

study of everyday language with special reference to the christian use of language about God as creator (London 1963).

J.A. Ladrrière, *Langage Auto-Implicatif et langage Biblique* selon Evans: *Tijdschrift voor Filosofie* 3 (Leuven 1966) 441-494.

²⁰ Hebr 1, 1.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Geboren am 27. Mai 1937 in Roeselare (Belgien), 1963 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar von Brügge und an der Universität Löwen und doktorierte 1966 in Theologie. Er ist Vikar an der Pfarrei St. Pierre de Torhout (Belgien).

Hans Schmidt

Anmerkungen und Anfragen zum Problem der «politischen Christologie»

Christologische Entscheidungen der Alten Kirche

Die Schwierigkeiten, in denen sich Theologie und Kirche gegenüber den politischen Zeitfragen befinden, sind ein Erbe, das uns nicht erst die modernen Produktions-, Forschungs- und Gesellschaftsprozesse bescherten, sondern das bereits die Alte Kirche hinterlassen hat. Betrachtungsweisen und Fragestellungen, unter denen einst das Verhältnis von Heilserwartung und Weltverhalten geklärt und geregelt wurde, sind inzwischen in einen tiefgreifenden und weittragenden Wandel geraten, den wir nicht zu beklagen, sondern mitzuverantworten, nicht nur zu erdulden, sondern zu fördern haben.

In dieser Lage haben wir uns einiger Vorgänge und Vorurteile zu besinnen, ohne deren Klärung Erörterungen über politische Theologie und Herrschaft Christi oft unfruchtbar bleiben.

Es gibt Entscheidungen der Vergangenheit, die man nicht los wird, indem man sie durch Vergessen übergeht, sondern die überholt werden müssen, indem die in ihnen treibenden Probleme so klar wie nur möglich zum Bewußtsein gebracht werden. Zu diesen Vorgängen gehören die christologischen Entscheidungen der *Alten Kirche*, die sich aus dem langwierigen und vielschichtigen Ringen mit der politischen Theologie der griechischen Kosmos-Nous-Metaphysik, den religiösen Strömungen gnostischer Weltentwertung und Weltverachtung *und* der politischen Religion Roms ergaben. In diesen Auseinandersetzungen wurden die verschiedenen Traditionen der spätantiken Geistes- und Gesellschaftskultur nicht nur bestrit-

ten, sondern auch vermittelt, wobei es fast beiläufig zu einem mehrfachen Bekenntnis zu Christus kam.

Eines hat im antignostischen Kampf seinen Sitz im Leben. Es bediente sich der Denkhilfe griechischer Kosmos-Theologie. Ein anderes kam im Ringen mit der politischen Religion Roms auf, also im Einflußbereich des himmlisch-irdischen Macht-systems eines spätantiken Weltreiches, das als Verwirklichung der idealen Polis für immer (Roma aeterna) die Götter (pax deorum) und die Menschen (pax Roma/pax Augusta) miteinander versöhnt zu haben schien und dessen Bankrott sich zu der Zeit, da in seinem Herrschaftsbereich die Christengemeinden auftauchten, doch bereits abzeichnete. Und ein drittes entfaltete sich als Bekenntnis zur humilitas Christi im Horizont einer asketischen Lebenshaltung, die Sonderformen der vita christiana kultivierte.

Wie weit kamen in diesem vielfachen Christus-Bekenntnis die weltbezügliche Dynamik, die gesellschaftliche Dramatik und die politischen Perspektiven der alttestamentlichen Messias-Erwartungen und der neutestamentlichen Christus-Zeugnisse zum Zug, wie weit wurden sie verschleiert und überformt, wie weit überspannt oder entschärft? Das ist die Frage, zu der in der gebotenen Kürze einige Anmerkungen und Anfragen notiert werden sollen, um zu weitergehenden Erwägungen anzuregen und zu ermutigen.

Die griechische Kosmos-Theologie

Ursprung und Ort der klassisch-griechischen politischen Theologie war die Krise der Polis. Ihr erster Anwalt hieß Xenophanes von Kolophon (570 bis 475), der nach Ansicht Platons (427-348/7) der Lehrer des Parmenides (540-460) war.

Xenophanes verwarf den anthropomorphen Polytheismus der homerischen Götterwelt, da er nur die Lebensgüter, Lebensformen und Herrschaftsverhältnisse der adligen Tradition sanktioniere und stabilisiere. Er stellte ihm die Erkenntnis des *Einen* unbewegten Gottes entgegen, der

reine, unwandelbare Vernunft (nous) sei und Einsicht in die immerwährende Ordnung schenke, der gemäß das Leben (bios) und der Staat (polis) zu formen seien. Der Polis-Bürger sollte theoriepflichtig werden, da nur die Schau (theoria) der kosmischen Ordnung die Ordnung der Polis gewährleiste. Mitten im unerhörten Wandel der politischen und sozialen Verhältnisse wurden Ethik und Politik in der Schau eines unwandelbaren, göttlichen Kosmos begründet. Das einst im Mythos eröffnete Kosmos-Vertrauen wurde in der Krise der unmittelbaren mythischen Götterwelt und Güterordnung als Kosmos-Theorie neu vermittelt. Die politische Theologie begann als entmythologisierende Mythosbewahrung, um der Krise der Polis zu wehren. Im Namen des einen unwandelbaren Nous wurde die politische Vernunft zur entscheidenden Bürgerpflicht. Alles beunruhigende Zeit-Geschehen blieb für sie nur die vergängliche Erscheinungsform eines immer Seienden. Die Urgestalt dieser politischen Theologie blieb jedoch eine negative Dialektik. Sie artikuliert nicht weitergehende Erfahrungen, sondern postulierte im Gegenzug zur menschlichen Erfahrungswelt die unwandelbare Ordnung des Kosmos als kritisches Prinzip.

Zwar wurden später von der sophistischen Aufklärungsbewegung die Fragen nach den Bedingungen des sozialen und politischen Lebens in revolutionärem Freiheitsbewußtsein neu gestellt, doch erneuerte Platons Reaktion, die für lange, sehr lange Zeit bestimmend blieb, die Theorie eines unwandelbaren Nous-Kosmos. Die Zwangsvorstellung eines ein für allemal nous-programmierten Kosmos verhinderte die Einsicht in die geschichtliche Verantwortung für so etwas wie eine fortlaufende Programmgestaltung in allen Lebensbeziehungen. Die Annahme einer unwandelbaren Weltvernunft blockierte die «vernünftige» Verantwortung für den leibhaftigen, geschichtlichen Wandel von Mensch und Welt. Allen Erscheinungen und Dingen lag nach Ansicht der politischen Theologie Platons immer schon die Kosmos-Ordnung zugrunde. Ihr hatten sie sich ein- und unterzuordnen, um nicht der Unordnung zu verfallen. Alle und alles hatten sich einem zeitunabhängigen Ordnungsgefüge zu fügen, damit nicht maßloser Unfug geschehe. Im Vergleich zu den gleichnishaften Kosmos-Auffassungen und den phantastischen endlosen Weltvervielfältigungen des mythologischen Denkens war diese Kosmos-Idee von sachlicher Klarheit und instruktiver Einfachheit. Sie rettete die Einheit der Wirklichkeit und die Intelligibilität

des Universums sowie der einzelnen Phänomene. Zudem band sie nicht direkt an eine vorgegebene Welt- und Polisgestalt, sondern entband einen Prozeß der fortlaufenden Annäherung an die Grund- und Urformen des Kosmos. Doch blieben diese Grundformen des Denkens und Handelns, an die jeder einzelne Vernunft-Träger gebunden war, unwandelbar.

Dem in sich geschlossenen Kosmos entsprach kraft seiner vernünftigen Seele der autarke, autonome Mensch (soma autarkes), der sich tragischerweise auf das weitergehende, unumkehrbare, komplexe Zeitgeschehen nicht verstand; und zugleich entsprach ihm das ebenso tragische Autonomie-Streben der griechischen Polis. Wahrheit und Gerechtigkeit dieses Nous-Kosmos regierten «katholou» (Platon, Laches 192 A; Menon 37 D; vgl. Arist., An. Post. 73 b 26). Sie herrschten (kata mit Genetiv) «von oben bis unten», «ganz und gar», über alles und alle allezeit überall: allgemeingültig. Diese «Katholizität» macht die Tragik der klassisch-griechischen politischen Theologie aus.

Schon Aristoteles bestritt jedoch die klassische Gleichung von Physik/Logik/Ethik/Politik. Seine skeptisch-nüchternen und umsichtig-verständigen Beobachtungen des praktischen Lebensvollzuges widersprachen ihr. Im Unterschied zum theoretischen Wissen, in dem Platon Ethik und Politik begründete, und im Unterschied zum technischen Wissen des Handwerkers, das Platon als Modell für Ethik und Politik diente, blieb für Aristoteles das ethische Wissen (sophrosyne), mit dessen Hilfe Menschen ihre praktischen Lebensfragen regeln, von den jeweiligen Umständen und Situationen abhängig, in denen zu handeln ist und die sich nicht vorhersehen und vorausberechnen lassen. Der Mensch kann nicht wissen, was er zu tun hat, ehe er tätig wird. Es gibt keine ethischen Sätze, die den Menschen von der ethischen Problematik des rechtzeitigen und rechtschaffenen Urteilens und Handelns vorgängig entlasten können. Die Fragen politischer Ethik können nicht in die Sphäre kontemplativer Betrachtung (kosmos-theoria) verschoben werden. Denn der Mensch verfügt nicht über sich selbst wie der Handwerker über den Stoff zu verfügen scheint, mit dem er arbeitet. Er besitzt im Hinblick auf seinen leibhaftigen Lebensvollzug keine Idee (eidos) seiner selbst, auf die hin er sich zu entwerfen vermag. Diese Beobachtungen des praktizierenden Wissens nötigten Aristoteles zum Eingeständnis einer Art von Wissen, das sich in einem schwer bestimmbareren Spielraum be-
wege.

Leibhaftigkeit und *Zeitlichkeit* des praktischen Denkens und Handelns blieben Ausdruck der Mangelhaftigkeit des menschlichen Lebens, in dem Wissen immer schon in Wohngemeinschaft mit den Trieben und Affekten lebe. Aristoteles entschärfte seine erstaunlich weit vorangetriebene Analyse der gesellschaftlichen Begegnungs-Praxis des Wissens, da der göttliche Finitismus des Kosmos die Voraussetzung seines Vernunft-Begriffs blieb.

Insgesamt behielt die politische Theologie griechischer Tradition ihren tragischen und totalitären Grundzug. Doch bahnten sich mit dem machtpolitischen Ende der griechischen Polis wichtige Verschiebungen an. Als an die Stelle der demokratischen Stadtstaaten die großräumigen und schwer überschaubaren, zentralistisch-bürokratischen Monarchien der hellenistischen Könige traten, die sich an orientalischen Traditionen und Herrschaftsstrukturen orientierten, und als sich für viele das «Kosmos»-Vertrauen in Weltverdrossenheit und Weltangst verkehrte, da wurde die *Stoa* unter veränderten Lebensbedingungen zum Erben der klassisch-griechischen politischen Theologie. Nun kam es gleichsam zu ihrer Verdoppelung unter einem extrem naturalistischen und einem extrem personalistischen Aspekt.

Festgehalten wurde an der unwandelbaren, einen, göttlichen Vernunft, die die Ordnung dieser Welt *und* die Unvergänglichkeit der menschlichen Seele gewährleistete. Doch wurde die göttliche Vernunft nun auf zweifache Weise erfahren: als äußere Zwangsherrschaft und als innere Selbstbestimmung. Einerseits kann der Mensch an den unabänderlichen Ordnungen dieser Welt nichts ändern: das ist der Naturalismus und Determinismus stoischer Kosmologie; er muß sich ihnen im Vertrauen auf die unsichtbare Weltordnung unterwerfen, da nichts von den «äußeren» Dingen in seiner Verfügungsgewalt und Macht stehe. Andererseits lebt er nicht nur total vermittelt in der Welt der «äußeren» Dinge, sondern zugleich in einem unmittelbaren Verhältnis zur göttlichen Vernunft, die er in seinem «Inneren» trägt: das könnte man den Existentialismus stoischer Kosmologie nennen; obwohl der stoische Weise äußerlich vollkommen einem von der Vorsehung (*pronoia*) immer schon geordneten Weltprozeß unterworfen ist, kann er doch innerlich in unmittelbarer Selbstbestimmung frei bleiben: gleichsam Pendler zwischen einer äußeren Welt gehorsamer Pflichterfüllung und einer inneren Welt unverlierbarer Freiheit. In gewisser Weise ist er der ideale Bürger und

Beamte des römischen Reiches, jederzeit und an jedem Ort einsatzbereit, ohne sich zu engagieren, – in äußerster Distanz um die Wahrung der Ordnung bemüht, ohne sich über die bestehenden Verhältnisse zu empören –, jederzeit abrufbereit, ohne zu protestieren oder gar zu rebellieren –, mit allen Menschen brüderlich verbunden, da sie ja alle von Natur als Logos-Träger Gotteskinder sind, und doch selbstgenügsamer Weltbürger, dessen Lebenserfüllung in sich selbst ruht –, niemals in Gefahr z. B. gegen die Sklaverei zu opponieren, da sie ja nur den Leib betrifft, während die Freiheit der inneren Selbstbestimmung unantastbar bleibt.

Auf dieses tragisch-pathetische Ideal des stoischen Weisen kam das Bürgertum in allen Krisenzeiten der antik-abendländischen Geschichte zurück! Doch eine Verdoppelung der Wirklichkeit in ein «Reich der Notwendigkeit» und ein «Reich der Freiheit» (vgl. Kant), aber auch die Unterscheidung von Geschichte und Geschichtlichkeit (in der personalistischen und existentialistischen Theologie) ist Zeichen dessen, daß die politische Theologie der klassischen *Nous-Metaphysik* samt ihren Erben an der Aufgabe der politischen Verantwortung für die geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesse scheitert. Nicht von ungefähr verschob sich ihre politische Funktion in eine primär soteriologische. In der späteren *Stoa* der Kaiserzeit und im Neuplatonismus stand die Weltauslegung nicht mehr im Dienst einer Seelsorge, die auf die kosmos-gemäße Polis-Verwaltung zielte, sondern im Dienst einer selbstgenügsamen Seelentröstung und im Interesse apolitischer Erkenntnistheorien. Der weltbezügliche und zeitgeschichtliche Wandel des Menschen blieb das bloß Zufällige und Hinfällige-Abfällige. Die Absicht der politischen Theologie eines Xenophanes-Platon-Aristoteles war längst mißlungen. Kraft einer scheinbar unwandelbaren Vernunft ließ sich der geschichtliche Wandel von *bios* und *polis* nicht «vernünftig» verantworten. Er war nicht im Namen einer zeitunabhängigen Gerechtigkeit zu regeln. Kein Wunder, daß der stoische Dichter-Philosoph Aratos in der stürmischen Alexanderzeit davon zu berichten wußte, *Dike* sei aus der *Polis* entflohen und habe als *Dike Astreia* unter den Sternen ihre Heimat gefunden.

Die römische Reichsidee

Doch obwohl die politische Theologie der griechischen Kosmos-Polis-Idee sich nicht auf die Sprache des Zeitgeschehens verstand, machte sie weiterhin Geschichte, als sich die römische Reichsidee mit

ihr verband. Unter dem Einfluß der Geschichtsphilosophie des Polybios verstand die der Stoa verbundene römische Staatsphilosophie *Rom* als die Stadt, welche durch die Vorsehung (*Tyche*) zu der weltweiten Polis bestimmt sei, in der die Menschheit in Frieden und Gerechtigkeit vereinigt werden sollte. Die ontologische Differenz zwischen Polis-Idee und konkreter Polis-Wirklichkeit war überspielt. Die Polis-Idee verfiel der *direkten* Politisierung; sie wurde gleichsam zum Ermächtigungsgesetz römischer Reichspolitik.

Der reale Kaiser wurde an Stelle der idealen Polis zum Mittler zwischen Makro- und Mikrokosmos: *Typos* des Zeus, Völkerhirte und Friedensfürst. Die Polis-Idee wurde als Reichs-Idee zum Reichsprogramm und schließlich zur Reichspropaganda. Hatte die politische Theologie der Griechen einst die sozio-kosmischen Mythen der machtvollen orientalischen Großreiche beispielhaft rationalisiert und systematisiert, so wurde ihr Erbe nun durch die politische Religion Roms re-mythologisiert. Das römische Reich schien das ewige, unvergängliche Abbild der Kosmopolis zu sein. Es verstand sich als die Ökumene und gab sich den Anschein der Universalität, obwohl es beispielsweise im Partherreich hellenische Städte gab, die außerhalb des Imperium Romanum lagen, jedoch zur Ökumene im ursprünglichen Sinne der zivilisierten Welt gehörten. Die Führung des römischen Reiches durch den Kaiser schien der Führung des Kosmos durch die Gottheit zu entsprechen. Die römische Reichspolitik erhob den Anspruch, mit der universalen Gerechtigkeit in Harmonie zu stehen. Die maßgebliche Instanz einer überkaiserlichen Gerechtigkeit entschwand faktisch und der unkritische römische Traditionalismus führte zu einem System politischer Mittelmäßigkeit. So sahen die Folgen der direkten Politisierung der politischen Theologie griechischer Tradition aus.

*Der dogmatische und politische Christus
in der Spätantike und im Mittelalter*

Wie aber kam in dieser spätantiken Welt das vielfache Christus-Bekenntnis zum Zug? Das ist die offene Frage. Das klassische christologische Bekenntnis der ersten ökumenischen Synode von Nicäa bildete sich im Gegensatz zum Doketismus der Gnosis. Seine Formulierungen kamen mit Hilfe der Weltauslegung griechischer *Nous*-Metaphysik zustande. Sie beziehen sich als Grundlegungsreflexion auf die immer seienden Naturen eines prä-existenten, vorinkarnatorischen Christus, der zu-

gleich wahrer Mensch und wahrer Gott ist, gleichsam die universale Weltvernunft als das universale Concretum. Als sich die kirchlich-theologische Bekenntnisbildung nach der Synode auf die Fragen des inkarnierten, irdischen Christus konzentrierte, sollten an ihm lediglich die inzwischen gewonnenen Kriterien der Menschen- und Gottesnatur aufgewiesen werden. Das Problem der geschichtlichen Offenbarung – Wort und Weg Jesu, von denen die Evangelien zeugen und um deretwillen Paulus zu einem leibhaftigen Lebenseinsatz im Dienst der Gerechtigkeit und des Friedens (Röm 6, 19; Phil 4, 7) ermutigt und ermahnt (Röm 12, 1 ff; Phil 2, 12 f u. ö.) – waren in den Schatten eines *dogmatischen* Christus geraten.

Daneben bahnte sich in den Auseinandersetzungen mit der politischen Religion Roms der «Aufgang einer politischen Christologie» an (W. Elert). Und mit ihr zog zugleich die Gefahr einer direkten Politisierung des Christentums herauf, falls sich die christliche Ekklesia als Konkurrent und Erbe «Roms» verstand. Dieser Entwicklung leistete ein apokalyptisches Endzeit- und Kampfesbewußtsein Vorschub, das den Mythos von den Weltreichen, der die Ewigkeit des römischen Reiches sichern sollte, mit Hilfe der apokalyptischen Geschichtsschau des Danielbuches gegen die *pax Romana* und für die *pax Christi* ins Feld führte.

So trat z. B. für Cyprian, Bischof von Karthago im 3. Jahrhundert, die *pax Christi* an die Stelle der *pax Romana*. Er fing die Furcht und die Verzweiflung, die die Reichsgründung des Augustus nur vorübergehend in den Hintergrund zu drängen vermochten, auf und ermutigte zum Kampf der *militia Christi* wider eine untergehende Weltmacht. Er mahnte: «Wissen müßt ihr nämlich und als gewiß glauben und festhalten..., daß der Weltuntergang und die Zeit des Antichrist herangekommen sind, damit wir kampfbereit stehen mögen und nichts als die Herrlichkeit des ewigen Lebens und die Krone des Bekenntnisses zum Herrn im Sinne haben» (Epist LVIII 1, 2). «Wer schon jetzt der Welt absagt, steht höher in seiner Ehre und in seinem Reich» (De Orat. 13). Mit einer untergehenden Welt schien die Kirche im Endkampf zu stehen.

In der lateinisch sprechenden Christenheit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts erwachte die Erwartung einer nahe bevorstehenden Wende des Weltgeschehens: bald sollte Gott in der Mitte der Ökumene, in *Rom*, seine heilige Stadt erbauen und Christus selbst in ihr unter seinen Gerechten leben, denen es verheißen war, über die Erde zu herrschen.

Doch statt der erwarteten «letzten» Zeitenwende kam die sogenannte konstantinische Wende, auf die Kirche und Theologie keineswegs vorbereitet waren. Kaiser Konstantin, der nach der bestehenden Gemeindeordnung nicht einmal als Taufbewerber zugelassen werden konnte, dankte nicht etwa ab, um möglicherweise Taufbewerber und Christ zu werden, sondern er bekannte sich im Gegensatz zum gesellschafts-politischen Selbstverständnis der Christengemeinden als römischer Kaiser zum Christentum und mutete dem Christentum eine Rolle zu, der bislang die imperiale Staatsreligion entsprochen hatte. Unter den vielen und letztlich hilflosen Versuchen, dieser neuen Lage – die ähnlich wie die Heidenmission als Wirkung des Heiligen Geistes akzeptiert wurde – zu entsprechen, kam es nun zur direkten Entfaltung einer «politischen Christologie». Von ihr kündeten altkirchliche Christusbilder, die in Kunst und Literatur demonstrieren, wie dem himmlischen Herrscher die Züge und Machtfunktionen des irdischen Herrschers zugelegt worden sind. Der «politische Christus» erschien nicht mehr als Tröster einer bedrängten und bedrückten Kirche, sondern als Befehlshaber, Gesetzgeber und Richter einer triumphierenden Kirche. Und nicht wenige sahen darin die Weissagungen des Alten Testaments in Erfüllung gehen.

Euseb, Bischof von Cäsarea, pries die Wende mit den Worten: «Gott selbst, der Großkönig, streckte von oben her seine Rechte zu ihm (dem Kaiser) aus und setzte ihn bis zum heutigen Tage als Sieger ein über alle seine Hasser und Feinde» (Laus Const. 8). Eine christliche Reichsideologie etablierte sich. Der Kaiser herrschte im Namen des himmlischen Christus, und die Ruhmesdaten der Reichspolitik zeugten von der Gegenwart Christi. Zwar scheiterte Eusebs Idee einer Reichskirche – wobei hier offen bleiben kann, ob der Weg der Reichskirche von vornherein in eine falsche Richtung führte –, doch die «politische Christologie» blieb lebendig. Wort und Weg Jesu waren in den Schatten eines *politischen* Christus geraten. Die Scheidung Jesu vom politischen Messianismus konnte nur bis ins 4. Jahrhundert durchgehalten werden.

Mochte der irdische Christus während seines Leidensweges auf die Macht des Schwertes verzichtet haben, der himmlische Christus und seine irdischen Repräsentanten herrschten in Macht und Glorie über die «Feinde Gottes». Die Züge altorientalischer Herrschermythen, die von den Propheten Israels im Namen Jahwes entmächtigt wor-

den sind, wurden aus dem alttestamentlichen Erbe aufgenommen und in ihrer ursprünglichen Fassung dem postexistenten, erhöhten, himmlischen Christus als Würde- und Herrschaftstitel zugesprochen. Die Gestalt dieses «politischen Christus» verstellt bis heute den Verstehenszugang zur politischen Dimension der öffentlichen Verantwortung, die Jesus lebte und die er auch unter der Androhung des Todes nicht verleugnete.

Die Weltsendung Jesu, von der die Evangelien zeugen, war nicht nur von dem Schein des «dogmatischen Christus» überstrahlt worden, gleichsam ausgeblendet von dessen überirdischer Herrlichkeit, sondern sie wurde zugleich von dem Bild des «politischen Christus» verstellt; und zwar sowohl vom Bild des konservativen Macht-Christus der Reichsidee, als auch von den in den Untergrund gedrängten Reichserwartungen der Widerstandsbewegungen des Mittelalters, der Täuferbewegungen der Reformationszeit und so mancher Revolutionäre der Neuzeit. Konservative Reichsideologie und revolutionäre Reichserwartung verstellten den Verstehenszugang zur weltverwandelnden Weltzuwendung Jesu in wissender Liebe (Phil 1, 9 ff) und tätiger Freiheit (Gal 5, 13 ff).

Die ungelöste Spannung von Kirche und moderner Gesellschaft

Zwar wurde der «politische Christus», in dessen Namen Kaiser Heraklius im 7. Jahrhundert bei Ninive die Perser zerschmetterte, dem die Germanen ihren Kampfesmut weihten, in dessen Namen die Ritterheere zu den Kreuzzügen aufbrachen und in dessen Geist der lutherische Theologe Johann Andreas Quenstedt noch im 17. Jahrhundert die Waffentaten der sächsischen Kurfürsten vor dem durch die Türken bedrohten Wien pries, mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft mehr und mehr gesellschaftsunfähig. Doch die Idee dieses «politischen Christus» geisterte weiter, obwohl die «christliche Welt», die bereits im 13. Jahrhundert aus einer Wirklichkeit zu einer Sehnsucht geworden war, seit 1806 trotz Heiliger Allianz endgültig zerfiel. Sie verband sich seit dem 19. Jahrhundert nicht selten gedankenlos und wortreich mit Nationalgefühl, Kulturkampfstimmung, Partei- und Bildungsprogrammen. Stets begleitet von ihrem oppositionellen Doppelgänger: den revolutionären Reichserwartungen. Nur bei wenigen trat an die Stelle des «politischen Christus» die Idee des betont «apostolischen Christus», der im übrigen auch ein Politikum darstellt. Die

meisten nahmen vom «politischen Christus» Abschied, ohne zugleich z. B. ihre nationalkirchlichen Neigungen und kulturkämpferischen Ansichten zu überprüfen. Sie kümmerten sich nicht weiter um das ungeklärte Nebeneinander von dogmatischem und politischem Christus, sondern freuten sich des Osterzeugnisses vom Auferstandenen als der Befreiung zur unbedingten Gemeinschaft mit Gott und sprachen schlicht von dem «geschichtlichen biblischen Christus». Ja, viele zogen sich unter dieser Devise aus Sorge oder gar aus Angst vor einem Selbstverlust des Glaubens an die Welt aus dem Gesellschaftsleben auf den sogenannten «Raum» der Kirche zurück, um sich des mitten in dieses Leben eingebrochenen «neuen Lebens» zu freuen und sich zur ohnmächtigen Vollmacht der Menschlichkeit Jesu Christi zu bekennen und sie in unmittelbarer Mitmenschlichkeit zu leben.

Doch auch die ursprüngliche Entdeckung der Menschlichkeit Christi, die auf dem augustinisch-franziskanischen Weg einer Nachfolge-Frömmigkeit erfahren wurde, blieb auf ihre Weise Wort und Weg des irdischen Jesus zugleich fern. Für diese mönchische Form des Christentums hatte Christus als Ruf und Seelenführer zum jenseitigen Gottesreich den jungfräulichen Stufenweg zur Seligkeit eröffnet und vorgelebt. Als Exemplum der humilitas rief er aus der Zeitverfallenheit heraus, um den Weg in das zeitunabhängige jenseitige Gottesreich zu weisen. Das Evangelium wurde auf den individuellen Bereich einer Selbstfindung des Menschen bzw. der Seele in Gott konzentriert und eingegrenzt. Die humilitas Christi wurde zur Hilfsfunktion für den im neuplatonischen Stufenschema gedachten Aufstieg zu Gott. Für die visio beatifica hing alles Heil an der Zeitlosigkeit Gottes. Die Welt selbst erschien in ihrer zeitlichen Erstreckung nur als Durchzugsstrecke der peregrinatio, als ein durch Gottes Vorsehung nach einem ewigen Plan programmierter Zeit-Raum, in dem die eigentliche Lebensbewegung Zeit und Raum radikal transzendiert, um jenseits von Zeit und Raum zur Ruhe zu kommen, – dort, wo der zeitlose Gott am Ende der Zeit sein zeitloses Volk erwartet. Zwar bewahrte das Bekenntnis zur humilitas Christi vor dem trügerischen Ideal einer rein kontemplativen Lebensform, doch blieb in ihm die soteriologische und individualistische Funktion der spätantiken Theologie vorherrschend. Sie verschleierte und hemmte die weltbezügliche Dynamik und gesellschaftliche Dramatik der Sendung Jesu Christi.

So eröffneten weder der augustinisch-franziskanische Weg der Menschlichkeit Christi, noch das

dogmatische Christus-Bekenntnis, geschweige denn die herkömmliche «politische Christologie» der christlich-abendländischen Praxis einen befriedigenden Zugang zu den Fragen der öffentlichen Verantwortung des Glaubens für ein Weltgeschehen, das mit dem Ende des heilig-römischen Reiches nicht an sein Ende kam, sondern weiterlief, – ja, das sich mit der Auflösung der traditionellen Welt-Ordnungs-Gestalt und mit der Grundlagenkrise des ihr gemäßen Vernunft- und Offenbarungsbegriffs erst recht universal realisiert. In dieser Lage überschatteten die Bekenntnisaussagen, Denkschemata und Erwartungshaltungen von einst und ihre säkularisierten Folgeerscheinungen die Erörterungen der gegenwärtigen Lebensfragen von Kirche und Gesellschaft. Sie geben sich überzeitlich und gehören doch selbst in den Zusammenhang geschichtlicher Auseinandersetzungen. Sie drohen die theologische Wissenschaft und die kirchliche Verkündigung zu fetischisieren, wenn sie abseits der damaligen und der gegenwärtigen gesellschafts-politischen Vorgänge durch interpretierendes Denken und kultisches Regelverhalten vergegenwärtigt werden sollen. Denn die in Jesu Wort und Weg leibhaftig geschehene Offenbarung ist keine Einweihung in eine zeitunabhängige Wahrheit, sondern Einweisung und Einführung in die von Jesus erfüllte und eröffnete verheißungsvolle Wahrnehmung des leibhaftigen Daseins als des Werkes und Weges Gottes (von dem sich niemand ein Bildnis zu machen vermag) mit Mensch und Welt.

Doch mit dieser einfachen Einsicht befinden wir

Bibliographie

Arnold A.T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, 2 Bände (Tübingen 1959); Werner Elert, Das Problem des politischen Christus: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie (Berlin 1957) 26 ff; Hans-Georg Gadamer, Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1960) 295 ff; Georg Picht, Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie: Zeitschrift f. Ev. Ethik VIII (1964) 321–342; Ders., Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit (Stuttgart 1966); Dietrich Ritschl, Die Last des augustinischen Erbes: Parrhesia, K. Barth zum 80. Geburtstag 471 ff.

HANS SCHMIDT

Geboren am 5. Dezember 1926 in Heidenheim-Brenz, 1951 in der Lutherisch-Evangelischen Kirche ordiniert. Er studierte an den Universitäten Tübingen, Zürich und Hamburg, doktorierte 1956 in Theologie und habilitierte sich 1962. Er ist Assistenz-Professor für systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Hamburg und veröffentlichte: Verheißung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antikebendländischen Weltverständnisses dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte (Stuttgart/Berlin 1964).

uns heute in einem folgenreichen Wandel des Verhältnisses von Glauben und öffentlicher Verantwortung. Es ist nicht nur die oder jene theologisch-politische Vorstellung und kirchen-politische Einstellung in die Krise geraten. Unser herkömmliches Denken und Handeln, das weithin von den Grundformen der politischen Theologie griechischer Nous-Metaphysik und der politischen Religion rö-

mischer Sakral-Ordnung bestimmt geblieben ist, entspricht der politischen Verantwortung für eine technisch-wissenschaftliche Weltgesellschaft offensichtlich nicht mehr. In dieser Lage bedarf die Gesellschaft einer Kirche, die sich erneut zu der weltbezüglichen Dynamik, der gesellschaftlichen Dramatik und den politischen Perspektiven der Weltsendung Jesu Christi bekennt.

François Houtart

Francis Hambye

Politisch-soziale Implikationen des Zweiten Vatikanums

Die Frage nach der politischen Bedeutung des Christentums steht heutzutage im Mittelpunkt sehr konkreter Überlegungen. In wessen Namen soll man im Vietnamkrieg Stellung nehmen: im Namen religiöser Grundsätze, einer politischen Analyse der Geschehnisse, eines Rechtsstandpunktes oder einer Ideologie? Die gleiche Frage ließe sich für die Stellung zu den Guerillakämpfen in den lateinamerikanischen Staaten, den bevölkerungspolitischen Problemen der dritten Welt, der planetaren Organisation der Menschheit usw. stellen.

Bei diesen Fragen und Überlegungen geht es nicht selten um sehr neuartige Perspektiven, die in der katholischen Kirche erst in jüngster Zeit freigegeben worden sind. Den Schlüssel zu dieser Freigabe dürfen wir, wenn sie auch noch recht enttäuschend wirken mögen, zweifellos in den Konzilsdokumenten erblicken. Doch um ihn und seine Rolle zu begreifen, müssen zunächst mehrere allgemeine Aspekte des Problems näher betrachtet werden.

1. Die theoretische Stellung der Ideologie im Christentum und ihre Beziehung zum gelebten Glauben

Wenn wir eine solche Stellung bejahen, so müssen wir an erster Stelle klären, wie die Soziologie den Ideologiebegriff verwendet und welche Funktion sie ihm zuweist.

Wir wollen dabei von einer weitgehend deskrip-

tiven Definition der Ideologie ausgehen, um nichts über Genese und Struktur des Begriffes selbst vorwegzunehmen. Im folgenden verstehen wir unter Ideologie «ein System von Meinungen, das, gegründet auf ein System anerkannter Werte, zu einem bestimmten Augenblick der Geschichte Haltungen und Verhaltensweisen der Menschen erwünschten Zielen der Entwicklung der Gesellschaft, der sozialen Gruppen oder des Individuums gegenüber bestimmt».¹

Die manifeste Funktion einer Ideologie ist es, für eine bestimmte soziale Gruppe in einem bestimmten Augenblick ihrer Entwicklung als Werkzeug einer Synthese zu dienen, insofern und soweit sie dieser Gruppe Wertbezüge zur Verfügung stellt, die ihr gestatten, ihr kollektives Handeln zu motivieren. Auf diese Weise spiegelt die Ideologie das ständige Bemühen der Gruppe wider, ihre historische Situation zu klären und zu rechtfertigen, und ist damit auf eine zwar provisorische aber dennoch unerläßliche Weise Zusammenfassung der Vergangenheit, Deutung der Gegenwart und Voraussicht des Kommenden.

Keine menschliche Gesellschaft kann unter ihren Mitgliedern eine echte Wechselwirkung aufeinander – die Grundlage für ihren Zusammenhalt – aufrechterhalten, ohne auf dieses kollektive «Verständnis (lecture)» ihrer selbst und ihres Werdens zurückzugreifen. Dadurch daß sie den fundamentalen Interessen der Gruppe eine Möglichkeit gibt, sich auszudrücken und als solche verstanden zu werden, erscheint das Vorhandensein der Ideologie geradezu als ein Faktor für den Weiterbestand der betreffenden Gruppe.

Aufgrund bestimmter Einflüsse, deren Untersuchung nicht zu unserem Thema gehört, empfindet das abendländische Denken eine ganz offenkundige Abneigung, die notwendige Existenz der Ideologie und die Bedeutung ihrer Funktionen anzuerkennen. Damit verlieren wir den Hauptbeitrag der Soziologie von Karl Marx aus den Augen, in der die bleibende Korrelation zwischen