

Beiträge

Johann Baptist Metz

Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit

I. DAS PROBLEM EINER «POLITISCHEN THEOLOGIE»

«Politische Theologie» – der Begriff ist mehrdeutig und darum nicht unmißverständlich. Er ist zudem historisch belastet. Da ich mir im Rahmen unserer kurzen Überlegungen eine geschichtliche Klärung des Begriffes versagen muß, kann ich nur bitten, die Rede von der politischen Theologie so zu verstehen, wie ich sie im folgenden gebrauche und im Gebrauch zu erläutern suche. Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie. Ich verstehe sie gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren.

1. Die kritische Funktion innerhalb der Theologie

Um die Funktion der politischen Theologie als *kritisches Korrektiv* innerhalb der gegenwärtigen Theologie zu erläutern, beginne ich mit einer kurzen *historischen Reflexion*.

a) Historischer Ausgangspunkt

Schon im Bewußtsein der frühen Aufklärung in Frankreich zerbricht die selbstverständliche Einheit und Zuordnung von Religion und Gesellschaft, von religiöser und gesellschaftlicher Existenz. Die christliche Religion erscheint im Verhältnis zu ihrer gesellschaftlichen Mitwelt erstmals als partikular. Der Universalitätsanspruch erweist

sich dadurch als geschichtlich bedingt. An diese Problemsituation knüpft die Religionskritik der Aufklärung und später die des Marxismus unmittelbar an; diese Kritik nimmt von Anfang an jene Gestalt an, die sie bis heute trägt: sie ist Religionskritik als Ideologiekritik, d. h. sie sucht Religion zu entlarven als Funktion, als ideologischen Überbau über bestimmte gesellschaftliche Praxen und Machtverhältnisse. Sie sucht unter dem Stichwort des falschen Bewußtseins das religiöse Subjekt zu dechiffrieren als die ihrer selbst nicht oder noch nicht bewußte Gesellschaft. Eine Theologie, die dieser Kritik zu antworten sucht, muß notwendig die gesellschaftlich-politischen Implikationen ihrer Vorstellungen und Begriffe mitentfalten. An einer solchen Gestalt der theologischen Verantwortung scheitert aber – so muß ich hier in kühner Verkürzung sagen – die klassische metaphysische Theologie. Denn ihre Begriffe und Kategorien unterstellen die grundsätzliche Problemlosigkeit des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, von Glaube und gesellschaftlicher Praxis. Solange diese Voraussetzung besteht, kann eine rein metaphysische Interpretation der Religion durchaus auch gesellschaftlich relevant sein; und sie war es z. B. in den hohen Gestalten mittelalterlicher Theologie. Wo indes diese Einheit zerbricht, gerät diese metaphysische Theologie als theoretischer Anwalt des anhängenden Prozesses zwischen christlicher Heilsbotschaft und gesellschaftlich-politischer Wirklichkeit in die radikale Krisis.

b) Der Trend zum Privaten in der neueren Theologie

Die in der neueren Zeit vorherrschende Theologie, also die Theologie in ihrer transzendentalen, existentialen und personalistischen Orientierung, hat diese durch die Aufklärung geschaffene Problemsituation durchaus wahrgenommen. Ja, sie ist in einem gewissen Sinne als Reaktion auf diese Situation entstanden. Doch diese Reaktion bestand bei ihr zumeist darin, daß sie die in Frage stehende gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft heimlich oder offen als uneigentlich, als sekundär behandelte, kurzum, daß sie diese Botschaft in ihrem Kern privatisierte und die Praxis des Glaubens auf die weltlose Entscheidung des einzelnen reduzierte. Diese Theologie sucht das Problem, das durch die Aufklärung entstanden ist, dadurch zu lösen, daß sie es eliminiert. Sie sucht die Aufklärung zu überwinden, ohne durch sie wirklich hindurchgegangen zu sein. Für das von

dieser Theologie geprägte religiöse Bewußtsein hat nämlich die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit nur ein verschwindendes Dasein. Die in dieser Theologie vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft sind vorzüglich Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen. Die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, wird zwar emphatisch herausgestellt, sie kommt jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis. Die Kategorie der Begegnung dominiert. Als eigentliche religiöse Aussageform gilt die zwischenpersonale Anrede, als eigentliche religiöse Erfahrungsdimension gilt die Spitze der freien Subjektivität des einzelnen oder die unverfügbare, sprachlose Mitte der Ich-Du-Beziehung. Den heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie scheint eines gemeinsam zu sein: der Trend zum Privaten.

c) Entmythologisierung und Entprivatisierung

Ich will die damit bezeichnete Privatisierungstendenz noch kurz erläutern durch einen Blick auf die Aussageform der christlichen Heilsbotschaft und deren Interpretation im Horizont dieser modernen Theologie. Es ist bekannt, daß die Evangelien keine Biographie Jesu im geläufigen Sinne bieten wollen. Die Nachrichten über Jesus gehören nicht in die Gattung der biographischen Privataussagen, sondern in die Gattung der öffentlichen Proklamation. Die exegetischen Arbeiten der sogenannten «Formgeschichte» haben die Evangelien selbst als vielschichtigen Verkündigungstext erwiesen. Ich sehe nun ein gewisses Verhängnis darin, daß diese Einsichten und Entdeckungen der Formgeschichte sofort mit den Kategorien des theologischen Existentialismus und Personalismus ausgelegt wurden. Dadurch wurde nämlich das Verständnis der Verkündigung von vornherein privatisiert und gewissermaßen existentiell intimisiert. Das Wort der Verkündigung wurde verstanden als reines Anredewort, als Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes, nicht aber als Wort einer gesellschaftsbezogenen Verheißung. Die Hermeneutik der existentialen Interpretation des Neuen Testaments bewegt sich im Zirkel des privaten Ich-Du-Verhältnisses. Hier scheint deshalb eine kritische Entprivatisierung des Verständnisses der Grundlagen unserer Theologie vonnöten.

[Diese Entprivatisierung ist die primäre theologiekritische Aufgabe der politischen Theologie.] Diese Entprivatisierung scheint mir in einem gewissen Sinne ebenso wichtig zu sein wie das Programm der Entmythologisierung. Zumindest muß diese Entprivatisierung einer legitimen Entmythologisierung an die Seite treten, da letztere immer in der Gefahr steht, Gott und das Heil auf ein privates Existenzkorrelat zu reduzieren und die eschatologische Botschaft selbst zur symbolischen Paraphrase der metaphysischen Fraglichkeit des Menschen und seiner privaten Entscheidungssituation zu nivellieren. Dadurch wird aber den Verheißungen jeder Charakter des Konflikts und Widerspruchs zur gegenwärtigen Wirklichkeit genommen und ihnen damit jede gesellschaftskritische Kraft geraubt. Die existentielle Interpretation des Neuen Testaments hat eine ausgesprochene Tendenz zur Privatisierung. Sie betreibt Entmythologisierung um den Preis des Mythos der weltlosen Existenz und privaten Subjektivität.

Natürlich gibt es in der Botschaft des Neuen Testaments eine legitime Individualisierung, eine Individualisierung des einzelnen vor Gott, die als Grundpointe der neutestamentlichen Botschaft – vor allem in ihrer paulinischen Tradition – betrachtet werden kann. Dies soll durch die geforderte Entprivatisierung auch nicht in Frage gestellt werden. Im Gegenteil! Denn die Theologie gerät ja gerade durch die genannte Privatisierungstendenz in die Gefahr, den von ihr angerufenen einzelnen in seiner Existenz zu verfehlen. Diese Existenz ist nämlich heute in höchstem Maße in die gesellschaftlichen Mobilitäten verflochten, und jede existentielle und personale Theologie, die die Existenz selbst nicht als ein politisches Problem im weitesten Sinne des Wortes begreift, bleibt gegenüber der existentiellen Situation des einzelnen heute abstrakt. Weiterhin steht die Theologie durch eine solche privatisierende Tendenz in der Gefahr, den Glauben gerade unkritisch und unkontrolliert modernen gesellschaftlich-politischen Ideologien auszuliefern. Und schließlich nimmt eine kirchliche Religion, die sich im Horizont solcher privatisierender Theologie versteht, immer mehr die Züge einer «unverbindlichen Maßgeblichkeit» an, «die insofern maßgeblich ist, als niemand sie anstößt und viele sich immer noch beeindruckt lassen, die aber folgenlos dasteht, indem keine Impulse von ihr ausgehen außer in der Richtung der eigenen Reproduktion».¹

2. Die positive Aufgabe

Hier zeigt sich nun die *positive Aufgabe* der politischen Theologie: sie sucht das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen – nicht vorkritisch, mit der Absicht auf eine neue Identifizierung beider Wirklichkeiten, sondern nachkritisch, im Sinne einer «zweiten Reflexion». Die Theologie wird als politische Theologie zu dieser «Reflexion zweiter Ordnung» gezwungen, wenn sie die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation formulieren will. Ich entfalte deshalb kurz die Eigenart dieser Situation und ihrer Verstehensbedingungen wie die Eigenart der biblischen Botschaft, durch welche diese politische Reflexion der Theologie bestimmt wird.

a) Die Ausgangssituation

Die *Ausgangssituation* der theologischen Reflexion heute sei erläutert durch eine Fragestellung, die wiederum schon durch die Aufklärung formuliert wurde und die zumindest seit Marx unausweichlich geworden ist. In verkürzter Form läßt sich diese Fragestellung so skizzieren: Aufgeklärt ist nach Kant, wer die Freiheit hat, von seiner Vernunft in allen Stücken einen öffentlichen Gebrauch zu machen. Die Realisierung solcher Aufklärung ist darum nie ein rein theoretisches Problem, sie ist wesentlich ein politisches Problem, ein Problem der gesellschaftlichen Praxis, d. h. sie ist an gesellschaftlich-politische Voraussetzungen gebunden, unter denen Aufklärung allein möglich ist. Aufgeklärt ist nur, wer *zugleich* um die Herstellung jener gesellschaftlich-politischen Voraussetzungen kämpft, von denen es abhängt, ob ein öffentlicher Gebrauch der Vernunft möglich ist.² Wo deshalb Vernunft auf politische Freiheit gestellt ist, wo daher theoretisch transzendente Vernunft *innerhalb* der praktischen Vernunft erscheint und nicht umgekehrt, ist eine Entprivatisierung dieser Vernunft unumgänglich. Und jede noch so überanstrengte «reine Theorie» erweist sich als Rückfall in ein vorkritisches Bewußtsein. Der kritische Anspruch des Subjektes kann nun nämlich nicht mehr «rein theoretisch» durchgehalten werden. Ein neues Verhältnis von Theorie und Praxis, von Wissen und Moral, von Reflexion und Revolution ist wirksam, das auch das theologische Bewußtsein bestimmen muß, wenn dieses nicht auf eine frühere

vorkritische Stufe des Bewußtseins zurückfallen soll. Die praktische und – im weitesten Sinne des Wortes – politische Vernunft muß künftig an allen kritischen Reflexionen der Theologie beteiligt sein. Auf sie hin konkretisiert sich zunehmend das klassische Problem des Verhältnisses von fides und ratio, auf sie hin zieht sich immer mehr das Problem der Glaubensverantwortung zusammen. Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis. Damit ist die Aufgabe der politischen Reflexion in der Theologie kurz gekennzeichnet, wie sie aus der gegenwärtigen Situation sichtbar wird. Sie hat nach allem Gesagten nichts zu tun mit einer reaktionären Neopolitisierung des Glaubens; sie hat aber alles zu tun mit der Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens.

b) Die biblische Tradition

Aber auch die *biblische Tradition* selbst zwingt zu einer solchen «zweiten Reflexion» auf das Verhältnis von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis. Warum? Das Heil, auf das sich der christliche Glaube in Hoffnung bezieht, ist kein privates Heil. Die Proklamation dieses Heiles trieb Jesus in einen tödlichen Konflikt mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit. Sein Kreuz steht nicht im Privatissimum des individuell-persönlichen Bereichs, es steht auch nicht im Sanctissimum eines rein religiösen Bereichs, es steht jenseits der Schwelle des behüteten Privaten oder des abgeschirmten rein Religiösen: es steht «draußen», wie die Theologie des Hebräerbriefes formuliert. Der Vorhang des Tempels ist endgültig zerrissen. Das Ärgernis und die Verheißung dieses Heils sind öffentlich. Diese Öffentlichkeit kann nicht zurückgenommen, aufgelöst oder beschwichtigt werden. Sie begleitet den geschichtlichen Weg der Heilsbotschaft. Und im Dienste dieser Botschaft ist der christlichen Religion eine kritische und befreiende Gestalt öffentlicher Verantwortung aufgetragen. «Alle Autoren des Neuen Testaments sind der Überzeugung, daß Christus nicht eine Privatperson und die Kirche nicht ein Verein ist. So haben sie auch von der Begegnung Jesu Christi und seiner Zeugen mit der politisch-staatlichen Welt und ihren Instanzen berichtet. Keiner hat diese Begegnung so grundsätzlich verstanden wie der Evange-

list Johannes. Er sieht schon im allgemeinen die Geschichte Jesu als einen Prozeß, den die von den Juden repräsentierte Welt gegen Jesus führt bzw. zu führen meint. Dieser Prozeß kommt aber zum öffentlichen richterlichen Austrag vor Pontius Pilatus, dem Vertreter des römischen Staates und Inhaber der politischen Gewalt.»³ Auf diese Szene zieht sich die Komposition der Leidensgeschichte bei Johannes zusammen, wenn man sie eben nicht mit bultmannschen Augen liest. Die Szene, da Jesus vor Pilatus steht, trägt typische Züge.

c) Von der eschatologischen zur politisch-kritischen Theologie

Die Rede von der politischen Theologie sucht in der gegenwärtigen Theologie das Bewußtsein zu reklamieren vom anhängenden Prozeß zwischen der eschatologischen Botschaft Jesu und der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit. Sie betont, daß das von Jesus verkündete Heil zwar nicht in einem naturhaft-kosmologischen Sinn, wohl aber in einem gesellschaftlich-politischen Sinne bleibend weltbezogen ist: als kritisch-befreiendes Element dieser gesellschaftlichen Welt und ihres geschichtlichen Prozesses. Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition – Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren. Sie zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein. Gewiß, diese Verheißungen sind mit keinem gesellschaftlichen Zustand einfach identifizierbar, wie immer wir ihn von uns aus bestimmen und beschreiben mögen. Die Geschichte des Christentums kennt solche direkte Identifikationen und direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen zur Genüge. In ihnen wird jedoch jener «eschatologische Vorbehalt» preisgegeben, durch den jeder geschichtlich erreichte Status der Gesellschaft in seiner Vorläufigkeit erscheint. Wohlgemerkt, in seiner Vorläufigkeit, nicht in seiner Beliebigkeit! Denn dieser «eschatologische Vorbehalt» bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. Die Verheißungen, auf die er sich bezieht, sind nicht ein leerer Horizont religiöser Erwartung, sie sind nicht bloß eine regulative Idee, sondern ein kritisch befreiender Imperativ für unsere Gegenwart; sie wollen unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam gemacht und «bewahrheitet» werden, denn ihre Wahrheit muß «getan» werden.⁴ Die neutestamentliche Gemeinde weiß sich von Anfang an auf-

gerufen, die kommende Verheißung schon unter den Bedingungen des Jetzt zu leben und so Welt zu überwinden. Die Orientierung an den Verheißungen des Friedens und der Gerechtigkeit verändert je neu unser gegenwärtiges geschichtliches Dasein. Sie bringt und zwingt uns immer wieder in eine neue kritisch-befreiende Position gegenüber den bestehenden und uns umgebenden gesellschaftlichen Verhältnissen. So etwa sind die Parabeln Jesu Parabeln des Reiches Gottes und *gleichzeitig* Parabeln, die uns in ein neues kritisches Verhältnis zu unserer Mitwelt setzen. *Jede eschatologische Theologie muß daher zu einer politischen Theologie als einer (gesellschafts-)kritischen Theologie werden.*

d) Keine neue Disziplin

Mit dieser Rede von der politischen Theologie soll nicht etwa eine neue theologische Disziplin gefordert werden mit einer regionalen theologischen Aufgabenstellung. Die politisch-kritische Theologie will vielmehr in erster Linie einen Grundzug *im theologischen Bewußtsein überhaupt* aufdecken: Sie schließt sich deshalb auch nicht von der Aufgabe aus, den Glaubensinhalt und den Glaubensvollzug in sich selbst zu beschreiben und das Problem der gläubigen Existenz in unserer Welt zu erörtern. Sie versteht sich als die geschichtliche Konkretisierung dieser Aufgabe der Theologie überhaupt. Die Existenz selbst ist ja heute, wie schon mehrfach betont, ein gesellschaftliches und – im weitesten Sinne – politisches Thema. Darum bedeutet auch die These von der Entprivatisierung nicht etwa eine Entpersonalisierung oder gar vulgäre Kollektivierung; sie möchte vielmehr der Aufgabe dienen, die Situation des Glaubenden heute konkret und differenziert in den Blick zu bekommen. Und sie will schließlich ihre Reflexion und ihre theologischen Kategorien ganz in den Dienst der Findung einer Sprache stellen, die befreiend und erlösend ist, daß «sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden, die Sprache einer neuen Gerechtigkeit in Wahrheit, die Sprache, die den Frieden Gottes mit den Menschen und das Nahen seines Reiches verkündigt».⁵

II. KIRCHE ALS INSTITUTION GESELLSCHAFTSKRITISCHER FREIHEIT

Hier beginnt nun die zweite Überlegung. Im Horizont dieser Theologie erscheint die Kirche nicht «neben» oder «über» der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sondern *in ihr* als *gesellschaftskritische Insti-*

tion. Die Kirche hat als Institution in dieser gesellschaftlichen Welt und für sie eine *kritisch-befreiende Aufgabe*. Lassen Sie mich die Implikationen dieser Aussage im einzelnen entfalten.

1. Institutionalisierte Kritik

Durch seine Orientierung an den eschatologischen Verheißungen gewinnt der Glaube immer neu eine kritische Haltung gegenüber seiner gesellschaftlichen Mitwelt. Kann aber nun der einzelne Gläubige heute der verbindliche und wirksame Träger solcher kritischer Freiheit gegenüber der Gesellschaft sein? Wirft nicht gerade diese *kritische Aufgabe* des Glaubens in neuer Weise die Frage nach seiner Institutionalisierung auf? Ideen können sich zwar halten und auch ausbreiten, solange sie den Bedürfnissen einer Zeit, einer Kultur- und Gesellschaftsordnung entgegenkommen, nicht aber, wo sie kritisch widersprechen und dabei nur auf die Subjektivität des einzelnen gestellt sind.⁶ Hier taucht also Institution und Institutionalisierung nicht als Repression, sondern als *Ermöglichung* eines kritischen Bewußtseins auf. Muß der Glaube nicht institutionalisiert sein, um Träger einer kritischen Freiheit gegenüber der heutigen Gesellschaft sein zu können? Wenn ja, zeichnet sich dann in dieser Frage nicht ein neues Verständnis der kirchlichen Institution ab? Wird hier Kirche nicht gefordert als *Institution der kritischen Freiheit des Glaubens*?

2. Zwei Bedenken

Wenn die Kirche versuchsweise so bestimmt wird, dann treten freilich sofort zwei Bedenken auf.

a) Es entsteht einmal die *grundsätzliche Frage*, ob eine Institution überhaupt Träger von Kritik sein kann. Meint die Rede von einer institutionalisierten Kritik im Grunde genommen nicht doch die Quadratur des Kreises? Eignet nicht jeder Institution etwas Antikritisches? Und ist deshalb die hier geforderte «Institution zweiter Ordnung», die nicht nur Gegenstand, sondern Träger kritischer Freiheit sein soll, die also Ermöglichung und Sicherung dieser Kritik sein soll, nicht ein utopischer Grenzbegriff? Diesen Bedenken kann ich hier nur in aller Kürze mit einer Gegenfrage begegnen. Ist es nicht gerade das Spezifikum der religiösen Institution der Kirche, daß sie Träger solcher kritischer Freiheit ist bzw. sein soll? Die Kirche als Institution lebt ja selbst unter dem «eschatologischen Vorbehalt». Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sie dient nicht ihrer Selbst-

behauptung, 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. Und sie muß diese eschatologische Vorläufigkeit institutionell dadurch realisieren, daß sie sich als Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen etabliert.

b) Doch selbst wenn sich auf diese Weise das genannte grundsätzliche Bedenken ausräumen ließe, taucht eine zusätzliche kritische Frage gegenüber der Kirche auf: die Frage nach der *geschichtlichen und sozialen Basis* dieser ihrer kritischen Aufgabe. Wann war die Kirche wirklich Institution kritischer Freiheit? Wann war sie wirklich kritisch-revolutionär? Wann war sie nicht bloß konterrevolutionär, ressentimentgeladen und nörglerisch im Verhältnis zur gesellschaftlichen Welt? Hat sie ihr kritisches Wort nicht oft versäumt oder viel zu spät gesprochen? War sie nicht immer wieder in Gefahr, als ideologischer Überbau über bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse und Machtkonstellationen angesehen zu werden, und konnte sie von sich aus diesen Anschein wirklich immer erfolgreich zerstreuen? Haben sich schließlich nicht gerade in den letzten Jahrhunderten religiöse Institution und kritische Reflexion völlig auseinandergelebt, so daß wir heute eine institutionsfremde theologische Reflexion und eine reflexionsfeindliche Institution haben? Wo also ist die geschichtliche und soziale Basis für den Anspruch, der in der Definition der Kirche als einer kritischen Institution gegenüber der Gesellschaft liegt? Diese Schwierigkeit besteht. Es gibt wohl auch keine große gesellschaftskritische Idee in unserer Geschichte – sei es Revolution, Aufklärung, Vernunft oder auch Liebe, Freiheit –, die nicht durch das geschichtliche Christentum und seine Institutionen schon einmal desavouiert worden wäre. Demgegenüber hilft auch keine nachträgliche interpretatorische Zurechtrückung, sondern – wenn überhaupt – nur eine neue Praxis der Kirche. Ist sie zu erwarten? Ich meine: ja. Alles Folgende ist von diesem Vertrauen getragen.

3. Die kritisch-befreiende Aufgabe der Kirche im einzelnen

Worin besteht denn nun *die kritisch-befreiende Funktion der Kirche* im Hinblick auf unsere Gesellschaft

und ihren geschichtlichen Prozeß? Welches sind die Elemente jenes schöpferischen Widerstandes, durch den der gesellschaftliche Fortschritt überhaupt erst Fortschritt wird? Ich möchte Ihnen ohne System und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit einige dieser kritischen Aufgaben der Kirche nennen.

a) Schutz der Individualität

Durch ihren eschatologischen Vorbehalt gegenüber jeder abstrakten Fortschritts- und Humanitätskonzeption schützt sie den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen davor, nur als Material und Mittel für den Aufbau einer technologisch durchrationalisierten Zukunft betrachtet zu werden. Sie kritisiert den Versuch, die Individualität nur als Funktion eines technologisch gesteuerten Gesellschaftsprozesses zu sehen. Gewiß, auch in unseren gesellschaftlichen Utopien mag es einen positiven Begriff des einzelnen geben. Aber gilt hier der einzelne nicht nur, insofern er der erste ist in der Eröffnung neuer gesellschaftlicher Möglichkeiten, insofern er also in sich den Gesellschaftsprozess revolutionär antizipiert? Insofern er das ist, was später alle einmal werden müssen? Was aber ist dann mit den Armen und Bedrängten, die gerade dadurch arm sind, daß sie nicht solche erste zu sein vermögen? Hier hat der eschatologische Vorbehalt der Kirche mit ihrer institutionalisierten gesellschaftskritischen Kraft eine Individualität zu schützen, die nicht durch ihren Stellenwert im Fortschritt der Menschheit definierbar ist.

b) Kritik des Totalitarismus

Ein weiterer kritischer Gesichtspunkt scheint mir dieser zu sein: Die Kirche muß gerade heute angesichts der politischen Systeme immer neu kritisch-befreiend betonen, daß die Geschichte als ganze unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes steht. Sie muß zur Geltung bringen, daß die Geschichte als ganze niemals ein politischer Begriff im engeren Sinne des Wortes werden kann, daß deshalb Geschichte als ganze niemals zum Inhalt eines partikularen politischen Handelns werden kann. Denn es gibt kein innerweltlich angebbares Subjekt der Gesamtgeschichte, und wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Nation oder eine Klasse sich als dieses Subjekt zu verstehen sucht und damit das Ganze der Geschichte zum Horizont ihres politischen Handelns machen will, muß sie zwangsläufig ideologisch totalitär werden.⁷

c) Liebe als kritisch-revolutionäres Prinzip

Schließlich muß die Kirche gerade heute jene kritische Potenz mobilisieren, die in der zentralen Tradition von der christlichen Liebe liegt. Diese Liebe darf ja nicht nur auf den interpersonalen Bereich des Ich-Du eingeschränkt werden. Sie darf auch nicht nur als eine Art karitativer Nachbarschaftshilfe verstanden werden. Sie muß in ihrer gesellschaftlichen Dimension interpretiert und zur Geltung gebracht werden, d. h. aber, Liebe muß als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden *für die anderen* verstanden werden. In diesem Verständnis enthält die Liebe eine gesellschaftskritische Kraft, und zwar in zweifacher Hinsicht.

Zum einen erfordert sie eine entschiedene Kritik der *reinen* Gewalt. Sie erlaubt nicht, im Freund-Feind-Schema zu denken, denn sie gebietet als «Feindesliebe» sogar den Gegner selbst in die eigene universale Hoffnung einzubeziehen. Die Glaubwürdigkeit und Effizienz dieser Kritik der reinen Gewalt wird freilich nicht zuletzt davon abhängen, daß die Kirche, die sich als eine Kirche der Liebe bezeichnet, nicht selbst den Anschein einer Machtreligion erweckt. Die Kirche selbst kann und darf sich nicht machtpolitisch durchsetzen wollen. Sie dient ja schließlich nicht ihrer Selbstbehauptung, sondern der geschichtlichen Behauptung des Heils für alle. Sie hat also keine Macht, die der Macht ihrer Verheißungen vorausliegt. Aber eben das ist ein eminent kritischer Satz. Er zwingt die Kirche immer neu zur leidenschaftlichen Kritik an der reinen Gewalt, und er klagt sie selbst an, wenn sie – wie nicht selten in ihrer Geschichte – ihr kritisches Wort gegenüber den Mächtigen unserer Welt zu leise oder zu spät spricht bzw. wenn sie zu zögernd für alle bedrohten Menschen einsteht ohne Ansehen der Person, wenn sie nicht gegen jede Form der Verachtung leidenschaftlich kämpft. Diese Kritik der Gewalt bedeutet nicht, daß sich die Christen aus der Verwaltung der politischen Macht in jedem Fall zurückziehen hätten. Ja, ein solcher grundsätzlicher Rückzug könnte gerade ein Akt gegen die christliche Nächstenliebe sein. Denn die Christen haben ja durch ihren Glauben und dessen Tradition ein Prinzip der Kritik dieser Macht.

Und schließlich gilt für die christliche Liebe als gesellschaftskritische Potenz auch noch ein anderer Aspekt: Wenn diese Liebe sich gesellschaftlich mobilisiert als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die anderen, dann kann unter

Umständen gerade diese Liebe selbst so etwas wie *revolutionäre Gewalt* gebieten. Wo ein gesellschaftlicher Status quo ebensoviel Ungerechtigkeit enthält, wie eventuell entstehen mag, wenn er revolutionär abgeschafft wird, da kann eine Revolution für die Gerechtigkeit und Freiheit «der Geringsten unter den Brüdern» auch im Namen dieser Liebe nicht unerlaubt sein. Um so ernster mag deshalb der Vorwurf von Merleau-Ponty klingen, daß man noch nie eine Kirche gesehen habe, die für eine Revolution eingetreten ist allein deswegen, weil sie gerecht schien. Wiederum wird deutlich, daß sich die gesellschaftskritische Aufgabe der Kirche immer auch in eine religionskritische und kirchenkritische Aufgabe verwandelt. Beide gehören ständig zusammen wie zwei Seiten einer Münze.

4. Folgen für das Selbstverständnis der Kirche

Diese gesellschaftskritische Funktion ist daher nicht ohne Rückwirkung auf die Kirche selbst. Sie zielt auf die Dauer auf ein *neues Selbstverständnis der Kirche* und auf eine *Transformation ihres institutionellen Verhaltens* gegenüber der modernen Gesellschaft. Diese Gedanken will ich noch kurz erläutern. Die bisherige Überlegung ging ja davon aus, daß nicht nur der einzelne, sondern die Kirche als Institution Träger einer kritischen Haltung gegenüber der Gesellschaft sei. Diese Voraussetzung hat verschiedene Gründe. Einer davon entspringt der Philosophie und Soziologie des modernen kritischen Bewußtseins überhaupt. Er verweist auf die Aporien, in denen sich der kritische einzelne gegenüber dieser Gesellschaft und deren anonymen Strukturen befindet. Er postuliert eine *Institutionalisierung dieser Kritik* und fordert damit «Institutionen zweiter Ordnung», die Träger und Garant kritischer Freiheit sein können. Ist die Kirche eine solche «Institution zweiter Ordnung»? Sie ist es in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform nicht. Ich möchte kühn sagen: sie ist es *noch nicht*. Wie und unter welchen Bedingungen kann sie es werden? Und gibt es Anzeichen dafür, daß sie es wird? Dazu möchte ich abschließend noch einige Bemerkungen machen.

a) Die neue Sprache der Kirche

Was geschieht eigentlich, so fragen wir zunächst, wenn die Kirche heute eine konkrete gesellschaftskritische Aussage macht? Sie hat solche Äußerungen ja versucht, z. B. schon in einigen Passagen der Pastoralkonstitution des jüngsten Konzils, dann

deutlicher und dezidierter in der Enzyklika «*Populorum progressio*». Was geschah hier? Die kirchliche Institution war hier gezwungen, *Informationen zu berücksichtigen* und zu verarbeiten, die nicht einfach aus kirchlich-theologischer Reflexion resultieren. Solche gesellschaftskritische Äußerungen erzwingen ein neues Verhältnis zur nicht-theologischen Information. Nur wenn die Kirche solche Informationen *aufnimmt*, können von ihr kritische Impulse *ausgehen*, Impulse, die nicht bloß auf die eigene Reproduktion der Kirche zielen. Diese Informationen zersetzen aber auf die Dauer ein unkritisches monolithisches Bewußtsein innerhalb der kirchlichen Institution selbst. Die neue Informationsgrundlage kirchlicher Äußerungen fordert darüber hinaus eine ganz *neue Sprech- und Aussageweise der Kirche*. Die auf solchen Informationen beruhenden Aussagen können nicht einfach doktrinell vorgetragen werden. Sie fordern den Mut zum *kontingent-hypothetischen Sprechen*. Sie verlangen ein *weisendes Wort*, das weder *unverbindlich-beliebig* noch *doktrinell-dogmatisierend* ist. Die Not der Kirche heute, konkret kritisch sprechen zu müssen, bringt deshalb gleichzeitig eine Art Entmythologisierung und Entritualisierung ihres Sprechens und Verhaltens mit sich. Die kirchliche Institution erfährt nämlich nun, daß sie sich auch kritisch widersprechen lassen muß, daß sie gewisse Einseitigkeiten nicht vermeiden kann und Vorläufiges riskieren muß. Wenn sie so zu sprechen lernt, belastet sie auch die gesellschaftliche Initiative einzelner Christen nicht mit doktrineller Starrheit, sie entreißt diese Initiative aber ihrer Beliebigkeit.

b) Kritische Öffentlichkeit innerhalb der Kirche

Mit dem Gesagten hängt ein weiterer Gesichtspunkt unmittelbar zusammen: Kirchliche Kritik der Gesellschaft wird auf die Dauer nur dann glaubwürdig und effizient sein, wenn sie in zunehmendem Maße von einer *kritischen Öffentlichkeit innerhalb dieser Kirche* selbst getragen ist. Denn wer, wenn nicht diese kritische Öffentlichkeit, sollte dafür Sorge tragen, daß die Kirche als Institution nicht in sich selbst das abbildet, was sie gerade an anderen kritisiert? Freilich, die Beschreibung solcher kritischer Öffentlichkeit in der Kirche hat bis heute noch wenig Material. Lassen Sie mich deshalb wenigstens einige Aufgaben dieser kritischen Öffentlichkeit nennen. Eine dieser Aufgaben besteht in dem kritischen Einspruch gegen jede so-

genannte ideologische Selbstermächtigung kirchlicher Institutionen, d. h. gegen den Versuch, durch institutionelle Maßnahmen ganz bestimmte inhaltliche gesellschaftspolitische und ökonomische Vorstellungen durchsetzen zu wollen. Eine andere kritische Aufgabe besteht im Abbau bestimmter unkontrolliert vorherrschender Milieuvorstellungen, also in einer Kritik am innerkirchlichen Milieu, in dem eine bestimmte Gesellschaftsschicht – meist jene des Kleinbürgers – dominiert, während andere von vornherein als unmaßgeblich sortiert oder ausgeblendet werden. Eine weitere kritische Aufgabe liegt in dem Aufweis der geschichtlichen Bedingtheit und des Wandels gesellschaftlicher Vorstellungen in der Kirche selbst; dadurch, daß dieser Wandel meist zeitlich versetzt gegenüber den gesellschaftlichen Prozessen geschieht, ist er zwar weniger leicht zu erkennen, aber deshalb nicht weniger existent. Wichtig ist auch – und dies sei als weiteres Beispiel kritischer Öffentlichkeit in der Kirche genannt – der kritische Einspruch gegen den kirchlichen Kampf an falschen Fronten. Wie oft würde der Scharfsinn, der aufgewandt wird, um gewisse gesellschaftliche Positionen zu halten, durchaus hinreichen, um sie initiativ selbst zu verändern! Dann scheint eine Kritik am relativ geringen Versöhnungs- und Toleranzeffekt im Christentum selbst wichtig zu sein. Schließlich sollte und müßte die Kirche ja auch als Institution dadurch sichtbar und wirksam werden, daß in ihr bestimmte gesellschaftliche Verhaltensweisen ausgeschlossen sind, wie z. B. Rassismus, exklusiver Nationalismus und jede Form der Verachtung des Menschen. Diese Beispiele mögen hier genügen. Den Mut zum Aufbau einer solchen kritischen Öffentlichkeit gewinnt man freilich nur aus dem Vertrauen auf einen gewissen Wandel im institutionellen Verhalten der Kirche selbst. Aber vielleicht ist dieses Vertrauen eine der wichtigsten konkreten Gestalten unserer Kirchlichkeit heute.

c) Die Bedeutung der kritischen Haltung

Schließlich eine letzte Bemerkung: Die gesellschaftskritische Attitüde der Kirche kann nicht darin bestehen, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren; sie kann nur darin bestehen, daß Kirche in dieser Gesellschaft und ihr gegenüber kritisch-befreiend wirksam wird. Aufgabe der Kirche ist hier nicht eine systematische Soziallehre, sondern – *Sozialkritik*. Als gesellschaftlich partikulare Institution kann die Kirche ihren uni-

versalen Anspruch gegenüber der Gesellschaft nur dann ohne Ideologie formulieren, wenn sie ihn als *Kritik* darstellt und zur Geltung bringt. Aus dieser grundsätzlichen gesellschaftskritischen Haltung ergeben sich noch zwei wichtige Gesichtspunkte: *Einmal* wird sichtbar, wieso die Kirche in ihrer Definition als gesellschaftskritische Institution am Ende nicht doch zu einer politischen Ideologie wird. Keine politische Partei kann sich nämlich nur als solche Kritik etablieren, und keine politische Partei kann andererseits das zum Inhalt ihres politischen Handelns machen, was der Horizont für diese kirchliche Kritik der Gesellschaft ist, nämlich das Ganze der Geschichte unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes. Andernfalls würde sie entweder romantisch oder totalitär werden. *Zum andern* ergibt sich gerade aus dieser kritischen Funktion der Kirche gegenüber der Gesellschaft die grundsätzliche Möglichkeit zur *Kooperation* mit anderen nichtchristlichen Institutionen und Gruppen. Die Basis für eine solche Kooperation zwischen Christen und Nichtchristen, zwischen Menschen und Gruppen der verschiedensten ideologischen Ausrichtungen kann nämlich nicht primär eine positive Bestimmung des Gesellschaftsprozesses sein, kann nicht eine bestimmte inhaltliche Vorstellung von der künftigen freien Gesellschaft der Menschen sein. Hinsichtlich dieser Positivität wird es immer Differenzen und immer einen Pluralismus geben; dieser Pluralismus im positiven Entwurf der Gesellschaft kann unter den Bedingungen unserer Geschichte gar nicht aufgehoben werden, wenn nicht anstelle seiner freien Verwirklichung

¹ A. Gehlen, zitiert nach H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit (Düsseldorf 1965) 271.

² Vgl. G. Picht, Aufklärung und Offenbarung: Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit (Stuttgart 1966).

³ H. Schlier, Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964) 193, ergänzt durch: H. Schlier, Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) 310.

⁴ Zu der damit geforderten schöpferisch-kritischen Eschatologie vgl. J. B. Metz, Zum Verhältnis von Kirche und Welt: Künftige Aufgaben der Theologie (München 1967) 11–30.

⁵ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München 1951) 207.

⁶ Vgl. A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Hamburg 1961) 76.

⁷ Vgl. hierzu H. Lübke, Herrschaft und Planung: Die Frage nach dem Menschen (Freiburg/München 1966) 188–211.

JOHANN BAPTIST METZ

Geboren am 5. August 1928 in Welluck, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, doktorierte in Philosophie (1952) und Theologie (1961). Seit 1963 ist er Professor für Fundamentalthologie an der Universität Münster. Er veröffentlichte: Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965), Zur Theologie der Welt (1968), und er arbeitet mit an: Zeitschrift für Katholische Theologie und Stimmen der Zeit.

die totale Manipulation treten soll. Hinsichtlich der Kooperation bietet sich deshalb primär eine kritisch-negative Haltung und Erfahrung an: die Erfahrung des bedrohten Humanen, die Erfahrung der Bedrohtheit von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Wir sollten diese negative Erfahrung nicht unterschätzen. In ihr steckt eine elementare positive Kraft der Vermittlung. Wenn wir uns auch nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit, Friede und Gerechtigkeit positiv sind, so haben wir doch eine lange gemeinsame Erfahrung dessen, was Unfreiheit, Unfriede und Ungerechtigkeit sind. Diese negative Erfahrung bietet die Chance zur Einigkeit – weni-

ger im positiven Entwurf der gesuchten Freiheit und Gerechtigkeit, als im kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit. Die in dieser Erfahrung liegende Solidarität, die Möglichkeit also einer gemeinsamen Front des Protestes, muß gesehen und mobilisiert werden. Denn die Gefahr eines neuen Unfriedens bleibt zu nahe. Die Irrationalismen unserer gesellschaftlichen und politischen Praxis sind zu deutlich. Die Möglichkeit einer «kollektiven Verfinsterung» ist noch nicht gebannt. Die Gefahr des Unfriedens, der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit ist zu groß, als daß die Gleichgültigkeit ihr gegenüber nicht zum Verbrechen werden könnte.

Edward Schillebeeckx

Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen

Akte und Verlautbarungen der obersten Kirchenleitung aus jüngster Zeit – z. B. der Friedensappell Papst Pauls VI. vor den Vereinten Nationen, die Enzykliken «Pacem in terris» und «Populorum progressio», in hohem Maße auch die konziliare Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute – stellen uns die Frage nach Charakter, Tragweite und Verpflichtungsgrad solcher lehramtlichen Verlautbarungen. Diese Aussagen gehen ja nicht unmittelbar auf Offenbarungstatsachen zurück, sondern sind stark mitbestimmt von einer (wenn auch nicht streng durchgeführten) Analyse der heutigen Situation unserer vierteiligen menschlichen Gesellschaft. Nichttheologische Gesichtspunkte bestimmen also den Inhalt dieser lehramtlichen Verlautbarungen mit, und das stellt dem theologischen Denken natürlich seine Fragen.¹

I. WIDERLEGUNG EINIGER VORWÜRFE

1. Man kann nicht behaupten, Papst oder Konzil wären sich nicht bewußt gewesen, mit diesen Pro-

blemen das Gebiet geschichtlich bedingter Tatsachen zu betreten. Die Pastoralkonstitution betont ja, daß sie einen Appell an das Gewissen aller richtet und daß dabei «oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind».² Man darf also voraussetzen: Das Lehramt weiß, daß es auf diesem Gebiet einigermaßen hypothetisch spricht, da es nämlich bei einer bestimmten Situation von Mensch und Gesellschaft ansetzt.

2. Ein zweiter Vorwurf zeigt sich hartnäckiger. Manche haben den Eindruck, daß nach der endlichen Entpolitisierung des Christentums – Entpolitisierung in dem Sinne, daß es der kirchlichen Vormundschaft entzogen wurde – und nachdem die Welt nun in ihrer eigengearteten Weltbedeutung anerkannt und vom christlichen Glauben bestätigt wird, das Konzil und der Papst auf einem Umweg doch wieder «Politik machen» wollen und damit ihre Kompetenz überschreiten.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die allmähliche legitime Anerkennung der Eigengesetzlichkeit des innerweltlichen Lebens viele Christen zu einem «politischen Liberalismus» geführt hat, zu einer Flucht ins «Geistige»: Religion ist Privatsache, Öffentlichkeit und Politik gehören zur Welt, allein der Ort der Kirche ist das Herz des Menschen, der private Bereich seiner zwischenmenschlichen Beziehungen, die Sakristei und der Kirchenraum. Deshalb sind so viele Christen der Politik gegenüber gleichgültig geblieben, höchstens gaben sie sich einmal damit ab, mit Hilfe der Politik alle eben möglichen Vorteile für die Kirche herauszuschlagen. Andererseits ergab sich aus diesem «politischen Liberalismus», daß sich Christen bei politischen Konflikten gegenseitig bekämpften, indem die einen für, die anderen gegen dieselbe Sache