenn man von der Dialektischen Theologie einmal absieht, für die es namentlich Karl Barth⁴ in seinem Hauptwerk schon mit dem Titel „Kirchliche Dogmatik“ programmatisch zum Ausdruck brachte. Es hat lange, allzu lange gedauert, bis die Kritik Hegels an der Pseudoöffentlichkeit⁵ jener Gemeinde mit ihrem abstrakten Glauben nicht mehr einfach als Dilemma hingenommen wurde, sondern endlich in den Willen umschlug, solche Zustände in ihrer unchristlichen Bürgerlichkeit zu entlarven und zu ändern. Konkreter, wirklich in der Tat vollzogener Glaube sowie echte Öffentlichkeit sowohl im Bereich der einzelnen christlichen Existenz wie auch in dem der Gemeinde wäre zu fordern gewesen. Damals schon hätten die Programmworte der Glaubensverantwortung lauten müssen: *Konkretisierung des Glaubens, Entprivatisierung der christlichen Existenz der einzelnen und dabei auch Entschleierung der Scheingemeinschaften in den Gemeinden*.

Dieses längst überfällige Desiderat wurde erst gegen Ende der sechziger Jahre unter dem Einfluß von Vertretern des Neomarxismus (Bloch) und der Kritischen Theorie (vor allem Adorno, Horkheimer, Marcuse) von Metz mit Entschiedenheit aufgegriffen

⁴ Besonders erwähnt seien noch die Arbeiten des jungen Dietrich Bonhoeffer, vor allem die Promotionsschrift des erst 21jährigen: *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (München 1960).

⁵ Zur Problematik des Öffentlichkeitsbegriffs vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Neuwied 1962).

und theologisch reflektiert. So versteht er „politische Theologie . . . als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie“⁶. Die Ausgangssituation in der derzeitigen Theologie diagnostiziert Metz so: „Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten . . . Hier scheint deshalb eine kritische Entprivatisierung des Verhältnisses der Grundlagen unserer Theologie vonnöten. Diese Entprivatisierung ist die primäre theologie-kritische Aufgabe der politischen Theologie“ (ThdW 101). Es zeigt sich nun sehr deutlich, daß für Metz von vornherein feststeht, daß die Kategorien des Individuellen und des Personalen dem Bereich des Privaten oder gar des Privatissimum (ThdW 104) zuzuordnen seien, während die Öffentlichkeit nur im Gesellschaftlichen zu suchen und darin gleichsam garantiert sei.

Indessen ist das eine Vorurteil sowenig ausgewiesen wie das andere. Metz hätte hier stärker differenzieren müssen, im subjektiven Bereich zwischen Individuum und Person und im intersubjektiven zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft. Nicht Dichotomien, sondern Alternativen wären daraus zu gewinnen gewesen⁷. Daß Metz diese Möglichkeiten nicht sah, bedeutet für seinen gesamten Diskussionsbeitrag eine verhängnisvolle Vorentscheidung⁸. Auf die wegen der unzureichenden Differenzierungen entstehenden Schwierigkeiten, vor allem auf das Metzsche Postulat, die Kirche müsse zu einer „Institution zweiter Ordnung“ (ThdW 122–127) werden, zu einer Institution, die nicht sosehr auf ihre eigene Reproduktion, sondern vielmehr auf die Garantie kritischer Öffentlichkeit und Freiheit bedacht sei, wird noch zurückzukommen sein.

Zunächst soll aber das prinzipielle Anliegen der Politischen Theologie dargestellt werden. Es ist danach zu fragen, in welchem Umfang in der Theologie – und schließlich auch in der Gesellschaft – tatsächlich Privatisierungstendenzen vorliegen. Denn nur wenn diese gegeben sind, besteht zur Entprivatisierungsthese ein hinreichender Grund. Untersucht man nun die transzendente und existentielle Theologie, vor allem also die theologischen Beiträge Karl Rahners und Rudolf Bultmanns, so stellt man in der Tat fest, daß sie bei allen Unterschieden im einzelnen in ihrem anthropologischen Ausgangspunkt übereinstimmen. Und das ist *der Mensch in seiner idealisierten, abstrakten, letztlich individualisierten Gestalt* als Gegenüber und Adressat der göttlichen Offenbarung. Diese, beiden theologischen Bemühungen gemeinsame Grundlage ist nicht weiter verwunderlich, wenn man die intensiven Kontakte bedenkt, die beide mit Martin Heidegger und seiner Philosophie verbinden. Heidegger bestimmte die

⁶ Zur Theologie der Welt (Mainz, München 21969) 99; zitiert: ThdW.

⁷ Gerade im Hinblick auf die Kirche, zumal auf ihre rechtliche Organisation, ist eine klare Unterscheidung dieser Grundbegriffe von ausschlaggebender Bedeutung. Vgl. dazu W. Steinmüller, Die Lex Ecclesiae Fundamentalisi – Ein ökumenisches Ärgernis, in dieser Zschr. 188 (1971) 390 f.

⁸ Die Subjektivität ist nämlich keinesfalls notwendig privat, wie die Intersubjektivität nicht notwendig öffentlich zu sein braucht. Die Problematik heutiger „Gesellschaft und deren anonymer Strukturen“ (ThdW 112) sieht Metz durchaus; die Entprivatisierung des Glaubens hält er also nicht einfach für gleichbedeutend mit seiner (Neo-)Politisierung.

konkrete menschliche Existenz – sehr verkürzt dargestellt – als Dasein in der verfehlten Existenzweise, der Uneigentlichkeit, der dabei aber die in ihr selbst liegende Provokation zur Eigentlichkeit bleibend innewohne. So wurde dem faktisch existierenden Menschen eine ideale, mithin abstrakte Konstruktion wirklichen Menschseins gegenübergestellt. Theologisch daran anknüpfend bestimmte Rahner den Menschen als Geist, der offen sei zum Sein schlechthin und damit auch für eine mögliche Offenbarung Gottes; und Bultmann ging von dieser Offenbarung aus, um sie im Hinblick auf ein solches ideales Menschsein, d. h. existential zu interpretieren. Praktisch hatte dies aber sowohl bei Bultmann als auch bei Rahner eine Vereinzelung des menschlichen Daseins zur Folge: seine individualisierte, solitäre Existenz. Wenn beide dies auch nicht ausdrücklich anstrebten, so lag diese Privatisierung des Religiösen durchaus in der Konsequenz ihres Ansatzes: Religion als Privatsache! Damit bestätigte die transzendente und existentielle Theologie aber nur einen schon lange vorher einsetzenden Privatisierungstrend in Kirche und Gesellschaft.

Daß und wie dies der Fall war, sollen folgende Beispiele verdeutlichen. Das Bewußtsein der Gläubigen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts war durchweg von einer individuellen Heilserwartung geprägt; am massivsten und unverhohlensten kam dies im Slogan damaliger Gebietsmissionen „Rette deine Seele!“ zum Ausdruck, der nicht einfach deshalb fragwürdig geworden ist, weil wir uns heute vom Himmel weg- und der Erde zugewandt hätten, sondern weil wir wieder ein Gespür dafür zu entwickeln beginnen, daß die Erfahrung der Glaubensgemeinschaft konstitutiv für unseren Glauben selbst ist, daß also das von Gott angebotene Heil nicht privatisierbar ist.

Die protestantische Variante zu dieser bürgerlichen Individualisierung des Heils verstand sich selbst als Kulturprotestantismus. Sie war eine Leistung der Liberalen Theologie, vor allem Adolf von Harnacks. Das Evangelium sollte als kulturbestimmender Faktor nachgewiesen werden; sein Sinn ging jedoch nahezu in seiner kulturellen Leistung auf. Die so verlangte Kulturarbeit sollte freilich nicht mit politischen Mitteln, sondern durch das Engagement der einzelnen Christen erbracht werden. Als Partner Gottes kommt für ihn allein das Individuum in seiner Innerlichkeit in Betracht. „Das Individuum wird erlöst, nicht das Volk oder der Staat.“ Denn „das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen ... (Gott) selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott.“⁹ Das Christentum wurde hier zwar in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung dargestellt, im Grund blieb es aber die Privatangelegenheit des individualisierten einzelnen. Die Kirche, so scheint es, sei so wichtig nicht – wogegen sich Barth und Bonhoeffer energisch zu Wehr setzten.

⁹ Das Wesen des Christentums (Leipzig 1902) 39, 36.

Die Destruktion des Sozialen

Aber gibt es das Individuum als Chance einer wirklich menschlichen Existenzform denn überhaupt? Selbstverständlich ist dies jedenfalls keineswegs; denn die gesamte asiatische Mentalität weiß nichts davon. Ganz anders dagegen die abendländische Geistesentwicklung, die mit Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ (von 1844) zweifellos ihren, was den Individualismus anlangt, unüberbietbaren Höhepunkt erreichte.

Zuvor hatte bekanntlich Ludwig Feuerbach in seiner religionskritischen Arbeit „Das Wesen des Christentums“ (von 1841) zu zeigen gesucht, daß sich der einzelne Mensch in der Religion in Wirklichkeit immer nur zu seinem eigenen Gattungswesen Mensch verhalte. Fälschlicherweise trenne er jedoch dieses sein eigenes Gattungswesen von sich ab, nenne es dann Gott und lasse so sein Eigenstes als ein ihm Fremdes entgegenreten. Indem er selber so seinen Gott schaffe, entfremde er sich selbst. Entscheidend sei deshalb für den Menschen die Erkenntnis, daß er sich da, wo er bislang in der Religion eine Gottesbeziehung vermutete, in Wahrheit nur auf sein eigenes allgemeines Gattungswesen beziehe.

Genau hier setzt Stirner ein und wirft Feuerbach vor, daß er den einzelnen um seine Eigenheit, ja Einzigkeit betrüge, indem er ihn auf ein allgemeines Menschsein verweise. Denn nach Stirner ist *der* Mensch – ebenso wie Gott – ein reines Abstraktum. Konkret ist für ihn nur das Individuum, „das“ Ich, aber nicht eigentlich „das“ – schon wieder abstrahierte – Ich. Vielmehr bedarf dieser radikal individualisierende Subjektivismus seiner eigenen Sprache, um sich aussagen zu können: Konkret bin Ich. Und alles andere ist mein Eigentum. Sonst nichts.

Stirner postuliert einen konkreten Existentialismus, in dessen desperat-frivoler Optik meine jeweilige bestimmte Realität sich als mein Optimum und immer zugleich als im letzten „auf Nichts gestellt“¹⁰ erweist. Entscheidend ist nicht, was ich „eigentlich“ oder „un-eigentlich“, sondern was ich konkret, ohne jede inhaltliche Bestimmung, bin. Es bleibt „nichts als die ‚absolute Phrase‘ des Ich“¹¹. Während das Christentum den Menschen auf das Göttliche und Feuerbach ihn auf das Menschliche verwiesen habe, verspricht Stirner (dem Menschen, „dem“ Ich, konsequent gesprochen:) mir – mich selbst:

„Ich bin aber nicht ein Ich neben anderen Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse, meine Taten, kurz Alles an Mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich betätige und entwickle. Nicht als Mensch und den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich. Dies ist der Sinn des – Einzigen.“¹²

¹⁰ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, hrsg. v. H. G. Helms (München 1970) 35–37.

¹¹ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart 1958) 382.

¹² M. Stirner, a. a. O. 220.

Jeder ist somit sein eigener Egoist, und so viel er nur kann, nimmt er sich zu eigen, raubt und privatisiert er. Den Mitmenschen als solchen gibt es nicht; es kann ihn nur geben als mein Eigentum, sofern ich Gewalt über ihn habe. Ich kann ihn dann zu Diensten zwingen – oder auch lieben, in jedem Fall ihn konsumieren wie eine Ware oder ein Genußmittel; denn nicht als Mensch oder als Mitmensch, sondern ausschließlich als mein Eigentum ist er für mich interessant:

„Ich kann ihn lieben, mit voller Seele lieben und die verzehrendste Glut der Leidenschaft in meinem Herzen brennen lassen, ohne den Geliebten für etwas Anderes zu nehmen, als für die Nahrung meiner Leidenschaft, an der sie immer von Neuem sich erfrischt. All meine Sorge um ihn gilt nur dem Gegenstand meiner Liebe, nur ihm, den meine Liebe braucht, nur ihm, dem ‚Heißgeliebten‘. Wie gleichgültig wäre er mir ohne diese – meine Liebe? Nur meine Liebe speise ich mit ihm, dazu nur benutze ich ihn: Ich genieße ihn.“¹³

Dieser Entwurf Stirners ist in der Tat nichts anderes als die konsequente Ideologie des Egoisten und seiner Privatinteressen. Seinem Ansatz zufolge sollte man erwarten, daß er zu einem Kampf aller Egoisten gegeneinander auffordere, als dessen Ergebnis alle Individuen in eine ganz bestimmte, dem jeweiligen Durchsetzungsvermögen entsprechende Rangordnung gebracht würden. Aber diesen Kampf aller gegen alle empfiehlt Stirner gerade nicht. Statt dessen rät er zur Empörung, aber keineswegs nur innerlich-emotional, sondern wörtlich zum Sich-empor-Arbeiten. Nicht mehr radikal, sondern ganz behutsam geht er jetzt vor; das Problem ist nämlich dies: Wie will sich der schwächere Einzige auch nur mit der geringsten Aussicht auf Erfolg gegenüber dem stärkeren Einzigen „empören“? Oder soll er sich einfach unterordnen? Mitnichten, meint Stirner, gerade noch Schreck aller Bürger, nunmehr ihr Apostel – „Sankt Max“, wie ihn Marx und Engels in ihrer gemeinsamen Arbeit „Die Deutsche Ideologie“ apostrophierten, in der sie ihm am meisten Aufmerksamkeit schenkten –, und er schlägt allen Ernstes vor, „Vereine von Egoisten“¹⁴ zu gründen, um im Verein gegenüber dem stärkeren Einzigen jene Privatinteressen durchsetzen zu können, die der schwächere, und d. h. jeder schwächere Einzige dieses Vereins sonst hätte aufgeben müssen.

Unsere bestehende Gesellschaft ist im Prinzip nichts anderes als die Summe solcher Egoistenvereine, ein Spielfeld für den Austrag partikularer Privatinteressen¹⁵. Und Stirner erweist sich als Apostel solcher Praxis; denn nichts ist charakteristischer für die Menschen unserer Zeit als der Wille, ihre Privatinteressen im Verein gleichgesinnter Egoisten in der Weise einer wohlabgewogenen Empörung durchzusetzen.

¹³ Ebd. 179 f.

¹⁴ Ebd. 122.

¹⁵ Dazu K. Löwith, a. a.O. 268 f.; H. G. Helms, Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einziger“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik (Köln 1966).

Die Halbheit der Entprivatisierungsthese

Zur Entprivatisierungsthese besteht aller Grund. Privatisiert ist aber nicht nur jeder einzelne als Individuum – und keineswegs nur in der Kirche –, sondern auch all jene Vereine von Egoisten, die die bürgerliche Gesellschaft von Grund auf bestimmen. Deshalb kann eine heute vorgetragene Entprivatisierungsthese sich niemals nur an die einzelnen richten; mit dem ganzen Gewicht ihrer Bedeutsamkeit fällt sie nämlich auch auf die bestehende Gesellschaft selbst. Zum in sich abgeschlossenen, privatisierten Individuum kann somit die praktizierte gesellschaftliche Öffentlichkeit eine Alternative nicht sein; ist sie doch selbst ein Produkt jener Individuen, zumal sie sich wesentlich definiert aufgrund der Struktur, in die sich die privatisierenden Organisationen der Individuen gebracht haben.

Die Schwächsten aber, die Nichtorganisierten und Uneingepaßten, werden geopfert. Wer schwächer oder anders war, als es den Normen der Allgemeinheit entsprach, wurde als unliebsame Provokation empfunden – und kurzerhand eliminiert, zumindest aber an den Rand gedrängt. Weh dem, der den Gleichschritt solcher gesellschaftlicher Formationen nicht mithalten kann, weil er anders ist oder sein will, dem Juden im Nazi-Deutschland ebenso wie manchem Araber im heutigen Palästina; in Südafrika dem Schwarzen überhaupt wie aber auch dem Weißen, der es wagen sollte, sich mit jenem einzulassen; den ersten Christen im römischen Staat und den ersten Atheisten im christlichen Abendland¹⁶. Zu solchen Randgruppen erweist sich die Gesellschaft jedenfalls als tödliche Alternative: Wer nicht gleichgeschaltet wird, wird ausgeschaltet.

Die überwiegende Mehrheit ließ sich indessen bisher immer noch ziemlich bereitwillig anpassen und spielte die Rolle, die auch die Gesellschaft von ihnen erwartete. So erweisen sich die Gesellschaft und die ihr solcherart eingepaßten Individuen als Komplizen in einem durch und durch verlogenen *Rollenspiel*, das es beiden, der Gesellschaft und dem einzelnen, erlaubt, sich selbst dahinter zu verbergen. Indem die Gesellschaft Rollen anbietet, täuscht sie Öffentlichkeit vor und verschleiert dabei ihre wahren Interessen, vor allem aber ihr Desinteresse am Menschen; und indem der einzelne eine Rolle akzeptiert, sucht er mit ihr der Gesellschaft zu genügen, um sich so dann einen Freiraum zu schaffen, der von seiner Rolle nicht besetzt werden kann und in dem er sein *privates* und *intimes* Menschsein ungestört leben will. Dabei erliegt er jedoch bis in die Gestaltung seiner Freizeit und, wie er wohl wähnt, Freiheit hinein der Manipulation des das gesamte Gesellschaftsleben beherrschenden Vereins der ökonomisch Stärksten, indem er mit seiner Konsumentenhaltung jener Manipulation entspricht, die ihn die Waren ebenso wie die Bedürfnisse zu ihrem Gebrauch

¹⁶ Daß jede Konstruktion einer Freiheitsgeschichte, solange sie sich in Wirklichkeit mit einer auf dem Rücken der Verlierer voranschreitenden „Sieggeschichte“ begnügt, notwendig abstrakt bleibt, hat Metz (Erlösung und Emanzipation, in dieser Zschr. 191 [1973] 171–184) kompromißlos herausgearbeitet.

bereitwillig, ja sehnsüchtig annehmen heißt. *Die Entfremdung seiner selbst und die der Gesellschaft entsprechen einander*¹⁷.

Das Problem des Individuums besteht darin, daß seine Entprivatisierung not tut und daß sie durch seine Politisierung nicht geleistet werden kann. Denn es gibt keine noch so ideale Gesellschaftsordnung, die daran etwas ändern könnte. So meint auch Metz: „Aufgabe der Kirche ist hier nicht eine systematische Soziallehre, sondern – Sozialkritik“ (ThdW 115). Denn die von der Kirche verkündete Botschaft vom Gottesreich, das in Jesus selbst unwiderruflich nahegekommen ist, ist „mit keinem gesellschaftlichen Zustand einfach identifizierbar“ (ThdW 105), weil die endgültige Offenbarwerdung des Gottesreichs am Ende der Zeiten allein Gott selbst vorbehalten bleibt.

An diesen „eschatologischen Vorbehalt“ Gottes und damit eigentlich auch der Kirche als der Verkünderin des göttlichen Heilswillens gegenüber jeder konkreten Geschichte und Gesellschaft erinnert Metz fortwährend mit größtem Nachdruck. Selbstverständlich ist auch die Kirche „nicht um ihrer selbst willen da, sie dient nicht ihrer Selbstbehauptung, sondern der geschichtlichen Behauptung des Heils für alle. Die Hoffnung, die sie verkündet, ist nicht die Hoffnung auf die Kirche, sondern auf das Reich Gottes. So lebt die Kirche als Institution gerade von der ständigen Proklamation ihrer eigenen Vorläufigkeit“ (ThdW 108). In dieser „Differenz zwischen der institutionellen Kirche und dem von ihr verkündeten eschatologischen ‚Reich Gottes‘“ (ThdW 126) sieht Metz die Bedingung dafür erfüllt, daß die Kirche offen bleibe und selbstkritisch und gesellschaftskritisch zugleich ihre Aufgabe als kritisch-befreiende Institution wahrnehmen könne. Sie bestehe vor allem in einer „kritisch-negativen Haltung“ gegenüber „der Erfahrung des bedrohten Humanen, der Erfahrung der Bedrohtheit von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden“ (ThdW 115). Es sei die Aufgabe der Kirche, das Bewußtsein kritischer Freiheit zu institutionalisieren. Das Motiv der *Ecclesia semper reformanda*, der stets neu hervorzubringenden Kirche, klingt hier an, wenn Metz die Kirche als „Institution zweiter Ordnung“ definiert. Er meint damit eine offene Institution, die sich nicht auf einen irgendwann einmal erreichten Status quo festlege, sondern aus dem Bewußtsein ihrer steten Vorläufigkeit sich auch praktisch ständig selbst überhole und aufhebe.

Zu Recht kritisch gegenüber dem einzelnen und der Gesellschaft in ihrer Faktizität, fordert Metz nun viel zu optimistisch eine nicht mehr näher zu bestimmende, aber irgendwie wohl doch gesellschaftliche Institutionalisierung der Kirche, eben als „Institution zweiter Ordnung“, als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit“. Daß die Kirche dies auch sei bzw. sein soll, ist unzweifelhaft; aber ist dies ihr Lebensprinzip, das Zeichen, an dem wir sie erkennen und lieben können? Allzu voreilig wird hier eine Forderung emanzipatorischer Vernunft auf die Kirche übertragen. Diese Formel

¹⁷ Dazu M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug*, in: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt 1969) 128–176.

von der Kirche als einer „Institution gesellschaftskritischer Freiheit“ mit einer vornehmlich „kritisch-negativen Haltung“ ist wohl eher eine Verlegenheitslösung, die einerseits die Forderung sowohl nach Entprivatisierung als auch nach Entpolitisierung zur Sprache bringen, andererseits aber auch die Ausweglosigkeit der Alternative, entweder Individuum oder Gesellschaft, überspielen soll.

Diese ganze Aporetik entsteht indessen nur deshalb, weil Metz den personalen Bereich als notwendig privaten versteht. Zwar sagt er ausdrücklich, daß eine Entprivatisierung nicht zugleich eine Entpersonalisierung bedeuten würde (ThdW 107), das Ungenügen jedoch, das er an der personalistischen Theologie empfindet, artikuliert er ziemlich polemisch: „Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis“ (ThdW 100 f.). Individuum und Person erscheinen ihm faktisch als Synonyme; daß die Person aber die eigentliche Alternative zum Individuum ist, vermag er somit nicht zu sehen.

Es gibt indessen nichts Entprivatisierteres als ein Ich, das nicht mehr einfach bei sich selbst, sondern beim Du ist. Es bedarf hier freilich auch einer eigenen Sprache, ähnlich der Stirners und doch ganz anders. Denn in solcher Beziehung erfahre ich nicht *das* Du, ein Abstraktes, sondern ein Konkretes: Dich. Wo ich mich öffne auf Dich hin, habe ich meine Individualität auch schon aufgebrochen, da bin ich nämlich mit meinem ganzen Herzen bei Dir; solcherart geteilt, bin ich alles andere eher als Individuum, ungeteilt. Indem ich Dich so erfahre, in Deiner Bedeutsamkeit für mich, erfahre ich Mich allererst als Ich, als welches ich Dir zugeordnet und auch bedeutsam für Dich bin, als Person.

Daß eine solche Begegnung voller Intimität ist, versteht sich von selbst; zu behaupten aber, daß sie notwendig privat sei, ist unbegründet. Denn allein, einsam und einzig ist einer *Individuum*, um aber *Person* sein zu können, genügt einer nicht:

„Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.“¹⁸

Wer diese seit Ludwig Feuerbach von der Dialogischen Philosophie (Buber, Ebner, Rosenzweig) herausgearbeitete Differenz nicht sieht (nicht sehen will?), sondern, was aufbricht, einebnet, begibt sich allerdings von vornherein jeder Chance, zumal er dabei gerade das Gesuchte zerstört. Denn gesucht war die Alternative zum privatisierten Individuum, und es gibt keine andere als die Person. Personalisierung hätte somit der positive Ausdruck für Entprivatisierung lauten können und müssen.

¹⁸ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 59, in: Kleine Schriften, Nachwort von K. Löwith (Frankfurt 1966) 145–219.

Memoria sanctorum communionis

Wie die Person übersah Metz aber auch die *Gemeinschaft*. Allein sie ist die wirkliche Alternative zu jeder *Gesellschaft*, wenn man von anarchistisch-destruktiven Tendenzen einmal absieht. Jene „kritisch-negative Haltung“ gegenüber den Bedrohungen des Humanen, wie Metz sie vorschlägt, hat gewiß ihren Sinn und ihr Recht; aber dazu bedarf es eines wachen Geistes und keineswegs schon gleich der Kirche. Die Kirche, verstanden und verwirklicht als lebendige Gemeinschaft von Glaubenden, ist als solche ein permanenter Störfaktor jeder menschlichen Gesellschaft, sofern jene in der in Christus versammelten Gemeinschaft notwendig ihre eigene je bessere Möglichkeit erkennen muß. Eine solche Gemeinschaft von Glaubenden, von in Christus Geheiligten, wie es die Formel von der *Sanctorum communio*, die seit dem 5. Jahrhundert ins Apostolische Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde, besagt (vgl. DS 19; 26), ist ebensowenig wie der Glaube selbst einfach vorgegeben, sondern sie kann immer nur neu im lebendigen Vollzug geleistet werden. In dem Maß, wie die *Sanctorum communio* nicht nur abstrakte Theorie bleibt, sondern in der kirchlichen Praxis vollzogen wird, ist die Kirche „wirklich ‚Christus als Gemeinde existierend‘“¹⁹ und erfüllt damit ihren geschichtlichen Auftrag, den Anbruch des Gottesreichs zu proklamieren und zu bewahrheiten.

Für das eingangs erwähnte Problem der Glaubensbegründung bedeutet dies, daß sich der Glaube vor der kritischen Vernunft überhaupt nicht rein theoretisch verantworten läßt. Nicht der Sinn einer Theorie wird damit bestritten, sondern es wird lediglich darauf aufmerksam gemacht, daß er sich erst und ausschließlich in der Praxis in seiner ganzen Bedeutsamkeit zeigt. Die Bewährung des Glaubens ist nicht einfach seine Bewahrung, die gleichwohl unverzichtbar hinzugehört, sondern seine Tat. Die erste Glaubenstat aber, die dem Christen heute, sofern sein Glauben nach außen überzeugend sein soll, abverlangt zu werden scheint, ist die Verwirklichung seiner Glaubensgemeinschaft.

Das Kriterium der Kirche heute in dieser einerseits privatisierten, andererseits politisierten Welt mit all ihren Zwängen und Zwisten kann nur *ihre Repressionsfreiheit* sein. Sie muß sich auftun und anbieten als Raum, in dem sich die Menschen wieder menschlich und d. h. gemeinschaftlich und offen, frei und personal, und nicht mehr verhüllt und gesellschaftlich, individualistisch und blockiert begegnen können; sie muß sich – mit einer Formel von Eugen Biser gesprochen – zu erkennen geben als „Raum der aufgehobenen Entfremdung“²⁰.

Metz hat in seinen weiteren Arbeiten immer wieder auf die gefährlich-befreiende Erinnerung²¹ des christlichen Erlösungsgedächtnisses hingewiesen und neuerdings auch

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 218.

²⁰ Gott verstehen. Erwägungen zum Verhältnis Mensch und Offenbarung (München 1971) 57–67.

²¹ Vgl. H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (Neuwied 1970) 117 f.; J. B. Metz, *Erinnerung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 1 (München 1973) 386–396.

auf die Gefährlichkeit der Memoria passionis nicht nur Christi, sondern aller verstorbenen Leidenden, deren Schicksal ungesühnt und unbeweint geblieben sei, das deshalb ein ständiger, höchstens abstrakt zu vermittelnder Einwand gegen jede Konzeption einer totalen Emanzipationsgeschichte sein müsse. Der Mitleidlosigkeit solcher partikularer Siegergeschichte gegenüber einer unüberschaubaren Massa damnata zugunsten eines ungezügelter Zukunftsoptimismus hält er den Descensus Jesu ad inferos entgegen, um solche Freiheitskonstruktionen in ihrer Abstraktheit zu desavouieren. Das Christentum aber begreift er als „Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten“²².

Gefährlich und kritisch befreiend ist diese Erinnerung gewiß auch für die Kirche selbst, wohl vor allem die Erinnerung der *Sanctorum communio*, wie sie z. B. in der Apostelgeschichte geschildert wird:

„Die Menge der Gläubiggewordenen war ein Herz und eine Seele. Und kein einziger sagte, daß etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern sie hatten alles gemeinsam“ (4, 32). „Täglich weilten sie einmütig im Tempel, brachen reihum in den Häusern das Brot und nahmen Speise zu sich in Fröhlichkeit und Schlichtheit des Herzens. Sie priesen Gott und waren beim ganzen Volk beliebt. Der Herr aber tat täglich solche, die gerettet wurden, hinzu (zur Gemeinde)“ (2, 46–47).

Daß diese Erinnerung nicht ein geschichtsloser, sentimentaler Traum ist, sondern tatsächlich zu einem Erkennungszeichen für die Kirche wird, dafür haben die Gläubenden zu sorgen. Aufgabe der Theologie und Theologen aber ist es, in Theorie und Praxis sich dafür einzusetzen, daß die Kirche sich *aus dieser Erinnerung erneuert*, dabei jedoch nicht nur ihre Vorläufigkeit im Sinn ihrer eigenen, jeweils „bestimmten Negation“, sondern auf das Gottesreich hin als die bestimmte Position Gottes in Jesus Christus erweist. Nur als real erfahrbarer „Raum der aufgehobenen Entfremdung“ wird sie glaubwürdig sein, gesellschaftskritisch ist sie dann als solche.

²² J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, 178–180, 183.