

³ Vgl. Th. M. Steeman, *Conflict in the Conciliar Church* (I-DOC, Rom 1967).

⁴ «Octogesima Adveniens», Brief Papst Pauls VI. an Kardinal Roy (14. Mai 1971) Nr. 48.

⁵ Eine kurze Darstellung und Erörterung des Phänomens des Integralismus findet sich bei W. Molinski, Art. «Integralismus»: *Sacramentum Mundi* II, 860–863.

⁶ Dieser Punkt ist besonders betont worden von E. Schillebeeckx, *Von der theologischen Tragweite lehrantlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium* 4 (1968) 411–421.

⁷ Vgl. H. Cox (Hrsg.), *The Church Amid Revolution* (New York 1967). Einige der hier veröffentlichten Beiträge handeln über die unterschiedlichen nationalen Situationen und verdeutlichen damit die Erkenntnis, daß das christliche Gewissen sich einer Fülle verschiedenartiger Probleme gegenübergestellt sieht.

⁸ Vgl. Th. M. Steeman, *The Priest as Socio-Religious Leader: Clergy in Church and Society. Actes de la IX^e Con-*

férence Internationale de Sociologie Religieuse (Rom 1967) 153–186.

⁹ Diesen Hinweis gab wiederum E. Schillebeeckx. Siehe Anmerkung 6!

¹⁰ «Octogesima Adveniens», Nr. 50. Siehe Anmerkung 4!

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

THEODORE STEEMAN

geboren 1928 in Rotterdam (Niederlande), OFM, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Leiden Soziologie und an der Harvard Universität Religions- und Gesellschaftswissenschaften und wird dort demnächst promovieren. Er unterrichtet Religionssoziologie und christliche Sozialethik am Boston College (Boston). Er schrieb für die Zeitschrift IDO-C (Rom) religionssoziologische Beiträge.

Edward Schillebeeckx

Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinde

Die leitenden Redakteure dieses Heftes stellen die Frage: Haben die modernen Emanzipationsbewegungen auf die kritische Haltung christlicher Gemeinden Einfluß gehabt? Welche Impulse können von den «kritischen Theorien» auf die Gemeindepraxis ausgehen? Und schließlich: Sind dem Grenzen gesetzt?¹

1. *Emanzipationsbewegungen und «kritische Theorien»*

1.1. Die Aufklärung hat die Mündigkeit des Menschen nicht mehr, wie im alten römischen Recht, auf einen «Rechtsstatus» der überlieferten Ordnung gegründet (symbolisiert in der Handauflegung: «mancipatio» und «manumissio»), sondern auf den Mut, seinen Verstand zu gebrauchen, ohne die Leitung durch andere. Ein emanzipierter und freier Mensch ist, wer von seinem Verstand zu jeder Zeit öffentlich Gebrauch macht.² Außerdem war das Bewußtsein herangereift, daß institutionelle Strukturen dem hermeneutischen Prozeß oder der Verständigung unter den Menschen hinderlich sein können. In diesem Sinn haben der Prozeß der

Wahrheitsfindung und das Verstehensproblem eine *politische* Dimension. Das Zerschneiden oder die Änderung hemmender Strukturen wurde deshalb ein inneres Moment des universalen Verstehensprozesses, der zur Übereinstimmung oder zum gegenseitigen Verstehen führen muß.

Die Folge dieser mit der Aufklärung einsetzenden charakteristischen «emanzipativen Freiheitsbewegung» war, daß sich Autorität, Institutionen, Überlieferungen und geltende Normen durch das Faktum, daß sie in der Gesellschaft konkret vorgegeben sind, nicht mehr als wahr erweisen oder nicht mehr legitimieren können. Sie müssen vor dem Forum des menschlichen Verstandes verantwortet werden. Alles, was darin als hemmend und widerstrebend erkannt wird, lehnt das Prinzip der aufgeklärten Vernunft ab. Die Vernunft ist das Prinzip der nichtgewalttätigen, freien Kommunikation. Man vertraut darauf, daß menschliche Konflikte und gesellschaftlicher Gegensatz auf eine menschliche, d. h. vernünftige Weise gelöst werden können.

Man kann behaupten, daß (vor dem allgemeinen, europäischen – christlichen – geschichtlichen Hintergrund) die *Aufklärung* (mit allem, was daraus auch an Religionskritik hervorging: Feuerbach, Marx, Freud) zusammen mit der *Französischen Revolution* am Beginn der modernen und heutigen «emanzipativen Freiheitsgeschichte» steht: die Erklärungen der Bürgerrechte, später die Erklärung der «Menschenrechte», die Abschaffung der Leibeigenschaft und der (klassischen) Sklaverei, das parlamentarische System usw. fanden darin ihren Grundimpuls.

Was dabei auch der historische Einfluß des westlichen Christentums gewesen sein mag (tatsächlich ist diese moderne emanzipative Freiheitsgeschichte ausgerechnet in der *westlichen* Welt entstanden) – die kritische Kraft des Christentums kam nicht *unmittelbar* aus der Bibel, dem christlichen Glauben und der kirchlichen Theologie, sondern *indirekt*: auf dem Weg über die kritische Vernunft. Man analysierte kritisch die konkreten Kontrasterfahrungen auf ihre Ursache hin, aber innerhalb der westlichen (vom Christentum genährten) Überlieferung aktiver Befreiung (trotz der darin auch vorhandenen Gegensätze zu diesem fundamentalen Impuls).

1.2. In den Jahren 1960–1972 ist unsere Beziehung zu den Grundtendenzen der Aufklärung zu einem *gebrochenen* Verhältnis geworden: die sozial-ökonomischen, politischen Verhältnisse haben sich gewandelt, und die geschichtliche Enge, in der die Freiheitstendenz der Aufklärung ins Leben trat, wird ausdrücklich erkannt. Wir leben schon wieder unter anderen geschichtlichen Bedingungen. Die Kritik an Gottes universaler Vorsehung – ob sie nun verantwortlich ist oder nicht für die Mißstände in seiner von Ihm gelenkten Welt (Theodizee) – wird heute, seit die Menschheit selbst mit der Aufklärung zum Subjekt und Produzenten eigener Geschichte gesetzt wurde, zur konkreten «Gesellschaftskritik»: Kritik am Menschen als Subjekt dieser Geschichte («Anthropodizee»). Diese geschichtliche Logik ist konsequent.

Die modernen «kritischen Theorien» wollen deshalb den kritischen Freiheitsimpuls der Aufklärung wieder aufnehmen, aber von geänderten Umständen her: von der spätkapitalistischen, aus der sogenannten Religionsvormundschaft entlassenen Gesellschaft her, sei sie nun liberaler, sei sie sozialistischer Signatur. Neben den Versuchen von E. Bloch, der dem Sozialismus vorwarf, «den warmen Strom» (die Utopie) des Marxismus vernachlässigt zu haben, und neben H. Marcuse, der unserer modernen Gesellschaft Eindimensionalität vorwirft, ist es vor allem die sogenannte kritisch-soziologische, philosophische «Frankfurter Schule» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, J. Habermas), die mit Beziehung auf die emanzipative Freiheitsgeschichte «kritische Theorien» ausgearbeitet hat.

Ausgehend vom Rationalprinzip der Aufklärung und auf ihrer Linie haben sich Wissenschaft und Technik in den hochindustrialisierten Ländern zu fast ausschließlichen Faktoren für die Emanzipation des Menschen entwickelt. In ganz anderer Richtung als Heideggers Kulturkritik (auf Basis der «Seinsvergessenheit») analysierten die Planer

der «kritischen Theorie» unsre konkrete Gesellschaft nach ihren positivistischen Voraussetzungen, ausgehend von einem bewußten Interesse an menschlicher Emanzipation und Befreiung. Sie brachten ans Licht, daß der «Einbahnverkehr» unserer auf Wissenschaft und Technik fußenden Gesellschaft beängstigende Nebenwirkungen hat, daß sie anderen gesellschaftlichen Lebensalternativen den Weg verlegt und letztlich das *Humanum*, die wahre Menschlichkeit oder «das gute Leben» (I. Kant) ganz und gar in die Enge treibt. Die (rational-)planmäßige Gängelung sogar des ganzen inneren Menschen durch die Kulturindustrie hat zur Folge, daß kein Mensch in der heutigen Gesellschaft wirklich nach seinen eigenen Entscheidungen leben kann.³ So blutet die Emanzipationsbewegung der Aufklärung an sich selbst zu Tode. Durch die einseitigen Konsequenzen des Vernunftprinzips in einer gewandelten, zumal hochindustrialisierten Gesellschaft verkümmerte bei vielen das Verantwortungsbewußtsein für das Gesamtwohl. Die Entscheidungen über ein Prioritätsprogramm kamen entweder ausschließlich in die Hand einzelner Technokraten oder einzelner Politiker, während die Masse unpolitisch wird und Technokraten und Politiker um die Führung streiten. Das immer bessere *Funktionieren* des gesellschaftlichen Systems mit all seinen Untersystemen wird zum Hauptinteresse. Wozu? Und wohin? – diese Fragen verlieren sich im Nebel. Als Ergebnis dieser Tendenzen dämmert das Bild von einer komfortablen, rationalen «*demokratischen Unfreiheit*»⁴ herauf, ein anonymer Zwang, der von vielen kaum als solcher empfunden wird.

Aus Platzmangel kann hier nicht die Theoriebildung dieser «kritischen Theorien» analysiert werden. Und wenn auch, wegen der *Historizität* des Entstehens der Institutionen, zu den von den kritischen Theorien gehandhabten «monokausalen» Interpretationsmodellen kritisch einiges zu sagen wäre – trotzdem kann man nicht die grundlegenden Verdienste leugnen, daß sie durch ihre Analysen neue Formen von «Inhumanität» (verursacht durch das konkrete gesellschaftliche System, in dem wir leben) an den Pranger gestellt haben. Viele theologische oder kirchliche Versuche, das Christentum «up to date» zu bringen oder «der heutigen Gesellschaft» anzupassen – ohne daß diese selbst unter Kritik gestellt wird –, können deshalb viel von diesen «kritischen Theorien» lernen, die diese unkritischen Aggiornamento-Ver-suche oft mit Recht (und historisch nachweisbar) als Legitimation des (gesellschaftlichen) Status quodemaskieren.

Auffallend ist außerdem, daß viele Planer dieser kritischen Gesellschaftstheorien aus dem Judentum kommen; sie stehen (mehr oder weniger, wenn auch durchweg in sichtlich säkularisierter Gestalt) in der prophetisch-kritischen Tradition des Alten Testaments mit seinem großen Traum von einem kommenden Gottesreich als einer vollkommen neuen, für alle gerechten, freien, wahrhaft menschenwürdigen Welt. Die nichtjüdischen Vertreter stehen selbst also ebenfalls unter der jüdischen Inspiration der Väter der Frankfurter Schule (Horkheimer und Adorno; neben den außerhalb dieser Schule stehenden Sichtweisen von Ernst Bloch). In dieser (säkularisierten) alttestamentlichen Zukunftserwartung und ansteckenden, unausrottbaren *Hoffnung* auf eine bessere Welt, wie auch unter den seit der Aufklärung gesellschaftsgeschichtlich gewandelten Umständen, unter denen wir heute leben, wird von der «kritischen Theorie» das ursprüngliche, emanzipative Interesse der Aufklärung auf eine zeitgenössische Art und Weise wieder aufgenommen, korrigiert und unter eine Perspektive gestellt, unabhängig von historischen Begrenzungen, die der Aufklärung eigen waren (wenn auch natürlich mit *neuen* Begrenzungen).

Bei manchen – wie H. Marcuse – sind die inneren Widersprüche unserer heutigen Gesellschaft von der Art, daß sie daraus keinen einzigen sinnvollen Ausweg sehen. Denn, um unsere Gesellschaft verändern zu können, wird der Wandlungswille des «neuen Menschen» vorausgesetzt, der vor allem bereit ist, eigene Bedürfnisse, seine eigene Wunschliste und Prioritätswünsche gründlich zu revidieren; aber für diese innere Erneuerung sind dann wieder äußere, gesellschaftsgünstige und gesellschaftsinspirierende Strukturen und Faktoren nötig; das ist der unheilvolle Zirkel!⁵ Das einzig sinnvoll Mögliche ist unter diesen Umständen die «Große Weigerung», d. h. einerseits: sich weigern zu vergessen, daß es anders sein könnte (utopisches Element); andererseits: sich weigern, das Spiel permanenter Kritik am bestehenden System mitzuspielen (Protestmoment).⁶

J. Habermas dagegen findet das Interpretationsmodell von H. Marcuse (neben dem von K. Marx und M. Weber) ungenügend und einseitig. Das Verhältnis zwischen *Arbeit* (technisches Interesse) und *kommunikativem* Handeln (hermeneutisches Interesse), so behauptet Habermas, bestimmt die Gestalt und Eigenart einer konkret gegebenen Gesellschaft. In unserer, zumal der spätkapitalistischen Gesellschaft droht das zielhaft-rationale Handeln (Horkheimers «instrumentales Denken»)

vollkommen verselbständigt zu werden: die Lebensführung wird sachlich («aus reinen Sachzwängen») abgehandelt und aufgelöst. Die Gesellschaft wird also ein sich selbst regelndes System, bestimmt durch Wissenschaft und Technokratie, die die neue «Ersatz-Ideologie» geworden sind.⁷ Die Emanzipation aus der Natur und ihren Prozessen ist dadurch gestört: die Natur wird irrsinnig ausgebeutet und das menschliche Lebensmilieu ist bis auf den Grund gestört. Auch das Interesse an zwischenmenschlicher Kommunikation (seit der Aufklärung ebenfalls ein Befreiungsfaktor) wird durch das instrumentale und zielhaft-rationale Handeln zurückgedrängt; so entsteht, schlimmer vielleicht als in der vorhergehenden feudalen Zeit, eine hemmende und Gegensätze schaffende Herrschaft des einen Menschen über den anderen. Aufgrund der fortschreitenden Rationalisierung des zielhaft-rationales Handelns droht der Mensch selbst ein Stück «manipulierbarer Technik» zu werden.

Die Lösung aus diesen Neben-Effekten der auf dem Rationalprinzip der Aufklärung fußenden Emanzipationsbewegung sieht Habermas in der Treue zur Grundinspiration der Aufklärung: Die Basis der Aufklärung ist die Gebundenheit der Wissenschaft an das Prinzip, daß Diskussion frei sein muß von Machtverhältnissen und daß sie an kein anderes Prinzip gebunden ist.⁸ Deshalb kann nach Habermas nur eine theoretische Antizipation einer «idealen» mündigen, zwangsfreien Gesprächssituation den Weg öffnen zu einem möglichen, in Freiheit zustande gekommenen «allgemeinen Konsens» über das, was für den Menschen wahr und gut ist.⁹

Die kritische Theorie ist deshalb unverbrüchlich mit einer «revolutionären Praxis» verbunden, obwohl Habermas hier auch einen feinen Unterschied macht: Aus der systematischen Einheit von Theorie und Praxis folgt dennoch nicht die Einheit von wissenschaftlicher Analyse und unmittelbarer Vorbereitung des politischen Handelns. Deshalb kann die Berufung auf die Einheit von Theorie und Praxis keineswegs auch die Forderung nach einer institutionellen Einheit von Wissenschaft und Aktionsvorbereitung begründen. Eine Trennung beider Gebiete ist notwendig. Es gibt also zwischen Wissenschaft und Aktionsplanung strukturelle Unterschiede, die eine klare institutionelle Scheidung beider Gebiete verlangen. Wenn man sie zusammenfallen läßt, leiden beide Schaden; die Wissenschaft wird dann unter dem Druck der Praxis verdorben, und politisches Handeln wird durch ein

pseudowissenschaftliches Alibi auf ein falsches Gleis geleitet.¹⁰ Diese Sicht war einer der Gründe, warum die deutsche «Neue Linke» sich von Habermas distanzierte; die interne Solidarität der sogenannten Frankfurter Schule wurde problematisch.

2. Einfluß der «kritischen Theorien» auf politisch engagierte «kritische Gemeinden»?

Wenn ich feststelle, daß in einer der profiliertesten «kritischen Gemeinden mit politischem Engagement», nämlich im «Politischen Nachtgebet» von Dorothee Sölle,¹¹ meines Wissens nirgendwo eine Anspielung auf die «kritischen Theorien» vorkommt, wird man schon mit einem vorschnellen Sprechen über *direkten* Einfluß dieser Theorien auf kritische christliche Gemeinden vorsichtig sein. Auch in mehreren amerikanischen Universitätskreisen, wo ich an kirchlichen Abteilungen vier Monate lang vielen politisch engagierten kritischen Studenten begegnet bin, war J. Habermas zu Anfang 1971 geradezu unbekannt;¹² nur in der kirchlichen Abteilung der Berkeley-Universität (Kalifornien) war die Frankfurter Schule mittelbar bekannt.¹³ Nichtsdestoweniger waren an vielen Orten politisch engagierte Gemeinden tätig. Ein Professor, Teilnehmer an der ökumenischen Feier beim Maiaufstand der Studenten in Paris (1968), vertraute mir an, daß außer zwei Leitern des Aufstandes keiner der engagierten Studenten damals etwas von den «kritischen Theorien» gelesen hatte. Wohl hatten die meisten von Marcuse und seinen Theorien gehört. Schließlich: Politisch engagierte Pfarren – wie die des Don Mazzi in Isolotto – haben keine einzige direkte oder mittelbare Beziehung zu «kritischen Theorien».

Klar ist wohl, daß nicht zuletzt unter dem Einfluß der schnellen Informationsmedien, die uns täglich von Mißständen berichten, das Protestbewußtsein vieler seit zehn Jahren bedeutend gewachsen ist: von konkreten Kontrasterfahrungen her im eigenen Land, zwischen Ost und West, zwischen dem europäisch-amerikanisch-russischen «Norden» und den «südlichen» Entwicklungsländern – aufgrund der Popularisierung wissenschaftlicher Prognosen für das «Jahr 2000» (wenigstens wenn keine dringenden Gegenmaßnahmen getroffen werden) – aufgrund eines (oft auch «ideologisch» begründeten) allgemeinen anti-institutionellen und anti-ideologischen Affekts infolge eines konkret aufweisbaren, sinnlosen «Leidens unter der Bürokratie» usw., entstand überall ein Un-

behagen an unsrer Gesellschaft, das von ihr selbst verursacht war. Dieses Unbehagen wurde durch den Auszug vieler junger Menschen noch verschärft: von Hippies und Menschen aus der Nach-Hippie-Bewegung aus einer Gesellschaft, die ihnen nichts Sinnvolles zu bieten scheint.

Gegenkultur und «New consciousness» – eine neue Form von «Anti-Geschichte» neben der «offiziellen» Geschichte – offenbaren für viele die Tatsache, daß unsere Gesellschaft sich festgerannt hat. Aus all dem – aus der ganzen Atmosphäre und Struktur, in der wir faktisch leben – ist ein gesellschaftskritisches Denkklima mit ausgesprochenem Protestcharakter entstanden, aus dem sowohl (auf wissenschaftlicher Ebene) die «kritischen Theorien» wie auch (auf der Ebene der christlichen Praxis vieler) die politisch engagierten «kritischen Gemeinden» entstanden sind.

Dabei muß, um die Ausrichtung dieser «kritischen Gemeinden» zu verstehen, folgendes bedacht werden. Kirchenkritik, die in kirchlichen Kreisen früher nur mit theologischen Kriterien und Kriterien aus dem Evangelium geübt wurde, ist in unserm gesellschaftskritischem Denkklima heute auch ein Teil der allgemeinen Gesellschaftskritik geworden, von der alle tatsächlichen «Machtinstitute» betroffen werden: Staat, Heer, Universität, Parlament, Familie und auch die Kirche in ihrer konkretempirischen Gestalt im heutigen Gesellschaftsleben. All diese Einrichtungen sind praktisch dermaßen in unsere unter Kritik gestellten Gesellschaftsstrukturen integriert oder wenigstens mit ihnen verbunden, daß sie (trotz eigener differenzierter Bedeutung und Zielsetzung) an den Übeln *teilhaben*, die man unsrer konkreten Gesellschaft vorwirft. Angesichts dieser Verflechtung der Gesellschaftsstrukturen ist deshalb die kirchliche «Enthaltung» in politischen Dingen (wenn es um den Kampf zwischen Mächtigen und «Armen» geht, auf allerlei Gebieten) de facto eine sehr ausdrückliche Bevorzugung der wirtschaftlich Stärkeren und der «Mächtigen dieser Erde». Das alles hat viele christliche Gemeinden nicht nur gesellschaftspolitisch, sondern auch ausgesprochen kirchenkritisch wach gemacht. Darin unchristliche, ja dämonische Infiltration in christliche Gemeinden sehen zu wollen, ist wahrhaft Blindheit für die «Zeichen der Zeit», sei es ideologisch, sei es durch verkehrte, irreleitende Information.

Der *eigene* christliche Beitrag zu diesem kirchenkritischen und politischen Engagement (neben den allgemein menschlichen, gesellschaftlichen Faktoren der Kritik des Augenblicks) vieler christlicher

Gemeinden ergibt sich aus den Resultaten der erneuerten Studien über das Phänomen «Jesus von Nazareth» und den biblischen Begriff «Reich Gottes». Diese Studien wurden überall und allgemein popularisiert (wenn auch nicht immer in einer exegetisch verantwortlichen Weise). Man braucht dabei noch nicht an die überzogenen, historisch falschen Verzeichnungen des historischen Phänomens «Jesus» zu denken, der in manchen Kreisen mißbräuchlich als der «politische Protestler» und «politische Revolutionär» proklamiert wird, sondern darf dabei durchaus an die exegetisch verantworteten Sichten auf die politische Relevanz und Implikationen des Auftretens Jesu denken, wie sie in den letzten Jahren aus der historischen Jesusforschung in den Vordergrund getreten sind.¹⁴

Der historische Situationszusammenhang, gemeinsam mit einer (gleichzeitig mit diesem Zusammenhang getragenen) erneuerten Jesus-Exegese, gehört zum Ursprung der politisch engagierten «kritischen Gemeinde»: ein allgemeiner Wunsch nach Freiheit, Menschlichkeit, Friede und Gerechtigkeit und ein Protest gegen Machtinstitutionen und menschenunwürdige Beherrschung des einen Menschen durch den andern gehören zu den Errungenschaften unserer modernen Bewußtwerdung – kritisch oder unkritisch. Die Verheißung einer «auf Menschlichkeit bedachten Gottes Herrschaft» (J. Jüngel), wie die alt- und neutestamentliche Tradition sie uns überliefert, gibt deshalb den Christen wie von selbst eine (kritische) Solidarität mit den heutigen emanzipativen Freiheitsbewegungen. Zwar ist die christliche Inspiration dieser für viele spontanen Solidarität mit den modernen Freiheitsbewegungen derart, daß man die darin gegenwärtige grimmige Drohung von Gewalttätigkeit und Einseitigkeit kritisiert und korrigiert. Als christliche Bewegung will die wahrhaft kritische «christliche Gemeinde» die Emanzipationsbewegung unter das Kriterium der «Lebenspraxis Jesu» stellen. In Zusammenhang mit dem politischen Engagement der christlichen Gemeinden von einer «marxistischen Infiltration» zu sprechen, ist deshalb (angesichts auch der weithin bekannten gerade auch marxistischen Kritik am marxistischen System und angesichts des Vorhandenseins derselben kritisierten Übel in sozialistischen oder staatskapitalistischen Ländern) historisch vollkommen falsch. Was manche kritischen Gemeinden dem Marxismus und den «kritischen Theorien» entlehnen, sind höchstens (insofern sie sich auf wissenschaftlichem oder pseudowissenschaftlichem Gebiet bewegen) bestimmte Analyse-

Instrumente, nicht aber das System, das ebenso unter dieselbe Kritik fällt. Daß inzwischen in jüngeren Kreisen der kirchlichen Studenten mancher Länder auch marxistisch-christliche Kerne (mit ideologischen Zügen) existieren, läßt sich kaum leugnen, wenn man das auch keineswegs verallgemeinern darf; außerdem muß man diesen Begriff (zumal wenn es um Lateinamerika und seine Basisgemeinschaften geht) mit einem guten Korn Salz nehmen (weil dort von vielen alles, was «gesellschaftliche Befreiung» heißt, als marxistisch oder kommunistisch angesehen wird, von Gegnern sowohl wie von sozialen Vorkämpfern).

3. Grenzen und christliche Korrekturen

3.1. Glaubwürdiges Christentum entsteht unter den modernen Konditionen unsrer Gesellschaft unmöglich ohne Solidarität mit der sogenannten emanzipativen Freiheitsgeschichte der Menschheit. Daß dies gleichzeitig ein «Unglaubwürdigwerden» des Christentums für diejenigen einschließt, die (sogar entgegen allem Vernünftigen und allem Christlichen) ihre gefestigten Positionen festhalten wollen, ist die unvermeidliche Kehrseite hiervon: die moderne Gestalt des «christlichen Ärgernisses». Die Ursache für dieses Ärgernis liegt nicht direkt im Christentum selbst, sondern in der Evidenz der als selbstverständlich akzeptierten privilegierten erworbenen Stellungen.

Soll trotzdem diese Solidarität von Christen mit heutigen kritischen Emanzipationsbewegungen keine *replica* oder Wiederholung dessen werden, was anderswo in der Welt schon mit Erfolg geschieht, und dessen, was der Christ als Mensch schon tut, wird sie die christliche Verheißung, von der sie inspiriert wird, ausdrücklich zur Sprache bringen und feiern müssen. «Kirche» ist die von dem Christus Jesus versammelte «Gemeinde Gottes». Ihre Botschaft ist Verheißung und Kritik – Kritik und politisches Engagement aufgrund der Verheißung Gottes in dem Christus Jesus.

Die Frage ist übrigens, ob die in des Menschen emanzipativer Freiheitsgeschichte *gesuchte Freiheit* eine Utopie ist (ohne bestimmte Richtung oder Orientierung), ein Postulat als Korrelat zu unseren Kontrasterfahrungen, und ob es einen Grund für eine sehr bestimmte Erwartung gibt.

Wir hörten schon, wie Marcuse darauf keine Antwort weiß: Er glaubt weiter an die nicht realisierbare Utopie. Habermas dagegen geht aus von der Vorentscheidung zu einer idealen, zwangsfreien Kommunikationsgesellschaft (marxistische Inspi-

ration), dem Maßstab, an dem sich jedes emanzipative Interesse messen muß. Die Frage ist aber, wie dieses Postulat oder diese Utopie verantwortet wird, und ob in der Menschengeschichte die dialektische Spannung zwischen «Natur» und «Freiheit», zwischen «Freiheit» und «Institution» jemals zu lösen ist; schließlich ist zu fragen, ob Menschsein nicht gerade der ununterbrochene Versuch zur Befreiung innerhalb dieser niemals einzuholenden dialektischen Spannungen ist. Eine niemals erreichbare Utopie – mit anderen Worten: eine «Utopie» schlechthin – ist nicht zu *vorläufigen* theoretischen und praktischen Lösungen imstande; sie wird grimmig, droht totalitär zu werden und verrät dadurch ihr eigenes tiefstes Interesse an wahrhaft menschlicher (und also *freier*) Befreiung; schließlich trägt sie – unfähig zur Vorläufigkeit – die Gefahr endlicher Resignation in sich; nicht im Stande zu vorläufigen Reformen, zieht man sich enttäuscht und illusionslos aus dem Kampf zurück (Sehen wir das nicht schon überall geschehen?) oder es führt zur brutalen Gewalt.

Außerdem gehört zur «kritischen Utopie» die vorausgesetzte Meinung, daß die tatsächliche Befreiung aus der Vormundschaft der Institutionen automatisch mehr Freiheit und Menschenwürde ins Leben rufe. Das ist aber sehr fraglich, wenigstens in hochindustrialisierten Ländern. «Radikale Negativität» kann faktisch mehr Unmenschlichkeit und Unfreiheit ins Dasein rufen, als es die bestehenden Strukturen schon tun. Der Mensch ist niemals ganz mit seinem eigenen Produkt zu identifizieren: weder mit seinen optimalen, noch mit seinen schlechten Strukturen. Etwas von dem *circulus vitiosus* der dialektischen Wechselwirkung zwischen der Notwendigkeit des «neuen Herzens» der Menschen und der Notwendigkeit guter, befreiender Strukturen dazu (die die Freiheit selbst «institutionalisieren») hat Marcuse mit Recht aufgedeckt. Deshalb ist es Auftrag der christlichen Gemeinde, daß sie aufgrund des christlichen Glaubensbekenntnisses *zu denken gibt*, ob der Glaube an die Erlösung, mit ihrer negativen Kehrseite der «Erbsünde», hier eine Perspektive bieten kann, die nicht hemmend-reaktionär, sondern kritisch befreiend wirkt: aufgrund der Verheißung, die nicht zur Resignation führt, sondern zu stets vorläufigem, hier und jetzt konkret befreiendem Handeln ansetzt. Der von allen Systemen enttäuschte L. Kolakowski hat bei einem Kongreß in Nimwegen dargelegt, er erwarte von Christen nicht, daß sie nun tun werden, was Marxisten vor ihnen besser getan haben, sondern daß sie (ich füge dem hinzu:

in aktiver Solidarität mit dem, was von diesen Marxisten an Gutem geliefert wurde) den eigenen Beitrag ihrer christlichen Tradition zu Worte kommen lassen. Er dachte dabei vor allem an die christliche «Erbsündenlehre» (wobei er die Erlösung verschwieg).

Eine kritische Gemeinde, die bei ihrem politischen Engagement diese christlichen Perspektiven unbesprochen ließe und die Verheißung nicht in der dem «liturgischen Wort» eigenen Sprache feiern würde – als Sprache, die betend die Transzendenz ins Wort bringt –, kann politisch zweifellos heilsame Arbeit verrichten, halbiert sich aber als *christliche* Gemeinde und droht auf die Dauer ein politischer Kern ohne Inspiration aus dem Evangelium zu werden: eine der vielen tatsächlich nützlichen und notwendigen politischen Stoßgruppen, aber keine «Ecclesia Christi».

3.2. In einer anderen Arbeit hat Kolakowski gesagt, daß der Mensch, wenn man gesellschaftliche Konflikte heute menschlich lösen will, auf ein Arsenal von Mitteln angewiesen sei, das nur in den Traditionen der Menschheit zu finden sei.¹⁵ P. Ricoeur wies seinerseits wiederholt auf die Fruchtbarkeit einer kritischen Erinnerung an die *Menschheits-traditionen* für unsere «geschichtslos» gewordene wissenschaftliche, auf Zukunftsprognose und Zukunftsplanung angelegte Kultur wie die unsre hin. Echte «Aufklärung» kann nicht mehr in einer globalen Ablehnung aller Traditionen verwirklicht werden, allerdings auch nicht in einer «hermeneutischen Aktualisierung» *aller* überlieferten Traditionen, sondern in der *kritischen* Erinnerung an *bestimmte* Überlieferungen. Daraus ist übrigens auch die westliche emanzipative Freiheitsgeschichte entstanden. Dabei holen wir das Vergangene nicht herein, um es mit allen Kräften für heute zu aktualisieren, sondern um bestimmte Werte und Wahrheiten, die im heutigen Kulturklima verlorenzugehen drohen, für die Zukunft zu retten. Die *kritische* Erinnerung an die Vergangenheit vermittelt also immer schon einen *Zukunftswunsch*. Diese Erinnerung wird ein eminenter Faktor im menschlichen Befreiungsprozeß, der in eine vollkommen eindimensionale Richtung zu gehen droht.

Das Gedächtnis des Christentums ist dennoch weiter als die konkretbegrenzte Erinnerung der «kritischen Theorien», die sich ja nur an das Freiheitsprinzip Vernunft der Aufklärung erinnern. Schon allgemein ist die kritische Erinnerung der Traditionen der großen Weltreligionen, so erklärt Habermas selbst, im Prozeß der Befreiung und beim Suchen nach echt menschlicher Identität von

großer Bedeutung.¹⁶ Hier werden wir konfrontiert mit dem unableitbaren Beitrag der *außerwissenschaftlichen* Freiheitsbewegungen, die weiter greifen als das reine Rationalprinzip der Aufklärung, auf dem alle «kritischen Theorien» fußen. Diese religiösen Traditionen geben dem an sich abstrakten, utopischen und inhaltlosen Begriff der «Emanzipation» konkrete Fülle und Gehalt, die der emanzipativen Freiheitsbewegung Richtung und Orientierung geben können – wenn auch nicht ohne Vermittlung der menschlichen (analysierenden und interpretierenden) Vernunft.

Im Erinnerungsraum der vielen Inspirationen der religiösen Menschheit finden Christen in der konkreten Lebenspraxis Jesu – in Erinnerung an das *Leben*, den *Tod* und die *Auferstehung* des Christus – nicht nur den Grund der Verheißung und der daraus steigenden Kritik, sondern zugleich *Richtung* und *Orientierung* für ihr befreiendes Handeln in dieser Welt,¹⁷ der Christus Jesus ist für sie der Maßstab des emanzipativen Interesses. Das heißt: Die Perspektive des Reiches Gottes, des gesuchten *humanum* und der gesuchten Freiheit ist für Christen gerade keine «Utopie», sondern schon als *Praxis* historisch vorgegeben; sie ist in der sehr konkreten Form der Lebenspraxis Jesu schon verwirklicht. Seine Verkündigung des Gottesreiches ist die konkrete Thematisierung dieser Praxis Jesu. In dieser *praktischen* Antizipation geht es nicht, wie bei Habermas, um eine *theoretische* Antizipation des ideal gelungenen «guten Lebens» in einer a priori entworfenen, von allem Zwang freien Kommunikationsgesellschaft, sondern um (in immer wieder eigenen, wechselnden historischen Situationen) die Verwirklichung der «Nachfolge Jesu» durch sein befreiendes Handeln. Die letzte Motivation und der tiefste Grund der befreienden Lebenspraxis Jesu liegt in seiner sachlichen Beziehung zu seinem Gott, den er «seinen Vater» nannte und der ihn zu einer Identifizierung mit allen Menschen befreite.

Das reine «Prinzip der Ratio» strandet letztlich an seinem eigenen Freiheitsgrundsatz; sogar in einer idealen, zwangsfreien Kommunikationsgesellschaft stoßen wir auf die Freiheit des Mitmenschen, der es ablehnen kann, nur durch Dialog menschliche und gesellschaftliche Konflikte zu lösen. Wird man diese anders orientierte Freiheit – trotz optimaler Strukturen – dann intolerant *erzwingen*?

Gegenüber diesem Dilemma sind die religiösen Traditionen der Menschheit tatsächlich eine kritische Erinnerung daran, daß die Freiheitsbewegung ihren tragenden Grund nur in der religiösen Erlösung oder Befreiung finden kann, d. h. in der

«umsonst» geschenkten *Vergebung* Gottes, die in unserer Geschichte Gestalt bekommen muß.

Eine kritische Gemeinde, die den Gottesglauben (das Fundament der christlichen Praxis!) nicht zur Sprache brächte und liturgisch feierte, schnitte sich selbst ab von der Quelle, aus der sie gerade als *christliche* Gemeinde befreiend lebt. Dann könnte man, wenn auch aus humaner Inspiration, schließlich zu sehr unmenschlichen Taktiken und Strategien kommen, wie z. B. schon des öfteren angeregt worden ist: «Ruft in der Welt fünf Vietnam, drei Bangla Desch und Biafra hervor, und das System *wird* zusammenstürzen!» Aber auch im enttäuschten Menschen bleibt trotz allem noch genug Menschlichkeit, um sich *das* nicht bieten zu lassen. Eine *christliche* «kritische Gemeinde» wird auf der Hut sein müssen vor solchen strategischen Irrwegen, die Menschen einem besseren *System* opfern. Sogar Horkheimer weist auf die «Sehnsucht» in der Menschheit hin, den Mörder über das unschuldige Opfer nicht triumphieren zu lassen.¹⁸ Sich der Grenzen der menschlichen kritischen Vernunft bewußt bleiben, Kritik an der ideologischen Unterscheidung zwischen «Religion» und «Glaube» (d. i. die *eigene* Religion) und Offenheit der Vernunft für das nichtmanipulierbare Mysterium, in dem wir leben («intellectus quaerens fidem») – all diese Faktoren bleiben zumal für die christliche «kritische Gemeinde» eine notwendige Voraussetzung ihrer echten Menschlichkeit und eigenen Christlichkeit.

3.3. Schließlich noch ein Wort über die «Entprivatisierung» der menschlichen «Subjektivität». Mit Recht wird im heutigen Denken Kritik geübt sowohl an der privatisierenden Tendenz der *bürgerlichen* Auffassung vom Menschen als Subjekt, wie auch an den heutigen Tendenzen, bei denen das menschliche Subjekt verdrängt zu werden droht. Die «kritische Gemeinde» wird sich der Implikationen sowohl der Botschaft Jesu vom «Volk Gottes» und vom alle betreffenden Gottesreich, wie auch der konkreten, auf die individuelle Person gerichteten *Lebenspraxis* Jesu erinnern. Die *christliche* Entprivatisierung des Subjekts liegt offenbar (trotz aller hermeneutischen Komplikationen) in der gegenseitigen Anerkennung des Menschen als *freies Subjekt*, das in (veränderliche) Strukturen eingebettet ist. Ohne diese Anerkennung für jedermanns persönliche Freiheit oder «Subjektivität» und ohne Achtung vor diesen und ohne Erbarmen mit jedermanns menschlicher individueller Person ist eine überzeugende Kritik am gesellschaftlich-politischen Handeln kaum glaubwürdig. Eine

«kritische Gemeinde» muß es deshalb sowohl mit politisch befreiendem, gesellschaftlich veränderndem Handeln wagen, wie auch mit den sogenannten «Trostfunktionen» für Menschen, die durch unser System in die Enge gedrängt worden sind – auch wenn diese sogenannten «therapeutischen Funktionen» des Christentums de facto zugleich gesellschaftslegitimierend wirken. Kraft der Verheißung Gottes ist *hier und jetzt* allen Heil zugesagt und allen Heil zu bringen und, christlich gesehen, wenigstens individuell schon realisierbar, auch wenn die gerechten Strukturen ausbleiben. Bei seinem Einsatz für das Heil der Gesamtheit durch bessere und vor allem gerechtere Strukturen wird kein Christ «inzwischen» (d. h. bei Ausbleiben optimaler gerechter Strukturen im Inzwischen des ganzen «eschatologischen Interims») einen Mitmenschen in der Kälte stehen lassen. Mag die moderne Karitas auch wesentlich gesellschaftspolitische Dimensionen haben – die Bedeutung und Wichtigkeit des heute in den Hintergrund gedrängten zwischenpersonalen Karitas-Einsatzes hat damit für die christliche politisch engagierte Gemeinde noch nichts von seiner ursprünglichen christlichen Authentizität verloren.

Von diesem christlichen Gesichtspunkt aus kann und darf eine «kritische Gemeinde» keine exklusive Gesellschaft werden, keine politisch-christliche

«in-group», von der «Andersdenkende» ausgeschlossen werden. Eine bewußt «politisch engagierte Gemeinde» muß deshalb eine «offene» Gemeinde bleiben, die keine Diskriminierungen kennt. Strukturell wird dies zwar oft sehr erschwert, und deshalb wird bei unvermeidlichen Reibungen in jedem Fall nach christlich und auch kirchlich plausiblen «vorläufigen Lösungen» gesucht werden müssen, die übrigens in einer «offenen Kirche» auch offiziell möglich sein müssen. Aber die kritisch-christliche Gemeinde sollte inzwischen darüber nachdenken, daß ein Christ – in der Nachfolge Jesu – zuerst Recht und Freiheit *für den anderen* fordert, nicht so sehr für sich selbst; jedoch kennt er nicht die Grimmigkeit des Selbsthasses.

Das scheinbar «vergebliche Liebesopfer» des Christus Jesus, der von seiner Kontrasterfahrung her (Kontrast zwischen seiner Erfahrung des lebendigen Gottes und seiner «Erinnerung» an die angehäufte Leidensgeschichte der Menschheit: siehe Lk 11, 41) seine Botschaft von einer auf Menschlichkeit bedachten Gottesherrschaft brachte, aber dessen Botschaft und Lebenspraxis durch seinen Tod radikal Lügen gestraft zu werden schien, wird (durch die Prophetie der «christlichen Gemeinde» von seiner Auferstehung) von Gott als Norm und Beispiel des «guten Lebens» der befreienden Freiheit legitimiert.

¹ Anlaß zu dieser Einladung war mein Artikel «Kritische Theorie und theologische Hermeneutik»: Glaubensinterpretation (Mainz 1971) 114–171.

² I. Kant, Was ist Aufklärung?: Werke (Hrsg. von W. Weischedel), Teil 9 (Darmstadt 1968) 53. Siehe W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung (Frankfurt 1969), und ders., Was ist heute Aufklärung? (Düsseldorf 1972).

³ Th. Adorno, Erziehung zu Mündigkeit (Frankfurt 1970) 151.

⁴ H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied 1967) 21.

⁵ Ders., Das Ende der Utopie (Berlin 1967) 40–41.

⁶ Ders., Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1965) 148.

⁷ J. Habermas, Technik und Wissenschaft als «Ideologie» (Frankfurt 1968); Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968); Zur Logik der Sozialwissenschaften (Tübingen 1967); Theorie und Praxis (Neuwied ³1969); Strukturwandel in der Öffentlichkeit (Neuwied ⁴1969).

⁸ J. Habermas, Protestbewegung und Hochschulreformen (Frankfurt 1969) 245.

⁹ Siehe die Gadamer/Habermas-Polemik: Hermeneutik und Ideologiekritik (Frankfurt 1971) vor allem 57–82.

¹⁰ Siehe Anmerkung 8, aaO. 246 und 248.

¹¹ Siehe D. Sölle/F. Steffensky (Hrsg.), Politisches Nachtgebet in Köln (Stuttgart 1970/71, 2 Teile); dies., Politische Theologie (Berlin 1971).

¹² Die theologische Zeitschrift «Continuum» führte – soweit ich sehe – im Jahre 1971 als erste Habermas in die christlichen Kreise Amerikas ein.

¹³ Trotz der Tatsache, daß viele «Frankfurter» während der nationalsozialistischen Zeit in den Vereinigten Staaten literarisch tätig waren.

¹⁴ Exegetisch sauber arbeiten u. a. R. Pesch, Von der «Praxis des Himmels» (Graz 1971); O. Cullmann, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit (Tübingen 1970) und H. W. Bartsch, Jesus/Prophet und Messias aus Galiläa (Frankfurt 1970).

¹⁵ Kolakowski, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Mündigkeit: L. Reinisch (Hrsg.), Vom Sinn der Tradition (München 1970) 3.

¹⁶ J. Habermas, Philosophisch-politische Profile (Frankfurt 1971) 35.

¹⁷ Siehe (außer dem bereits zitierten R. Pesch, Anm. 14) z. B. auch H. Kessler, Erlösung und Befreiung (Düsseldorf 1972).

¹⁸ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1970) 62.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, OP, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz ²1961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz ²1965).