

Ludwig Rütli

Deutung des politischen Standortes der christlichen Gemeinde aus der Sicht der «politischen Theologie»

Ein Beitrag der «politischen Theologie» zum Verständnis des politischen Standortes der christlichen Gemeinde kann nicht nur eine allgemein formulierbare These vom gesellschaftlichen Auftrag des Christen und der Kirche auf die Gemeinde anwenden. In diesem Falle würde es sich lediglich um eine Modifikation der traditionellen, ausdrücklich vorgängig zu jeder konkreten Situation und Praxis konzipierten «Theologie der Gemeinde» handeln, die zeitlos gültige Wesensmerkmale und Grundstrukturen von Gemeinde darstellt. Versteht man jedoch das Politische als kritische und hermeneutische Kategorie in der Theologie, dann wird dieses Modell theologischer Reflexion selbst in Frage gestellt. Die gegenseitigen Beziehungen von Politik, Gemeinde und Theologie müssen selbst thematisiert und analysiert werden. – Bei den folgenden Überlegungen soll versucht werden, die Fragestellung auf Gemeinde als solche hin zu spezifizieren, wobei allerdings Begriff und Sache der Gemeinde selbst zur Diskussion stehen und Gemeinde nicht aus dem größeren kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang herausgelöst werden kann. Nicht um politische Aktivitäten oder Politisierung von einzelnen, von Gruppen oder – zufällig auch – von Gemeinden geht es, sondern um den politischen Standort der Gemeinde, und zwar insofern dadurch das Selbstverständnis, die Struktur, die Umweltbeziehung, die praktische Organisation und die Organisationstheorie von Gemeinde betroffen sind.

1. *Theologie und Gemeinde*

Nicht zuletzt im Hinblick auf Theologie und Gestaltung der Gemeinde wird in neuerer Zeit eine Annäherung von Theorie und Praxis gefordert. Das damit angesprochene Theorie-Praxis-Verhältnis bleibt jedoch zumeist sehr vage und vieldeutig. Um welche Art von Gemeinde, Praxis, Theologie

und in welchem theoretischen und praktischen Bezugsrahmen geht es jeweils? Ist das Theorie-Praxis-Problem in seinem neuzeitlichen, gesellschaftlich-politischen Sinne eine fundamentale Frage für Theologie und Kirche,¹ dann muß auch das Verhältnis von Theologie und Gemeinde mit seinen politischen Implikationen in die Frage nach der theologischen Begründung von politischer Praxis der Gemeinde einbezogen werden. Nur an die Theologen zu appellieren, sie mögen sich auch für die praktischen Fragen der Kirche und der Gemeinden interessieren, oder an die Praktiker, sie mögen sich auch theologisch orientieren, würde die in der Eigenart der theologischen Theorie, in der institutionellen Verfassung der Theologie, in der Ekklesiologie und entsprechend auch in der «Theologie der Gemeinde» und in der praktischen Organisation der Gemeinde liegenden Hindernisse gegen die Aufhebung der Theorie-Praxis-Dichotomie eher verdecken.

Der formalen Trennung von Theorie und Praxis im Gesamtzusammenhang von Theologie und Kirche entspricht inhaltlich in der Ekklesiologie die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung der Kirche, die auch für die «Theologie der Gemeinde» grundlegend ist. Die das «Wesen» der Kirche betreffenden theologischen Aussagen werden zwar von der «geschichtlichen Offenbarung» hergeleitet, wie sie in der Bibel und in der kirchlichen Lehrtradition niedergelegt ist, aber sie werden als wesensmäßige und normative Aussagen verstanden, die vor und über jeder konkreten geschichtlichen Situation und Realisierung gelten. Danach erscheint die Kirche primär als ein «übernatürliches Wesen» mit «transzendentalen» Eigenschaften. Dieses ideelle und transzendente Wesen der Kirche muß sich in geschichtlichen, raumzeitlichen Erscheinungsformen «inkarnieren», um bei den Menschen «präsent» sein zu können, weshalb die Ortsgebundenheit und die gemeindliche Verfassung konstitutiv sind. «Die Kirche – wie jede soziale Gruppe – hat eine Geschichte. Vom Wesen her gehört Geschichte zu ihrer Existenz, und dieses Wesen kommt in den sich verändernden Gestalten ihres geschichtlichen Daseins hervor, verwirklicht sich darin, zeigt je andere Seiten des einen gleichen Existenzgrundes in den aufsteigenden und hinabsinkenden Zeitläufen der Historie. ... Die Bedingungen ihrer Existenz als menschlicher Gemeinschaft sind ihr dabei weitgehend vorgegeben; sie richten sich nach dem, was geschichtlich möglich ist. In diese Möglichkeiten hinein hat sie ihr Wesen zu gießen, sie bieten ihr das Gewand,

mehr noch, den Leib für ihre Selbstdarstellung.»² Die diesem Kirchen- und Gemeindeverständnis zugrunde liegende Ontologie von Wesen und Erscheinung prägt die ganze Konzeption: die Unterscheidung und zugleich die enge Verbindung von übernatürlichem Wesen und konkreter Gestalt der Kirche verleihen einerseits den kirchlichen Strukturen und Institutionen höchste Legitimation, ermöglichen andererseits aber auch gewisse Veränderungen und lassen Mängel als unvollkommene Verwirklichungen des Ideals erscheinen; die soziale Seinsweise der Kirche läßt sich als «spezifische» und «einzigartige» gegenüber allen anderen «rein menschlichen» Gesellschaftsformen darstellen und daher auch, wo es um das «Wesentliche» geht, der soziologischen Betrachtungsweise entziehen; diese Ekklesiologie bildet eine geschlossene Theorie, in der sich transzendente Begründung, Zielsetzung, Organisationsform und Umweltbezug gegenseitig stabilisieren und die Identität und Kontinuität des sozialen Gebildes garantieren.³

Kirche und Gemeinde geraten nach diesem Modell gegenüber den geschichtlichen Zusammenhängen und Situationen sowohl in unkritische Abhängigkeit als auch in kommunikationshemmende Isolierung. Die faktische Entwicklung kirchlicher Strukturen, insbesondere auch der Pfarrei als Ortsgemeinde, erfolgt durch Anpassung an und Übernahme von vorgegebenen weltlichen Gesellschafts- und Verwaltungsstrukturen. Wo dieser Vorgang neuerdings mit Hilfe des «Prinzips der Inkarnation» reflektiert wird, bleiben die gesellschaftlichen Strukturen nur Anknüpfungspunkt und «natürliche Basis», mittels derer die eigentliche Gemeinschaftsreform der Kirche, die «von oben» kommt, «präsent» wird – sofern es sich nicht nur um Anpassung von Administrations- und Seelsorgsmethoden handelt. Von ihrem inneren Wesen her ist Kirche/Gemeinde vorgängig mit sich selbst identisch und insofern unabhängig von geschichtlichen und sozialen Bedingungen. Von ihrem «übernatürlichen Wesen» her bedeutet Kirche zwar in eminenten Weise Sozialität und Gemeinschaft von Menschen, die aber gerade insofern a-politisch und a-sozial ist, als sie einerseits eine Gemeinschaftsform höherer Ordnung darstellt und andererseits erst im «Eingehen in die Geschichte», in die «natürlichen» menschlichen und gesellschaftlichen Vorgegebenheiten, konkrete soziale Gestalt annimmt. In diesem Verständnis scheinen sich die platonische Vorstellung von der Materialisierung einer Idee und das Prinzip des «*gratia supponit naturam*» gegenseitig zu interpretieren. Hinsicht-

lich der Konstituierung von Kirche/Gemeinde kommen daher weder die vorgegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer differenzierten Qualität noch die eigene gesellschaftlich-politische Vermitteltheit von Theologie und kirchlichen Organisationsformen und Verhaltensweisen in den Blick. Dies wird im Ansatz verhindert – und daraus folgt die zunehmende Isolierung – durch die transzendente Begründung der Kirche und des theologischen Wissens und durch die damit grundlegende ekklesiozentrische, dichotomische (Kirche-Welt, Theologie-weltliches Wissen usw.) und Universalität beanspruchende Betrachtungsweise.

Eine wissenssoziologische und ideologiekritische Analyse könnte darauf hinweisen, daß dieses ekklesiologische Modell und dieses Verhältnis von Theologie-Kirche-Gemeinde – wenigstens in den bekannten Argumentationsfiguren – selbst durch gesellschaftliche Prozesse bedingt sind. Die Gegenüberstellung von hypostasiertem «übernatürlichem Wesen» und konkret-geschichtlicher Erscheinung (Inkarnation) der Kirche läßt als politische Implikation das Zerschneiden der Einheit von Kirche und Gesellschaft in der Neuzeit erkennen. Solange die Kirche in der vorneuzeitlichen Gesellschaft eine eindeutige Funktion hatte, gab es keine freischwebende Kirchenidee. Seitdem durch zunehmende «Säkularisierung», Emanzipation und Differenzierung gesellschaftlicher Bereiche auch das «Geistliche» und das «Weltliche» nicht mehr zwei komplementäre Größen in einem umfassenden Ganzen darstellen und seitdem durch gesellschaftliche Differenzierung und Veränderung die innere (hierarchisch-sakrale) Struktur der Kirche sich immer mehr von den gesellschaftlichen Strukturen unterscheidet, führt der Verlust der gesamtgesellschaftlichen Basis und Anschaulichkeit von Kirche und kirchlichen Strukturen zur Ausbildung einer «abstrakten» Kirchenidee mit «transzendenten» Wesenszügen, die nunmehr in jeweils vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen «inkarniert» werden kann und muß. Man mag bei solcher Beschreibung des Wesens der Kirche und ihrer Wesensmerkmale durchaus auf mittelalterliche, patristische und neutestamentliche Begriffe und Vorstellungen zurückgreifen – die abstrakte und transzendente Denkweise erleichtert dies; aber dieselben Begriffe und Vorstellungen haben ideenpolitisch eine andere Funktion in der Urkirche, in der Konstantinischen Ära und in der Neuzeit.

Bei der theologischen Grundlegung des politischen Standortes der Gemeinde muß daher das Verhältnis von Theologie und Gemeinde selbst als ein

fundamentales politisches Problem gesehen werden. Es wäre fatal sowohl für das politische Engagement der Gemeinde als auch für die Theologie, sollten sie unter Beibehaltung des ontologischen Grundmodells und der entsprechenden theologischen Verfahrensweise lediglich gewisse politische Aspekte aufgreifen, auch wenn diese sich utopisch-progressiv geben. Ein wesentlicher Beitrag theologischer Reflexion zur Frage des politischen Auftrags der Gemeinde besteht in der kritischen Analyse und in der Verhinderung von kurzschlüssigen und ideologieverdächtigen Adaptationen.

Eine solche fundamentale Fragestellung ist nicht nur auf Grund der politischen Verantwortung und der politischen Hermeneutik erforderlich, sondern sie drängt sich auch von der gegenwärtigen Situation der Kirchen und der christlichen Gruppen her auf. Durch die gesellschaftlichen Veränderungen sind die traditionellen kirchlichen Strukturen und Institutionen und damit auch die mit ihnen verbundenen ekklesiologischen Vorstellungen in eine tiefe Krise geraten. Sie können nicht mehr unbefragter Ausgangs- und Bezugspunkt von ekklesiologischen Überlegungen und kirchlichen Reformen sein. Nicht zuletzt ist diese Situation durch neue Formen von Gemeinde, durch Spontangruppen und Basisgemeinschaften, in der Kirche bewußt gemacht worden. Diese stellen kritische Fragen vor allem auch an das ontologische Grundmodell von Kirche und Theologie. «Alle ekklesiologischen Schemata sind radikal relativiert: Die hierarchischen kollegialen und konziliaren oder presbyterial-synodalen Strukturen der verschiedenen katholischen, orthodoxen und protestantischen Institutionen sind durch die Schaffung und Entfaltung beweglicher, geschmeidiger, provisorischer, jeweils der Situation angepaßter, ursprünglicher und ideenreicher, ereignishafter Gruppen wie von einem Peitschenhieb getroffen.»⁴ In diesem Zusammenhang wird auch eine Theologie als «kritische Reflexion über die Praxis»⁵ gefordert, womit sich zugleich die Frage nach der Art und nach dem Subjekt sowohl dieser Praxis als auch dieser Theologie stellt. Steht dabei die Bildung eines neuen Typs von «Gemeinde» im Vordergrund, dann ist auch die Zuordnung von Theologie und Gemeinde nicht mehr von untergeordneter Bedeutung oder gar zufällig, sondern wird zu einem Orientierungspunkt für die Zukunft von Kirche und Theologie.

2. Politische Aktivität der Gemeinde oder politische Gemeinde?

Bei der Begründung und Beurteilung des politi-

schen Standortes der Gemeinde müssen der Charakter der Gemeinde und der kirchlich-gesellschaftliche Zusammenhang berücksichtigt werden. Unter diesem Aspekt können in der heutigen Situation zwei Formen unterschieden werden: die Übernahme von politischer Aktivität im Rahmen der traditionellen Ortsgemeinde und die Entwicklung von «politischen Gemeinden» von vornherein auf Grund eines politischen Engagements. Damit sind nicht zwei statisch beschreibbare idealtypische Modelle gemeint, die zusätzlich in die vorhandenen Typologien von Gemeinden aufgenommen werden könnten, sondern zwei Tendenzen mit unterschiedlichem theologischem, kirchlichem und gesellschaftlichem Hintergrund.

2.1 Politische Aktivität der Ortsgemeinde

In neuerer Zeit wird in der katholischen wie in der evangelischen Kirche versucht, die traditionellen Seelsorgs- und Gemeindeformen den veränderten Verhältnissen anzupassen und auch im theologischen Verständnis von Gemeinde neue Akzente zu setzen. Grundlegend bleibt, daß die Ortsgemeinde – wie die Kirche überhaupt – ein Sozialgebilde sui generis darstellt, und zwar durch die Begründung des Ursprungs und der inneren Struktur der Kirche von der Transzendenz her. Gegenüber dem früher vorherrschenden juridischen und administrativen Verständnis der Ortsgemeinde, wonach diese als die unterste und kleinste lokale Einheit im Gesamtgefüge der seelsorglichen Betreuung, der kirchlichen Verwaltung und Jurisdiktion angesehen wurde, wird jetzt der Gemeinschaftscharakter und die relative Eigenständigkeit der Ortsgemeinde betont. Dementsprechend werden in der neueren Theologie die Wesensmerkmale der Gesamtkirche auch auf die Ortsgemeinde übertragen. Wenn auch die territorialen Grenzen der Gemeinden durch Staffelung und Überlagerung von Funktionen (City-Pastoral, Regionalplanung usw.) und durch zusätzliche «funktionale Gemeinden» fließend werden, behält dennoch die Gemeinde ihren primären Ortscharakter sowohl in der praktischen kirchlichen Organisation als auch im theologischen Verständnis: durch die Ortsgemeinde wird das Heil raum-zeitlich konkret und wird die Kirche bei den Menschen und in den verschiedenen menschlichen Bereichen präsent.

In diesem Kontext ist das geforderte politische Engagement der Gemeinde zu verstehen, d.h. im Wandel von einem rein religiösen, auf das individuell/individualistisch verstandene Heil des einzelnen Menschen ausgerichteten Versorgungs-

und Verwaltungsmodell von Gemeinde zu einem Modell von «Präsenz» der Gemeinde bei allen Menschen und in allen ihren Lebensfragen und sozialen Beziehungen. Für diesen Wandel sind verschiedene Motive erkennbar: die Erkenntnis, daß die traditionellen Gemeindestrukturen und Seelsorgsmethoden einen großen Teil der Menschen und selbst der getauften Katholiken nicht mehr erreichen, weil diese sich in ihren Problemen und Lebensbereichen nicht mehr angesprochen fühlen; die Erkenntnis der Milieuverengung und Isolierung der traditionellen Gemeinde, weshalb neue Formen kirchlicher Präsenz in anderen Milieus, besonders unter den Arbeitern, gesucht werden müssen; die Erkenntnis der gesellschaftlich-politischen Dimension des Glaubens oder zumindest der – auch – gesellschaftlich-politischen Verantwortung des Christen bzw. der Gemeinde. – Kennzeichnend für diese Art politischer Aktivität ist, daß sie vom «eigentlichen», «religiösen» Auftrag unterschieden und diesem untergeordnet wird, in einem globalen Anspruch der Kirche/Gemeinde gründet und letztlich ekklesiozentrisch orientiert bleibt. Diese Aspekte sind durch das Verhältnis der Gemeinde zur gesellschaftlichen Umwelt bedingt und stellen darum für die Existenz der Gemeinde und für die theologische Reflexion bereits ein Politikum dar. Der Prozeß der Trennung von Kirche und Gesellschaft, von ziviler und kirchlicher Gemeinde führt zu einem Funktionsverlust bzw. zu einer Funktionsveränderung der Gemeinde im gesellschaftlichen Kontext. Vor allem entschwanden der Gemeinde die soziale Basis und damit viele direkte Kontaktmöglichkeiten zu den Menschen. In der Entwicklung der demokratischen Gesellschaft wird die Gemeinde zu einem Element im gesellschaftlichen Pluralismus, und allmählich nimmt sie diese Funktion bewußt an und arbeitet auf dieser Grundlage. Funktionsverlust, Verengung der sozialen Basis und Minderung der direkten, im sozialen System verankerten Kontakte werden als Freiheit, Selbständigkeit und Andersartigkeit der Gemeinde und zugleich als Möglichkeit und Verpflichtung zum Engagement in allen möglichen Bereichen interpretiert. Gemeinde versteht sich – wenn auch kaum ausdrücklich reflektiert – als Mittelpunkt eines umfassenden Beziehungsgefüges. Die «ursprüngliche» Selbständigkeit und Besonderheit durch die transzendente Begründung (göttliche Stiftung, spezifisches Ziel und spezifische Art der Gemeinschaft) machen die Gemeinde zum fundamentalen Ausgangspunkt für alle – auch nichtreligiösen – Belange auf Grund der

«universalen Sendung». Gemeinde erscheint als Subjekt mit – wenigstens theoretisch – universaler Verantwortung, als «absolutes» Subjekt. De facto hat sich zwar Kirche/Gemeinde in der geschichtlichen Auseinandersetzung mit anderen gesellschaftlichen und politischen Institutionen arrangiert und sind die Kompetenzbereiche abgegrenzt, wobei allerdings immer wieder Grenzkonflikte entstehen können. Aber dieses faktische Arrangement wirkt sich nicht auf die Theorie von Kirche und Gemeinde aus (oder höchstens sekundär in gewissen Modifikationen und in den praktischen Handlungsanweisungen), und zwar wegen der Eigenart dieser Theorie selbst, d.h. wegen ihres autark-global-ekklesiozentrischen Charakters.

Auf Grund ihres Selbstverständnisses kann sich die Gemeinde auf vielfältige Weise im sozialen und politischen Bereich betätigen. Es fällt jedoch auf, daß sich die von den Gemeinden angebotenen sozialen und karitativen Dienste kaum von denen der zivilen Kommunen und der öffentlichen Fürsorge unterscheiden, und sie erwecken ebenso wie diese den Eindruck von sozialer Apparatur. Irgendwo sind immer Lücken, irgendwo ist immer etwas zu tun. Diese Feststellung schmälert in keiner Weise den Wert der geleisteten Hilfe und der Linderung in wirklichen Notsituationen. Hinsichtlich des theologischen und politischen Stellenwertes dieser Aktivität zeigt sich jedoch, daß sie weder eine theologisch verstandene Gemeinde noch eine spezifisch theologische Begründung erfordert, die eher die Gefahr einer Überlegitimierung und Ideologisierung dieser Aktivität mit sich bringen. In diesem Rahmen genügen Hilfsbereitschaft und gesunder Menschenverstand. Allerdings ist auf Grund allgemeiner Motivation Hilfsbereitschaft in kirchlich-gemeindlichen Kreisen eher vorzufinden und ausdrücklich ansprechbar als in anderen gesellschaftlichen Kreisen und Institutionen. Daher kann Gemeinde, die als solche gesellschaftlich funktionslos ist, jedoch als soziale Institution funktioniert und unter gewissen Bedingungen aktivierbar ist, für solche Aufgaben mobilisiert werden. Zumeist fehlt aber bei dieser sozialpolitischen Aktivität der Gemeinden gerade das spezifisch politische Verständnis der entsprechenden Sachzusammenhänge. Nöte werden individualisiert und als Härten des Schicksals oder der allgemeinen Ordnung betrachtet. Es folgen daraus keine Analysen der gesellschaftlichen und politischen Ursachen der Nöte und keine auf Veränderung der die Nöte hervorbringenden Ordnung zielenden Aktivitäten. Dennoch wird das sozial-karitative Engagement

immer mehr auch in Ortsgemeinden zum Ausgangspunkt eines Bewußtseinsprozesses, der zu gründlicheren kirchlich-gesellschaftlichen Analysen und zu entschiedenerem politischem Engagement führt, vor allem in einigen Hochschulgemeinden und in sogenannten «kritischen Gemeinden». Allerdings erfahren diese sehr bald die Reaktion der traditionellen Gemeindementalität und der Kirchenleitungen.

2.2 Politische Gemeinde

Obwohl ohne nähere Bestimmung mißverständlich, soll hier der Ausdruck «politische Gemeinde» übernommen werden zur Bezeichnung eines neu entstehenden Typs von christlicher Gemeinde, der sich ausdrücklich im politischen Horizont kirchlich-gesellschaftlicher Zusammenhänge konstituiert und organisiert. Solche Gemeinden bilden sich in einer Vielfalt von Formen je nach der konkreten Situation und den Interessen und Zielsetzungen als Aktionsgruppen, Spontangruppen, Basisgemeinden, kritische Gemeinden. Sie verstehen sich als christliche Gruppen oder Gemeinden; sie kritisieren die bestehenden Strukturen und Verhaltensweisen der Kirche und der Gemeinden und suchen nach neuen Formen der Gemeinschaft und des gemeinschaftlichen Engagements; sie entstehen durch Veränderung bestehender Ortsgemeinden, durch Ausgliederung aus Ortsgemeinden oder Ordensgemeinschaften oder durch Neubildungen auf lokaler oder überregionaler Ebene. Bei aller Mannigfaltigkeit dieser Gruppen und Gemeinden können unter dem Gesichtspunkt des «politischen Standortes» dennoch einige gemeinsame Merkmale und Tendenzen festgestellt werden, auch wenn diese nicht bei allen in gleichem Maße vorhanden sind.

Im Vordergrund des Interesses steht nicht die Gemeindebildung als solche, sondern das Evangelium und das Christsein in der heutigen Welt. Wo dieses Engagement jedoch zur Bildung von Gemeinden und Gemeinschaften führt, nehmen diese Formen an, die selbst implizit oder explizit eine politische Kritik an den gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Strukturen enthalten. Sie konstituieren sich auf Grund von persönlicher Entscheidung, nicht auf Grund des Taufscheins und des Wohnens an einem bestimmten Ort. Sie suchen Kommunikationsformen, in denen der einzelne gerade durch das kollektiv sich voll entfalten kann in der Teilnahme an gemeinsamen Erfahrungen, Reflexionen und Aktionen, im Unterschied zu hierarchisch-autoritären, technokratischen und an-

onymen Verfahrensweisen der kirchlichen und gesellschaftlichen Institutionen. Die Flexibilität, die intensive Kommunikation und die Solidarität mit anderen Gruppen ermöglichen ihnen jene Offenheit für die Probleme der Welt und jene kritische Reflexion des Glaubensverständnisses, für die in den offiziellen kirchlichen Institutionen vielfach nur das Alibi eines – strukturell bedingt – weitgehend wirkungslosen Appells zur Gemeinde als Liebesgemeinschaft, zur Brüderlichkeit, zur Mitverantwortung, zum universalen missionarischen Auftrag und zum Weltauftrag vorhanden ist.

Politische Kritik und politisches Engagement dieser Gemeinden können nicht von der prinzipiellen Gegenüberstellung von Kirche und Politik, Kirche und Gesellschaft, und vom angeblich apolitischen Charakter der Kirche (und der traditionellen Ortsgemeinden) in ihrer historisch gewordenen Gestalt ausgehen. «Politische» Kritik der Gesamtgesellschaft schließt die Kritik der Kirche ein, die mit repressiven und ungerechten gesellschaftlichen Mächten Kompromisse schließt – und «religiöse» Kritik an kirchlichen Mentalitäten und Strukturen erfolgt immer auch im Hinblick auf deren gesellschaftlich-politische Funktion. Darum wenden sich politisch engagierte Gemeinden vor allem auch gegen die «Exterritorialitätsansprüche» der Kirche gegenüber dem sozialen und politischen Leben, wodurch die Kirche der politischen Kritik enthoben und die faktische politische Funktion der Kirche verschleiert wird. G. Casalis ist der Meinung, «daß das Wesentliche der Spontangruppen bei denen zu suchen ist, die die Realität *des* Politischen und das Wagnis *der* Politik auf sich nehmen», woraus sich als Schlüsselfragen ergeben: «Finden die Kirchen sich bereit, sich politisch zu analysieren oder analysieren zu lassen? Welche Stellung beziehen wir und beziehen sie angesichts der himmel-schreienden Ergebnisse dieser Analysen, die sie, fast ohne Ausnahme, auf die Seite der «etablierten Unordnung» verweisen? – Sind die Strukturen der Kirchen politisch indifferent, unheilvoll, bedeutsam? ... Ist das Evangelium politisch neutral? Wenn ja, so müßte man wagen, dies zuzugeben; wenn nein, so müßte man den Mut haben, entsprechend zu leben! ... Das Wesentliche für mich ist, zu einer möglichst gut unterbauten und ausgearbeiteten Antwort auf die doppelte Frage zu gelangen, die mir den Kern der Herausforderung zu bilden scheint, die unsere Zeit an die Kirchen, an ihren Glauben, an ihr Apostolat, an ihre Diakonie in den kollektiven und individuellen Dimensionen richtet: die christliche Hermeneutik des Politi-

schen; die politische Hermeneutik des Christentums.»⁶

Durch diese neue Situation wird die Frage nach den gesellschaftlich-politischen Konflikten, in denen die Kirche/Gemeinde unausweichlich steht und die die Kirche selbst durchdringen, unabweisbar. Was bedeuten angesichts dieser politisch-kirchlichen Wirklichkeit «Einheit der Kirche» und «christliche Brüderlichkeit»? Die Rede vom «transzendenten Wesen» und von der «transzendenten Einheit» der Kirche verführt leicht zur Illusion, die Kirche stehe über den Parteien, über den Rassen, über dem Gegensatz von Herrschenden und Unterdrückten, über dem Klassenkampf und sie könne sich in einem Bereich (der Predigt, der Liturgie, der Sakramente) realisieren, der von diesen fundamentalen politischen Konflikten nicht berührt wird und nicht auf diese zurückwirkt. Diese Fragen müssen sich vor allem die Kirchen und Gemeinden in den reichen, traditionell-christlichen Ländern mit ihren noch weitgehend volks- und staatskirchlich geprägten Systemen von der wachsenden Zahl von Solidaritätsgruppen und Basisgruppen in «unterentwickelten» Ländern, vornehmlich in Lateinamerika, und von der in dieser Situation, aber im Blick auf die globalen politischen und kirchlichen Beziehungen sich entwickelnden «Theologie der Befreiung» stellen lassen. Für die traditionellen Ortsgemeinden in «entwickelten» Industriestaaten würde dann politisches Bewußtsein und politische Aktivität primär bedeuten, sich ihrer eigenen Position in den sozialen und internationalen Konflikten bewußt zu werden, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer religiös-ethischen Mentalität, ihrer inneren Strukturen, ihrer Beziehungen zu Kirchen in anderen Ländern als auch hinsichtlich ihrer sozial-karitativen Tätigkeit im lokalen, nationalen und internationalen Bereich.

3. *Gemeinde als Subjekt politischer Praxis?*

Bei einer theologischen Grundlegung des politischen Standortes der Gemeinde stellt sich auch die Frage, in welchem Sinne Gemeinde Subjekt politischer Praxis sein kann. Für eine kritische Reflexion und politische Hermeneutik des Glaubensverständnisses und der kirchlichen Wirklichkeit kann der Hinweis auf die transzendente Konstituierung von Kirche/Gemeinde als Subjekt, das *auch* im politischen Bereich präsent und tätig sein soll, nicht unbefragte Voraussetzung sein, denn diese Konzeption selbst enthält schon vielfältige politische Implikationen. Auch die Frage nach dem Subjekt politischer Praxis wird nicht von außen oder rein

theoretisch an die Gemeinden herangetragen, sie drängt sich vielmehr von der heutigen kirchlichen Situation her auf: durch das Entstehen und die Konzeptionen von «politischen Gemeinden» und durch die Polemik anderer kirchlicher Kreise gegen diese Gemeinden. Allerdings kann hier nur versucht werden, in diesem äußerst komplexen theologischen, kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhang einige Perspektiven aufzuzeigen.

Der allgemeine Begriff des Politischen und ebenso des Trägers politischer Praxis und der politischen Institutionen verdeckt zunächst fundamentale Differenzierungen und unterschiedliche politische Optionen, die auch für die theologische Fragestellung relevant sind. «Der jeweils gebrauchte Begriff des Politischen, der der Politikwissenschaft vorausgeht, ihr zugrunde liegt und ihren Rahmen abgibt, bestimmt nicht nur den Horizont der Antworten, er definiert vielmehr die zu untersuchende politische Wirklichkeit und zeichnet bestimmte Segmente der Wirklichkeit als politisch oder als politisch relevant bzw. indifferent aus.»⁷ Das gilt auch für die theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen um die politische Verantwortung. Dabei sind die geschichtlichen Voraussetzungen zu beachten. Wie für das allgemeine politische Denken so auch für die «politische Religion», in welcher Funktion das Christentum im Abendland die römische Staatsreligion abgelöst hat, fiel der Bereich des Politischen mit dem Staat, mit den staatlichen Organen und Funktionen und mit den staatstragenden kirchlichen Institutionen zusammen. Politische Relevanz des Christentums bedeutete daher im wesentlichen metaphysisch-religiöse Legitimation der bestehenden (Staats-)Ordnung. Im Gefolge der Aufklärung setzt sich jedoch eine Unterscheidung von Staat und Gesellschaft durch. Die Gesellschaft selbst wird zum Bereich des politischen Handelns, und zwar als jene Öffentlichkeit, in der sich die Interessen aller Menschen als eines gesellschaftlichen Ganzen artikulieren; an diesem Ort wird die Freiheit der Menschen vermittelt und realisiert, die Freiheit jedes einzelnen und aller gemeinsam, in allen Bereichen des Lebens. Dieser geschichtliche Zusammenhang drängt eine Unterscheidung im Hinblick auf die Träger eines christlichen politischen Engagements auf. Wo die kirchliche Institution als Gesamtkirche und als Gemeinde noch weitgehend staatskirchlichen Charakter trägt und daher selbst als öffentlicher Ordnungs- und Machtfaktor auftritt, tendiert sie eher auf ein theologisch-politisches Engagement im

Sinne der früheren politischen Religion, wenn auch heute in anderen Formen. Dagegen suchen «kritische Gemeinden» den politischen Prozeß von Aufklärung und Emanzipation voranzutreiben und deshalb auch die unaufgeklärten Autoritätsverhältnisse und staatskirchlichen Überreste in Kirche und Theologie abzubauen.

Demnach liegt für Theologie und Kirche das eigentliche Problem des politischen Standortes der Gemeinde nicht in der Hinzunahme oder Ausweitung von politischen Aktivitäten im Rahmen und unter Voraussetzung des traditionellen Selbstverständnisses der Ortsgemeinde, sondern in der Frage, wie eine «politische Gemeinde» (und Kirche überhaupt), die sich der theoretischen und praktischen politischen Herausforderung heute vorbehaltlos stellt, ihre christliche Identität versteht. Da die Selbstbegründung von Gemeinde/Kirche nach dem ontologischen Modell (Wesen und Erscheinung, Inkarnation eines transzendenten Subjekts Kirche) und die apriorische Legitimation theologisch-politischer Aussagen selbst der ideologiekritischen und politischen Analysen unterworfen werden, muß die Frage nach der «Transzendenz», nach der Identität und nach der Eigenart des Subjektcharakters von Kirche und Gemeinde in neuer Weise und in neuen Kategorien gestellt werden. Der eifertige Vorwurf, in der «politischen Gemeinde» werde der christliche Glaube «verkürzt», werde Parteilichkeit eingeführt und die Substanz und die Einheit der Gemeinde gefährdet, geht von inadäquat gewordenen Denkschemata aus, die die bereits stattfindenden Prozesse christlicher Praxis und theologischer Reflexion nicht erfassen können.⁸ «Ist es nicht das Spezifikum dieser Kirche, daß sie ihre Identität nicht in sich selbst hat? Daß

sie nie einfach aus sich selbst leben kann, aus der bloßen Reproduktion ihrer eigenen Traditionen? ... Das «unreine» Verhältnis zur Welt gehört zur Definition der Kirche; die Kirche bestimmt sich selbst im unabgeschlossenen und unabgeholtenen Verhältnis zur Welt.»⁹ Auf das theoretische und praktische Verhalten von Theologie und Kirche unter den gegenwärtigen Bedingungen angewendet, bedeutet dies, daß in der Verantwortung der eschatologischen und gesellschaftsbezogenen christlichen Botschaft die konkret-gesellschaftlichen Vermittlungen des Glaubens nicht übersprungen werden dürfen. Eine theologische Grundlegung des politischen Standortes der christlichen Gemeinde erfordert daher vor allem ein neues Verhältnis von Theorie und Praxis, von Theologie und (Basis-)Gemeinde. Durch das geforderte Theorie-Praxis-Verhältnis «wird es möglich sein, den Glauben aus seinen rein theoretischen Fesseln zu befreien, und damit aus dem Bannkreis der Vergangenheit, um ihn so für die ihm verheißene Zukunft frei zu machen. Denn Verabsolutierung der Theorie und Vorherrschaft der Vergangenheit gehen Hand in Hand, so wie auch erst ein dialektisches Verhältnis von «Theorie und Praxis» die Dimension der Zukunft erschließen kann.»¹⁰ Nur unter dieser Voraussetzung werden Verheißung, Auftrag und Anspruch von Kirche und Gemeinde, dem Heil aller Menschen und des ganzen Menschen zu dienen, nicht unter der Hand zu einem Instrument der Entfremdung und der Herrschaft über Menschen pervertieren. Erneuerung des Verkündigungsauftrags und Kirchen- oder Gemeindereform können nur verantwortet werden im politischen Horizont als dem umfassenden Lebenshorizont des Menschen.

¹ Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968) 103f; ders., *Art. Politische Theologie: Sacramentum Mundi III* (Freiburg 1969) 1234f.

² A. Jansen, *Die Kirche in der Großstadt. Überlegungen zu Organisations- und Strukturfragen der Kirche in der industriellen Großstadt* (Freiburg 1969) 9.

³ Vgl. G. Bormann/S. Bormann-Heischkeil, *Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen* (Opladen 1971). Diese Untersuchung befaßt sich vor allem mit der lutherischen Kirchentheologie und mit der Organisation der württembergischen Landeskirche; die Analysen gelten jedoch, mutatis mutandis, auch für die katholische Kirche und Gemeinde.

⁴ G. Casalis: R. Metz/J. Schlick (Hrsg.), *Die Spontangruppen in der Kirche* (Aschaffenburg 1971) 142.

⁵ Vgl. G. Gutierrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima 1971) 20–34.

⁶ G. Casalis, aaO. 219f.

⁷ W.-D. Narr: G. Kress/D. Senghaas (Hrsg.), *Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme* (Frankfurt 1972) 17f.

⁸ Vgl. dazu die Auseinandersetzung der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE) mit der Deutschen Bischofskonferenz und die verschiedenen Stellungnahmen: Initiative (Bonn) 11 (1971) Nr. 4.

⁹ J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen* (Mainz 1969) 34f.

¹⁰ Fr. v. d. Oudenrijn, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx – Herausforderung der Theologie* (München 1972) 20.

LUDWIG RÜTTI

geboren am 19. Juli 1936 in Emmenbrücke (Schweiz), 1962 zum Priester geweiht. Er studierte am Missionsseminar Schöneck (Schweiz) und an der Universität Münster, wo er 1971 bei Professor Metz promovierte. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter am Missionswissenschaftlichen Institut der Universität Münster und ist Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Er veröffentlichte u. a.: *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen* (Mainz 1972).