

Ist das Christentum eine Ideologie?

Ist das Christentum eine Ideologie? Die Antwort sei thesenhaft vorausgestellt.

1. Der christliche Glaube ist an sich ideologischem Verhalten entgegengesetzt.
2. Das Christentum hat jedoch tatsächlich Mitschuld am Entstehen ideologischer Verhaltensweisen.
3. Die Erklärung dafür zeigt zugleich den Weg zu deren Überwindung (wie der Gralsspeer nach der Sage die Wunden heilte, die er schlug). Das soll an drei Problemkreisen gezeigt werden: Nationalismus, Dogmatismus und Institutionalismus.

Nationalismus als pseudo-christliche Ideologie

Die Universalität des christlichen Glaubens scheint die Begünstigung von partikularistischem Nationalismus von vornherein auszuschließen. Ihr ist es zu verdanken, daß nun der Mensch als Mensch gilt, nicht mehr nur als Deutscher oder Jude oder Italiener. Das ist nicht erst die Meinung Hegels über die weltgeschichtliche Wirkung des Christentums (in der Rechtsphilosophie von 1821, § 209). Paulus bekennt ums Jahr 55 im Galaterbrief 3,28: „Jetzt gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“ In Wirken und Werk Jesu lag radikale anti-nationalistische Universalität auf dem Sprung, sich durchzusetzen. Aber das war nur das *erste* Wort zum Problem Nationalismus. Denn hat die Geschichte des Christentums nicht vielmehr neuen partikularistischen Fanatismus hervorgetrieben?

Mit der äußeren Freiheit der Kirche seit Konstantin, nach drei Jahrhunderten Verfolgung, setzte die eigene „christliche“ Gewaltanwendung ein. Es waren die Kaiser des 4. und 5. Jahrhunderts, die Gesetze gegen die Häretiker erließen, mit Gottesdienstverbot, mit Enteignung, Verbannung und bald auch Verbrennung derselben. Sie galten als Feinde des Gemeinwohls, der universalen Ordnung. Augustinus, der große Bischof, hatte sich bemüht, durch argumentativen theologischen Disput sektiererischen Rigorismus der Donatisten abzubauen; als das nichts half, gab er seit 411 mit einem biblischen Pseudo-Argument, das er dem Gleichnis vom Hochzeitsmahl entnahm (vgl. Lk 14,23), die Losung zur Zwangsbekehrung: „Compelle intrare“ – „Zwinge sie herein!“¹ Augustins Ansichten dienten „zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der

Inquisition und der Unterjochung der Indianer noch im 16. Jahrhundert“ (J. Höffner²). Von vornherein weniger Skrupel hatten die Schwertmission Karls des Großen, Heinrichs des Löwen, des Deutschritterordens im Mittelalter; die Kreuzzüge nach dem Heiligen Land; die Reconquista Spaniens aus der Herrschaft der Mauren. Gegen die Katharer, die den Ketzern den Namen gaben, wurde in Südfrankreich der Kreuzzug gepredigt und vollstreckt.

So sehr schien sich fürs christliche Bewußtsein die doch recht partikuläre eigene Welt mit der Menschenwelt überhaupt zu decken, daß man späterhin, als Amerika verteilt wurde, disputieren konnte, ob die Indianer keine Seele oder nur eine halbe haben (also erst im Übergang von Tier zu Mensch begriffen wären); daß man sehr lange Zeit Afrikaner als Sklaven für christliche Gutsbesitzer in die Neue Welt verschleppte (bis 1842 gab es meines Wissens Arbeitsklaven auf den Plantagen brasilianischer Ordensleute); daß man in apokalyptischen Farben die „gelbe Gefahr“ beschwor. Kolonisierung und Christianisierung gingen Hand in Hand. Man war auf der Suche nach „Pfeffer und Seelen“. Thron und Altar lagen allseits im Bund. Inzwischen hatten jedoch im christlichen Europa Religionskriege zwischen den konfessionell gespaltenen Christen selbst getobt. Das trug dazu bei, daß die modernen Nationalstaaten das Erbe des religiös-politisch einigen „Heiligen . . . Reiches“ antraten. Sie übernahmen, plus-minus latenterweise, auch dessen religiöse Rolle, Pietät auf sich zu ziehen. Ihre Sakralwürde, so säkularisiert sie scheinen mochte, machte sie für das nationale Bewußtsein zur Ersatzreligion.

Heute, sagt man, drohe die Gefahr in Afrika, daß die Stammesreligionen in eine „Apotheose der Ethnie“, des anderen Volksstämmen entgegengesetzten, exklusiven eigenen Stammesbewußtseins, ausarten. Vor unseren Augen spielen sich im Nahen Osten und in Südafrika die grausamen Exempel dessen ab, was man mit einem Begriff der Verhaltensforschung Pseudospezifikation nennen mag: der Aufbau von mit Anti-Affekten aufgeladenen Feindbildern in den korrelativen Pseudospezies *die Juden, die Araber, die Schwarzen, die Weißen*. Aber neu auflebende altafrikanische oder altislamische Mentalität bietet uns kein Alibi. Wenn sich in Nordirland Katholiken und Protestanten bekämpfen, im Libanon Christen und Muslime, dann erhält die – mag sein: dominierende – politische Motivation durch das damit verquickte religiöse Moment einen überaus bedauerlichen Zusatz an Fanatismus, Aggressivität, an „gutem Gewissen“ zu bösem Tun. Als sich in Südtirol auch und gerade der katholische Klerus einsetzte für die Erhaltung der eigenen deutschen Sprache und Kultur, schien das vielen (wohl billigerweise) recht: Was folgt daraus für den gegenwärtigen Nationalitätenstreit in Südkärnten?

Die Frage steht nun an: Wie konnte es dazu kommen, daß der christliche Glaube trotz seiner Universalität Anlaß und Antrieb wurde zu neuem „christlichem“ Partikularismus und Fanatismus? Die paradoxe Antwort wird lauten:

er wurde es *wegen* seines universalen Anspruchs. Diese Antwort setzt eine etwas genauere Reflexion auf den Universalitätsanspruch des Christentums voraus.

Das Christentum hat den Glauben verkündet, daß der Eine Gott alles außer ihm, „Himmel und Erde“, aus nichts geschaffen hat und deshalb keine anderen Götter und Herren neben sich duldet. Diese Welt, einschließlich alles Stammesmäßig-Volkhaften, aller nationalen Eigentümlichkeiten, ist, da aus nichts geschaffen, schlechthin nicht-göttlich, endlich-vergänglich. Die Volks- und Kriegsgötzen sind grundsätzlich für immer abgeschafft; die „Mächte und Gewalten“ des selbstherrlichen menschlichen Behauptungs- und Durchsetzungswillens, des individuellen und zumal des kollektiven, sind entmachtet. Der Schöpfungsglaube wird durch die in Jesus Ereignis gewordene Erlösung unvergleichlich dringlich: Jesus lebt und stirbt für die neue Gemeinschaft der Menschen, die niemanden ausschließt, schon gar nicht die Randexistenzen und Deklassierten, die Armen und die Sünder, die Zöllner und Dirnen. Christsein wird gleichbedeutend mit einem Gemeinschaft-Stiften und Gemeinschaft-Halten, das keine Unterschiede macht – oder das den Geringeren bevorzugt. Der – harte! – Inbegriff der Botschaft Jesu lautet: „Seid barmherzig, so wie euer Vater barmherzig ist!“ (Lk 6, 36).

Nochmals: Woher dann nur die Verkehrung dieses Beispiels Jesu und des von ihm gebrachten Glaubens in Gruppenegoismus, Rassendiskriminierung, Hilfsdienste für die Herrschenden, Sanktionierung bestehenden Unrechts? Das neue Volk Gottes soll seinem Selbstverständnis nach, wie auch kraft des in ihm wirkenden Lebensprinzips – und das ist: der eine Geist des einen Gottes – die ganze Menschheit umfassen. Tatsächlich blieb es stets beschränkt auf einen minderheitlichen Teil der Menschheit. Das wurde ihm zum Anlaß, den legitimen universalen Anspruch illegitimerweise als in dieser Menschheitspartikel realisiert zu betrachten. Die Christen partikularisierten ihre eigene Universalität. Sie gaben der eigenen gruppenspezifischen Mentalität, unter Umständen sogar ihrer Getto-Existenz exklusive Hoheitsrechte, fiktive Weltgeltung. Das also scheint der Grunddefekt: Die universale Dynamik des *Christentums* wurde identifiziert mit der, gemäß der historischen Bedingungen, partikulären Realisierung der jeweiligen *Christenheit*.

Das fehlende Bewußtsein der Differenz zwischen universaler Idee und partikulärer Realität führte konsequent zum Ausfall der eschatologischen Spannung zwischen dem Jetzt-Schon und dem Noch-Nicht: Die Gottesherrschaft ist – in Jesus – schon angebrochen; das Gottesreich ist – in der Christenheit – noch nicht vollendet. Es wird niemals vollendet werden in einem irdischen „Gelobten Land“. Kein einzelnes Volk ist mehr das „Auserwählte Volk“: Die Menschheit als ganze ist es. Sie weiß es nur größtenteils noch nicht. Wir Christen können sie zu diesem Wissen und den darin liegenden Konsequenzen nicht

zwingen – das versuchte das Mittelalter. Wird die eschatologische Spannung festgehalten, richtiger: in ihrer Bewegung, die nicht zu fixieren ist, bejaht, dann ist der derzeit kontroversen theologischen Theorie von den „anonymen Christen“, in die sich der christliche Universalitätsanspruch heute etwa kleidet, wohl ein rechtes Verständnis abzugewinnen. Dann, so scheint es, ist der Weg eröffnet zur christlichen Überwindung des „christlichen“ und nachchristlichen Nationalismus.

Dogmatismus

Die Volksstämme und Kulturkreise der Menschheit haben vielfältige religiöse Vorstellungen entwickelt und sie ihren Angehörigen, eventuell expansiv auch darüber hinaus, als maßgebliche und verpflichtende Denk- und Lebensformen vorgeschrieben. Von Menschen Erahntes und Gefühltes beanspruchte nicht selten absolute Geltung, und da es als religiöse, als Glaubenswahrheit, als göttliche Offenbarung auftrat, vermeinte es, rationaler Begründung und kritischer Verantwortung überhoben zu sein. Religionswesen behauptete sich als Ideologie. Die Kraft ihrer Durchsetzung wuchs mit dem Grad ihrer systematischen Geschlossenheit, jedenfalls ihrer althergebrachten, unwandelbaren Fixierung, und natürlich mit dem Ausmaß fraglos geleisteter Gefolgschaft. Allerdings haben auch immer wieder in der Religionsgeschichte Schübe kritischer Aufklärung das Überkommene und die Gefolgschaftstreue zu ihm in Frage gestellt und zu den gegensätzlichen Erscheinungen der Skepsis, Säkularisierung, areligiöser Nivellierung geführt.

Der geschichtliche Durchblick, dem es durchweg um das Verständnis der Gegenwart geht, soll die beiden Dimensionen des Problems im Auge behalten: die Hauptlinie des Dogmatismus und die Nebenlinie der antidogmatischen Nivellierung des Glaubens. Ich möchte bei einem Doppelexempel aus der jüngeren Vergangenheit einsetzen, das ich den Lebenserinnerungen des evangelischen Bischofs Wilhelm Stählin³ entnehme.

Anfang des Jahrhunderts gehörte Stählin zu den liberalen Theologen, und „es waren sicher sehr ehrenwerte und persönlich fromme Männer unter denen, die damals ein Einschreiten gegen uns ‚Liberale‘ verlangten und den Präsidenten des Oberkonsistoriums, Hermann von Bezzel, bestürmten, endlich zu handeln... Bezzel widerstand den Eiferern. Er besuchte Geyer und F. Rittelmeyer, und als er... die beiden fragte, ob sie denn wirklich glaubten, daß die Schlange im Paradies gesprochen habe, und Rittelmeyer sehr vorsichtig erwiderte, diese Geschichte sei auch nach seiner Überzeugung wahr, aber diese Wahrheit liege nicht auf der historischen, sondern auf der psychologischen Ebene, da rannen Bezzel die Tränen über die Backen – und er unternahm nichts gegen die beiden.“

Andererseits schrieb Stählin als angehender Vikar in einem Brief an seinen Bruder vom April 1907 „Sätze, die ich nicht ohne Verwunderung wiederentdeckt habe: ich sprach von ‚uns Modern-Religiösen, die wir das Wort Gott für eine Art Götzendienst halten‘, und ich glaubte, einen besonderen Beruf darin zu haben, ‚einmal durchzuerleben, ob der Begriff Gott und die Jenseitsvorstellungen wirklich notwendig sind‘“. Er habe eben wohl vor seinem Bruder etwas radikaler und revolutionärer scheinen wollen, als er tatsächlich war.

Was für den evangelischen Oberkonsistoriumspräsidenten die sprechende Paradiesesschlange, war um dieselbe Zeit für die römisch-vatikanische Bibelkommission, ebenfalls im Paradies, die Rippe Adams. Nun, nicht geradezu buchstäblich-wörtlich die Rippe, aber daß Eva „aus dem ersten Menschen“ Adam („ex primo homine“) ihren Ursprung hatte, das sollte nach einer für die katholischen Exegeten verbindlichen Verlautbarung des Jahres 1909 weiterhin gelehrt werden (DS 3514). Der Unterschied: Der Biblizismus Bezzels war toleranter; er beließ es bei Tränen.

Auch die evangelischen Liberalen in Bayern hatten ihr katholisches Gegenstück, ein wenig überall in Europa. Die sogenannten Modernisten äußerten sich, jedenfalls offiziell, weniger dogmenstürmerisch als der Briefschreiber Stählin. Es ging ihnen im wesentlichen wohl darum, das christliche Bewußtsein in der religiösen Anlage der Menschheit, die sich in geschichtlichen Denk- und Kultformen ausdrückt, zu verankern; daß es sich der sich offenbarenden Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus verdankt, wurde darüber zu sehr abgeblendet. Gegen den damaligen Progressismus in theologicis richtete Papst Pius X. amtliche Maßnahmen wie die Enzyklika „Pascendi“ von 1907 und den – bis in die 60er Jahre vorgeschriebenen – Antimodernisteneid von 1910; gegen ihn agierte auch bis 1921 ein Spionage- und Denunziationsnetz. Der Chef dieses „Institutum Pium“⁴, ein Monsignore U. Benigni, soll zu dem modernismusverdächtigen E. Buonaiuti gesagt haben: „Lieber Freund, glauben Sie wirklich, daß die Menschen fähig sind zu etwas Gutem in der Welt? Die Geschichte ist ein ständiger und zweifelter Versuch des Sicherbrechens (un continuo e disperato conato di vomito), und für diese Menschheit bedarf es nichts anderes als die Inquisition.“⁵

Inquisition ist ein anderes Stichwort. Der Sache nach reicht die Ketzerverfolgung, wie schon erwähnt, ins 4. Jahrhundert zurück. Die amtliche, kaiserlich-päpstliche Errichtung der Inquisition erfolgte zur Bekämpfung der Katharer oder Waldenser und der Albigenser durch Kaiser Friedrich II. 1224 und Papst Gregor IX. 1234. Wie Ketzer wurden auch Hexen auf den Scheiterhaufen gebracht, nicht ohne „peinliche Befragung“, Folterung. In der Gegenreformation lebte die Inquisition nochmals auf. Diese furchtbaren Dinge sind bekannt; deshalb mag es womöglich erlaubt sein, sie nur mit ein paar dünnen Worten zu streifen. Die Inquisition wurde abgelöst durch weniger mörderische Maßnahmen der Verteidigung und Reinerhaltung des Glaubens: die Prozesse des „Sanctum Offi-

cium“, den Index der verbotenen Bücher, die inzwischen in der Hauptsache ebenfalls abgeschaffte Bücherzensur.

Dogmatismus in der Form des Traditionalismus treibt gegenwärtig Blüten und Sumpflüten am stärksten in außeramtlichen Bereichen. Eine Protestspitze gegen Amt und Amtsträger ist unverkennbar. Gewiß, es wäre ungerecht, sehr verschiedenartige Phänomene in einen Topf zu werfen. Es seien nur einige der extremsten gestreift. Sie zeigen zugleich Symptome dumpfer oder gärender religiöser Verunsicherung. Ein exotischer Auswuchs sind Prophezeiungen, die sich von Katastrophenstimmung nähren. Nach dem italienischen Kapuziner Giorgio Maria de Terni z. B. sollte Paul VI. 1972 vom Papstthron steigen und ein Schisma hervorrufen; zugleich wird, mit viel grauenhaftem apokalyptischen Beiwerk, „das Fest der roten Fahnen auf dem Vatikan“ ausgemalt. Die Exorzismuswelle hat jüngst im Verebben noch ein Opfer gefordert. Der Streit um die neue und alte Messe ist sattem bekannt. Da ist es nun ein Soziologieprofessor aus Saarbrücken, der zum Widerstand gegen das gesamte kirchliche Establishment aufrief. Vor allem die Ersetzung der Wendung „für viele“ in den Wandlungsworten der Messe durch „für alle“ zerstöre das Auserwählungsbewußtsein der christkatholischen Gemeinde. Das krassste Beispiel betreffs des unerfindlicher Weise heiß umstrittenen Ritus der „Handkommunion“ fand ich in einem Pamphlet⁶: „Wenn ihr die hl. Mundkommunion nehmt, dann seid ihr Kinder des himmlischen Vaters! Wenn ihr aber die Handkommunion nehmt, so macht ihr euch zum Freunde Luzifers, indem ihr ihm gleichsam die Hand reicht!“

Auf einer im allgemeinen gewiß höheren theologischen Reflexionsstufe enthält die Bilanz der Gegenseite die folgenden Positionen: Eucharistie gibt dem Brot und dem Wein eine neue Zeichenfunktion; Transsubstantiation und Realpräsenz werden kassiert. Auch hat Jesus, der seinen Tod selber noch nicht als Heilsergebnis verstand, kein letztes Abendmahl, wie es die Evangelien berichten, gehalten. Er war Stellvertreter und Sachwalter Gottes: daß er später „Sohn Gottes“ genannt wurde, ist hellenistischer Erlöserideologie zuzuschreiben. Das Bekenntnis zum Dreieinen Gott bezieht sich nur auf die heilsgeschichtlichen Etappen der Erschaffung, Erlösung, Vollendung der Welt; innergöttliche Trinität dagegen ist eine objektivierende Mystifikation.

Ich habe gekürzt, und ich habe vergrößert. Aber die Bilanz bleibt die folgende: Dogmatismus, Biblizismus, Traditionalismus, Papalismus (evangelischerseits spricht man gern von Fundamentalismus), je nachdem, welche Erkenntnisquellen und Lehrinstanzen in den Vordergrund rücken: das ist die eine Einseitigkeit. Sie hält sich an den Buchstaben, der den Geist tötet (nach 2 Kor 3, 6). Modernistische Nivellierung löst den Buchstaben in den Geist auf, der dann auch seinerseits verdunstet und versickert oder „fremdgeht“; denn es ist „der Herren eigener Geist“, der übrigbleibt.

Hatte also M. Guyau⁷, „der französische Nietzsche“, vor neunzig Jahren

recht: „Die zuerst theoretische, dann praktische Intoleranz stammt ab vom Glauben an das Absolute unter seinen verschiedenen Formen“? Und ist, wie der zeitgenössische Psychoanalytiker Th. Reik⁸ will, wirklich das Dogma ganz allgemein „der bedeutsamste Ausdruck des Zwangsdenkens der Völker“? Dann wäre aller absolute Wahrheitsanspruch, weil inhuman-intolerant, aufzugeben um des menschlicheren Lebens des Menschen willen. Aber räumt Dogmatismus einem menschenfreundlicheren weltanschaulichen Indifferentismus den Platz – kann es dann damit sein Bewenden haben? Wird nach der von 1945 bis 1965 praktizierten Abstinenz von letzten Wert- und Zielvorstellungen nicht wieder „Reideologisierung“ proklamiert? Und schwingt sich die „docta ignorantia“, das „gelehrte Nichtwissen“ der (ach so toleranten) Skepsis nicht selber gern zur ziemlich arroganten Privatdozentin eines alten oder neuen Rationalismus auf? Ist das also die Alternative: intoleranter Dogmatismus *oder* in Rationalismus umkippende Skepsis? Identität oder Relevanz? Nämlich: Identität des christlichen Glaubens mit sich selbst, aber unter Einbuße aller Gegenwartsbedeutung, *oder* Relevanz für den modernen Menschen unter Verlust der Glaubenssubstanz? Kann man nicht beides zusammen haben, *muß* man es nicht zusammenbringen? Nochmals legt sich ein Blick in die christliche Denkgeschichte nahe, nun unter positivem Aspekt.

Jahrhundertlang rangen Theologen und Konzilien darum, dem fundamentalen christlichen Glauben an den dreieinigen Gott und den menschengewordenen Sohn Gottes den rechten Ausdruck zu geben. Der heilige Hilarius († 367) setzte einem den Arianismus begünstigenden Kaiser Widerstand entgegen und ging dafür in die Verbannung. Aber „in genauer Entsprechung zu seinem Sinn für das Geheimnis, dessen treuer Zeuge er war“, empfand er auch, „wie schwierig und gefährlich jedes Unternehmen dogmatischer Formulierung ist“⁹: „Wir sind durch die gotteslästerlichen Irrtümer der Häretiker genötigt, zu tun, was eigentlich unzulässig ist: . . . das Unaussprechliche auszusagen, an Unzugängliches uns heranzuwagen . . .; wir werden gezwungen, mit unserer schwachen Sprache nach dem Unsagbaren auszugreifen . . ., und was in der Anbetung unserer Herzen zurückgehalten werden müßte, nun der Gefährdung durch das menschliche Wort auszusetzen.“¹⁰ Noch eine Stimme aus der Spätantike: Gregor von Nazianz¹¹ unterscheidet kurz und bündig: „Nicht in den Ausdrücken, sondern in der Sache liegt das Heil!“

Einen anderen Gefahrenaspekt theologischer Glaubensbemühung rückt – lange vor dem Galileiprozeß – Thomas von Aquin¹² ans Licht: Es ist sehr schädlich, im Namen des Glaubens für oder gegen eine Theorie Stellung zu nehmen, die nichts mit dem Glauben zu tun hat. Schärfer Durandus de S. Porciano¹³: „Jedermann, der von der Vernunft abgeht um menschlicher Autorität willen, fällt in tierische Torheit.“ Christliches Altertum und Mittelalter sehen schon klar die Schwierigkeiten: Gott in menschliche Worte einzugrenzen (de-finire), Glau-

ben und das für ihn Belanglose auseinanderzuhalten, sich nicht unkritisch menschlicher Autorität zu verschreiben. In der Neuzeit brachte die Ära der Restauration nach 1815, im Gegenzug zum Schwund der weltlichen Macht des Papsttums (Verlust des Kirchenstaats), das Erstarken des römischen Zentralismus. Den Gipfelpunkt der dogmatischen Zementierung des katholischen Glaubenssystems sah man in der Unfehlbarkeitsdefinition des Ersten Vatikanischen Konzils (1870).

Schon unsere wenigen, mehr angedeuteten als ausgeführten Hinweise machen deutlich, daß Glaubenssätze stets des Verstehens, der je neuen Interpretation bedürfen. Andererseits hat untrügliches Glaubensbewußtsein keinen Bestand ohne unfehlbare Sätze, in denen es sich eindeutig festlegt. Eindeutig, wennschon niemals allseitig-vollständig. Daß die Offenbarungsquelle Heilige Schrift gegenüber aller späteren Auslegungsbemühung in kirchlichen Dogmen und theologischem System ein nie einholbares Voraus und ein unerschöpfliches Mehr darstellt, also auch einen Anstoß zu je neuer Denkanstrengung – das hat Pius XII. in der (ansonsten konservativen) Enzyklika „*Humani generis*“ von 1950 betont (DS 3886). Ja auch innerhalb des neuen Testaments selber dürfen wir einen „Sinnüberschuß der Worte und Taten Jesu“ (R. Schnackenburg) finden. Alle spätere Deutung ist ein für allemal grundgelegt und übertroffen durch die vorrangige Ursprungsfülle eben des Jesus-selbst.

Fassen wir das Grundproblem „Muß Glaube dogmatisch-intolerant sein?“ noch einmal in den Blick unter der entschiedensten Fragestellung, wie sie sich bei dem Philosophen *Richard Schaeffler*¹⁴ findet. Schaeffler geht aus von einer prinzipiellen Analyse des geschichtlichen Verhältnisses von Religion und kritischem Bewußtsein: Die religiösen (wie auch die juridischen) Institutionen hatten durch Setzung idealer Normen ursprünglich selber eine kritische Funktion gegenüber der Realität (Phase 1). Sie beharrten erstarrend auf ihrer unwandelbaren Majestät und Heiligkeit. Sie wurden so Gegenstand der Kritik der Aufklärung nach dem Maßstab der menschlichen Ratio (Phase 2). Die geschichtsfremde Vordergründigkeit dieses sich selbst aufhebenden Kriteriums wurde hinterfragt durch die dialektische Vernunft Hegels, die die Geschichte zur Erscheinung und Verwirklichung der Wahrheit machte (Phase 3). Nachdem der zumindest teilweise Schein dieser Annahme aufgedeckt worden ist durch Marx, Nietzsche, Freud . . ., behauptet die Skepsis gegenüber aller universalen Programmatik das Feld (Phase 4, und das ist unsere Gegenwartssituation). Zugleich tun sich mißglückende Versuche hervor, den Rationalismus als „zweite Aufklärung“ oder eine dialektische Ganzheitskonstruktion à la Hegel neu zu installieren. Dabei seien die Geschehnisse der Wahrheitsfrage in Aufklärung, Deutschem Idealismus und nachhegelscher Skepsis, also die Phasen 2 bis 4, nur die Modifikationen und Konsequenzen des Absolutheitsanspruchs für die Wahrheit der Religion in Phase 1: „Die aufgeklärte Vernunft mit ihrem Dogmatismus, der den Skeptizismus notwendig nach

sich zog, die dialektische Methode mit dem Universalitätsanspruch ihres Systems, das den Protest der Revolutionäre hervorrief, die revolutionären Programme, die dem systemverfangenen Denken eine neue, aber wiederum dogmatische Bestimmung der wahrhaft freien Vernunft entgegensetzten: sie alle haben jenen Anspruch übernommen, den die Religion ‚kraft ihrer Heiligkeit‘ [Kant] erheben zu können meinte.“

Hat also die absolute Wahrheitsbehauptung des Glaubens zu seiner Konsequenz unkritischen, intoleranten Dogmatismus oder, über die skizzierten Entwicklungsphasen des modernen kritischen Bewußtseins, skeptische Destruktion? Das eben verneint und widerlegt Schaeffler. Diese Konsequenz bestehe nur, wenn religiöser Glaube sich als sich selbst begründende und insofern absolute Wahrheitsmacht des *Menschen*, also als Ideologie verstehe, und das hieße: mißverstehe.

Das ist eben die Gretchenfrage des christlichen Bewußtseins heute: Wie macht es der Glaube, nicht auszuarten und umzuschlagen in eine Ideologie? Nicht der Glaube selbst, an und durch sich, kann ideologisch werden, sondern nur das Selbstmißverständnis des Glaubenden, die theologische (oder auch die unreflektiert praktisch gelebte) Fehlinterpretation des Glaubens. Ist der *Glaube* selbst eine (und gar *die*) anti-ideologische Instanz, so kann doch Theologie zur Ideologie des Glaubens werden. Glaube wird zur theologischen Ideologie, „wenn er sich von der lebendigen Glaubenswirksamkeit entfernt oder seine eigenen Aussagen so fixiert, daß er von ihnen her und nicht mehr vom Grund des Glaubens her denkt. Das geschieht zum Beispiel, wenn geschichtlich gewordene und geschichtlich gebundene Glaubensformeln so absolut gesetzt werden, daß sie ohne Rücksicht auf den veränderten Verstehenshorizont äußerlich festgehalten und nun falsch verstanden werden.“¹⁵

Wie läßt sich das vermeiden? Wir haben die Antwort vorbereitet: dadurch, daß sich der Glaubende, erst recht, wenn er Theologie treibt, dem Gericht des Gottes ständig unterstellt, dessen Gottsein für uns Unbegreiflichkeit bedeuten muß. Daß es vielfache ideologische Momente, z. B. manipulierender Wahrheitsverwaltung, im Gesamtphänomen Christentum gab und gibt, haben unsere geschichtlichen Durchblicke gezeigt. Dennoch liegt, diesen Verfallsmöglichkeiten „unendlich“ voraus, eine Grundpotenz der Ideologie-Überwindung im Glauben, der sich wie Jesus und mit Jesus an Gott – und an Gott allein – hält. Entscheidend wichtig ist, daß dem christlichen Glauben das Prinzip der Selbstkritik (wenn man will: permanenter Selbstkritik) zuinnerst innewohnt – es muß sich nur auch äußern! Es trägt den einfachen und furchtbaren Namen: *Gott*.

Glaube als stets und notwendigerweise mangelhafter Ausdruck menschlichen Daseins in „umbris et imaginibus“ (Newman), „durch Spiegel in Rätsel“ (1 Kor 13, 12), wird ein Ende haben; er geht in Schau über. Als Anspruch Gottes an den Menschen, der das Geheimnis Gott niemals begreifen kann, bleibt er ewig. Nur

eine andere Formel dafür ist: daß der Glaube eschatologischen Charakter hat: er besitzt *noch nicht* das vollendete Heil, aber das Unterpfand desselben ist ihm *doch schon* gegeben. So vollzieht der Glaube Identität in Differenz. Im Dogmatismus wird die Differenz von der Identität verschlungen; das Zeitliche wird verewigt, das Menschliche rein vergöttlicht. Ein Allerweltskeptizismus löst die Identität in Differenz auf; das Göttliche wird bloß menschlich.

Gott stellt an den Glaubenden einen absoluten Anspruch; der glaubende *Mensch* gibt seinem Bekenntnis einen stets nur relativen Ausdruck. Beides ist zu unterscheiden; trennen läßt es sich nicht. Die Aufrechterhaltung oder Neugewinnung dieser Differenz zwischen Gott und Mensch, nämlich göttlichem Glaubensanspruch und menschlichem Glaubensausdruck, bewahrt den Glauben davor, in Ideologie (und damit in Dogmatismus, Intoleranz, Getto mentalität oder aber reduktionistisch in Skepsis, Rationalismus . . .) zu degenerieren. „Wir tragen den Schatz des Glaubens in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4, 7).

Institutionalismus oder Veräußerlichung als Selbstsicherung

Zwischen dem Christentum (besonders in seiner römisch-katholischen und ostkirchlichen Ausprägung) und dem Marxismus (zumal dem sowjetrussischen und chinesischen) werden, auch in mehr oder weniger wissenschaftlichen Publikationen, immer wieder Parallelen gezogen, die für den christlichen Vergleichspartner nicht durchaus erfreulich ausfallen. Ein Schema der „Legitimationssysteme“ von *Hans Werhahn*¹⁶ bezieht die in *Christentum* (als angeblich heteronomer Sakralreligion) und *Marxismus* (als immanent-weltlichem Religions-system) einander entsprechenden Phänomene auf ein drittes, mittleres „*soziologisches Metasystem*“, dessen Interpretation sie jeweils seien. „Gott“ im Christentum, „künftig vollendete Menschlichkeit“ im Marxismus interpretieren als ihr Meta sociologicum die Leerstelle X (bezeichnet als: Sinn, Ziel, Ideal, höchstes Gut, ultimate meaning). „Gottesreich“ hier, „kommunistische Gesellschaft“ dort stehen für den „Endzustand (mit X identisch oder Ort von X)“. „Kirche“ bzw. „Partei“ fungieren als „X“ (= derzeitige Stellvertretung von X, hat Neigung zur Identifizierung mit X)“! Teufel und Atheismus bzw. Unparteilichkeit, Kapitalismus und Imperialismus bilden das christliche bzw. marxistische „Anti-X (= Gegner)“. Entsprechende Parallelen bestimmen Festlegung und Durchsetzung der Systeme. Die grundlegende Information (= soziologisches Metasystem) gibt sich als „Offenbarung“ bzw. „wissenschaftliche Weltanschauung“. Die Gründer und Künder sind Christus, Propheten, Apostel hier – Marx, Lenin usw. dort. Die autoritativen Schriften: Bibel, Kirchenlehre – marxistische Klassiker und deren Auslegungstradition, Mao-Bibel. Beichte hier – Selbstkritik dort (als jeweilige Richtungskorrektur). Orden und Proselyten-

macherei – Kaderbildung und Infiltration (soziologisch: Elitenbildung und Machtentfaltung). Ähnlich entsprechen der christlichen Liturgie Mai- und Oktoberfeiern, den Symbolen Kreuz, Fisch usw. Hammer und Sichel, Stern etc.; schließlich Programme (Credo – Manifest), Personenkult, Uniformen.

Natürlich muß Christliches deshalb, weil sich auch im Sowjetkommunismus Analoges vorfindet, nicht schlecht sein; umgekehrt wird ebenso wenig bolschewistische Propaganda oder Disziplin durch ihre Parallele im Katholizismus als recht und gut erwiesen. Diese Argumentationsfigur ist zunächst rein formal: der Kommunist kann sie umkehren. Im einen wie im anderen Fall kann es sich um berechnete Äußerung menschlicher Natur in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Entfaltung und Darstellung handeln; oder auch um verwerfliche Wucherung oder Verkehrung derselben. Auf eines allerdings drängt der Reflex im kommunistischen System den traditionell religiösen Vergleichspartner augenfällig: auf kritische, *selbstkritische Prüfung* von Christentum und katholischen Glaubens- und Lebensformen. Ambivalente Phänomene mit eventueller Alarmwirkung (hoffentlich)!

1965 bis 1967 pflegten Christen und Marxisten den Dialog im Rahmen der „Paulus-Gesellschaft“. Damals argwöhnten am Gespräch beteiligte Naturwissenschaftler eine gewisse Frontstellung der totalitär engagierten Marxisten und Christen zusammen gegen die „tolerante Skepsis“ der westlichen Welt, die von den positivistisch infizierten Empirikern überwiegend geteilt wird. Hat nicht Vítězslav Gardavský¹⁷ 1967 in Marienbad gesagt: „Es ist kein Zweifel, daß es leichter ist, einen Dialog zwischen Marxisten und Christen zu führen, als Verständigungsversuche mit den bürgerlichen politischen Strömungen rationalistischer Provenienz zu unternehmen“? Daß das Gespenst der angedeuteten Bundesgenossenschaft nicht schlechthin aus der Luft gegriffen ist, mag auch belegt werden durch das von Georges Marchais auf einer Pariser Großkundgebung der KPF Anfang Juni 1976 den Katholiken gemachte Angebot gemeinsamer Bewältigung der moralischen und kulturellen Krisen der gegenwärtigen kranken Gesellschaft, z. B. durch den ausdrücklich erwähnten gemeinsamen Kampf gegen die Pornographie. „Wir können zusammenarbeiten ... zur Bewahrung der moralischen Gesundheit der Nation.“ Falls Kooperationsbereitschaft dieser Art in Köpfen oder Herzen höherer und höchster Prälaten spuken sollte: Das haben wir so unter Hitler schon gehabt (weiland mit antikommunistischer Spitze). Die saubere Leinwand der großen Ordnung verdeckt das kleine bißchen Unfreiheit und Terror dahinter. Leintücher und Leichentücher sind gleicherweise die eine Spur weißer; wenigstens zunächst, kurzfristig.

Der Problemkomplex der im Grund für den (katholischen) Christen entsetzlichen Parallelen, die sich auch nochmals auf den Exzeß Dogmatismus hin auswerten ließen, sei hier abschließend unter dem Stichwort *Institutionalismus* aufgenommen. Traditionen und Institutionen, die unentbehrliche Strukturen

menschlichen Zusammenlebens darstellen, entwickeln durch Ideologisierung des Status quo Traditionalismus und Institutionalismus. Gründe dafür: das Schwergewicht des Bestehenden, eine Art organisatorischer Selbsterhaltungs- und Selbstvermehrungstrieb (vgl. das Parkinsonsche Gesetz bürokratischer Wucherung), Legitimationsbedürfnisse der Gesellschaft, Interessen von Amtsträgern etwa an eigenen Machtpositionen („um der guten Sache willen“). Vielleicht neigen wir Menschen dazu, uns einen möglichst autarken, alle nur möglichen Bedarfslücken von vorneherein stopfenden Lebensumkreis auszubauen und abzuschirmen. Das liefe hinaus auf den Versuch der Selbstsicherung, die ihre Garantie zu finden wähnt in ihrer voll ausstaffierten, durchorganisierten und mit Zähnen und Klauen verteidigten Eigenwelt.

Selbstsicherung durch Veräußerlichung: das wäre die Mechanik eines katholizistischen Institutionalismus, wie wir ihn im Zerrbild sowjetkommunistischer Parallelphänomene anvisierten. Ein heilloses, verhängnisvolles „déplacement de religiosité“¹⁸ hat dabei statt: Das Mittel wird zum Zweck. Im vorliegenden Fall: die religiöse Institution. Wenn das kirchliche System um seiner selbst willen da ist und nicht einzig und allein den Menschen dient, für die es eingerichtet wurde, so ist die Kirche als Institution ideologisch infiziert. Als Grunddefekt dieses Fehlverhaltens hat Luther¹⁹ die Selbstbezogenheit des Menschen entlarvt: „curvus es totus in te“. Es sei erlaubt, im selben Atemzug Feuerbach²⁰ zu zitieren, nach dem „keine Religion haben heißt: *nur an sich selbst* denken; Religion haben heißt: *an Andere* denken“.

Der andere, an den zu denken vor dem falschen, ideologischen An-sich-selber-Denken bewahrt, ist Jesus Christus – für den einzelnen Christen wie für die Kirche als ganze. Und zwar *Jesus der Gekreuzigte*. Er ist das fundamentale Kriterium der unverfälscht und unverbildet wahren Kirche. Und ist er Grund und Mitte des christlichen Glaubens, so bleibt die Gemeinschaft der Glaubenden dagegen gefeit, in sich selber Endzweck und Vollendung ihres Wollens und Tuns zu suchen. Deshalb ist „für jede Kirche . . . nichts gefährlicher, als Jesus von Nazaret konfrontiert zu werden, der am Kreuz starb“; und so „hat die Botschaft vom gekreuzigten Christus jedenfalls dies für sich, daß die sich zur Ideologiebildung nur eignet unter Preisgabe des realen Kreuzes“²¹. Der Gott in Windeln, der Betlehem-Stall am Anfang und das Golgota-Kreuz am Ende: das ist das unterscheidend und entscheidend Anti-Ideologische, die christliche Kritik allen ideologischen Verhaltens der Kirche. Das Bestehen auf institutionalisierten Machtpositionen ist dadurch von Grund auf denunziert; es ist überholt und abgetan durch die Ohnmacht des Kreuzes Jesu (vgl. 2 Kor 12,9).

Werfen wir noch einmal einen Blick auf die Argumentationsstruktur dessen, was wir zu sagen versuchten über den Glauben als Anlaß und Gegenkraft ideologischer (Pseudo-)Kirchlichkeit. Durch Jesus den Gekreuzigten, so wurde gesagt, ist alle Ideologie der Beati possidentes, des verhärteten Machtbesitzes,

der veräußerlichten Selbstsicherung, kurzum, des Institutionalismus aufgehoben. Andererseits hat die Kirche ihre Traditionen und Institutionen im wesentlichen auf denselben Jesus von Nazaret zurückgeführt, auf seinen kirchenstiftenden Willen, auf die von ihm übertragene Vollmacht des Bindens und Lösen (Mt 16, 19; 18, 18). Und es wird wohl auch so sein, daß mit dem Ur-Faktum der Menschwerdung Gottes in Jesus, mit dem Ur-Datum des in diesem einen Menschen allen Menschen angebotenen Heils vielerlei an weiterer Faktizität, an positiven Daten, an Strukturen, Ämtern usw. angebahnt und auch festgelegt wurde. Das Christentum geht nicht auf in Ideen, moralischer oder welcher Art immer. Es ist vielmehr eingelassen in Notwendigkeit und Zufall einer bestimmten Geschichtsstunde und der auf sie folgenden Zeiten. Eben deshalb geht es aber auch nicht unter in Ideologie, sondern vermag Widerstand zu leisten und Gehalt zu bieten gegen ideologische Verkehrung, der eine rein ideelle Größe halt- und widerstandslos ausgeliefert wäre. Das bleibend grundlegende Jesus-Ereignis ist die Instanz der Korrektur für alles spätere Christsein.

Jesus verlangt von seiner Kirche, daß sie eine eschatologische Existenz führe, daß sie ein offenes System bleibe, daß sie sich selber permanenter Kritik aus Kraft und Wesen ihres eigenen Lebensprinzips unterziehe, daß sie zur Umkehr je-jetzt bereit sei (und er erwartet nicht, daß sie rundum eine „societas perfecta“ bildet); denn Kirche gehört mit ihren Institutionen und Sakramenten zur Gestalt dieser Welt, die vergeht: die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums „Lumen gentium“ (Nr. 48) weiß dies.

ANMERKUNGEN

¹ Contra Gaud. Donat. I 25, 28: CSEL 53, 226 f. Vgl. Retract. II, 31: CSEL 36, 137.

² LThK, Bd. 5 (1960) 699.

³ Via vitae (Kassel 1968) 87 f.

⁴ E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral* (Tournai 1969).

⁵ E. Buonaviti, *Pellegrino di Roma* (Rom 1945) 50 f.; nach F. Heer, *Europa, Mutter der Revolution* (Stuttgart 1964) 722.

⁶ Der Triumph der Unbefleckten Empfängnis (1973) 44.

⁷ L'irreligion de l'avenir (Paris 1887, 1912) 111.

⁸ Dogma und Zwangsidee (1927, Stuttgart 1973) 44.

⁹ Y. Congar, *Tradition und Kirche* (Aschaffenburg 1964) 65.

¹⁰ Hilarius, *De Trinitate* 2, 2: PL 10, 51.

¹¹ Oratio 43, 68: PG 36, 588.

¹² Opusc. theol. I, ed. Marietti 1954, n. 771.

¹³ In 4 Sent., Prol. 3, 12.

¹⁴ Religion und kritisches Bewußtsein (München 1973) 38–93, Zitat 87.

¹⁵ R. Schnackenburg, in: Rückfrage nach Jesus, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1974) 202 f. Beispiel (ebd. 203): Der Satz „Extra ecclesiam nulla salus“, der „im Kontext einer bestimmten Zeit und Aussageabsicht seinen guten Sinn hatte, heute aber in enger Interpretation einfach falsch ist. Wollten wir aufgrund dieses Satzes viele heutige Menschen, vielleicht sogar evangelische Mitchristen, des Heils für verlustig erklären, dann wäre das Idologie.“ Vgl. hierzu: W. Kern, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* (Freiburg 1979).

¹⁶ Das Vorschreiten der Säkularisation (Bonn 1959) 152 f.

¹⁷ In: *Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft*, hrsg. v. E. Kellner (Wien 1969) 251.

¹⁸ G. Vahanian, in: *Herméneutique de la sécularisation*, hrsg. v. E. Castelli (Paris 1976) 118.

¹⁹ WA 36, 318.

²⁰ WW ed. Bolin-Jodl VII 303 (1845).

²¹ J. Blank, *Verändert Interpretation den Glauben?* (Freiburg 1972) 94 bzw. 79.