

⁴ Vgl. N. Poulantzas, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui* (Paris 1974).

⁵ Zum Hegemoniebegriff bei Gramsci siehe M.A. Macciocchi, *Pour Gramsci* (Paris 1974) und L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Rom 1972).

⁶ Vgl. G. Gutiérrez, *Evangelio y praxis de liberación: Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973) 234.

Aus dem Spanischen übersetzt von Vicotoria M. Drasen-Segbers

Johannes Baptist Metz

Messianische oder bürgerliche Religion?

Zur Krise der Kirche in der
Bundesrepublik Deutschland

Einer so wohlorganisierten und in der Weltmeinung hochangesehenen Religionsgemeinschaft wie der katholischen Christenheit Westdeutschlands kritische Diagnosen zu stellen, ist ohnehin bereits ein heikles Unterfangen. Das Problem kompliziert sich, wenn der Versuch unternommen werden soll, die Krise gerade dort aufzuweisen, wo Christen hierzulande ihre Identität zu finden scheinen: in der vergleichsweise großen Harmonie zwischen praktizierter Religion und erfahrener gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Die im folgenden zu erhärtende kritische Hypothese setzt bei dieser Frage an: Ist das Christentum in der Bundesrepublik am Ende eine bürgerliche Religion – mit hohem Gesellschaftswert, doch ohne messianische Zukunft?*

Bürgerliche Zukunft – Messianische Zukunft

Wenn die Kirche in der Bundesrepublik die messianischen Worte vom Reich Gottes und der darin eröffneten Zukunft wiederholt, dann spricht sie vorzüglich zu Menschen, die bereits eine Zukunft haben. Sie bringen sozusagen ihre eigene Zukunft in die Kirche mit – die Mächtigen und unentwegt Optimistischen, um sie sich religiös bestätigen und überhöhen zu lassen, die Ängstlichen, um sie sich von der Religion schützen und bestärken zu lassen. Die messianische Zukunft wird so vielfach zur feierlichen Überhöhung und Ver-

1943 in Santiago de Chile geboren. Studium der Theologie und Soziologie in Santiago, Münster und Sussex. Lehrtätigkeit in beiden Disziplinen an der Universidad Católica de Chile. Promotion in Theologie 1976 mit einer Dissertation über «El problema de la praxis en la teología de la liberación». Veröffentlichungen: *Theologie aus der Praxis des Volkes* (Hg.) (München/Mainz 1978) und mehrere Artikel über Ideologie und Theologie der Befreiung. Zur Zeit Assistent an der Universität Bielefeld. Anschrift: Grevener Str. 478, D-4400 Münster (Westf.).

klärung vorgefaßter bürgerlicher Zukunft und – angesichts des Todes – zur Verlängerung dieser bürgerlichen Zukunft und des in ihr mächtigen Ich ins Transzendente–Ewige. *Die messianische Religion der Bibel ist weithin zur bürgerlichen Religion im Christentum unserer Tage geworden.* Diese Feststellung ist nicht denunziatorisch gegenüber dem Bürger gemeint, dessen gesellschaftliche Problematik hier nicht in sich zur Erörterung steht. Auch ist sie zunächst keine Kritik an der Tatsache, daß die mitteleuropäische Kirche überwiegend aus sog. Klein- und Großbürgern besteht, die das kirchliche Leben gerade auch hierzulande prägen. Vielmehr ist sie Ausdruck einer Sorge gegenüber dem Christentum, das sich m.E. selbst infrage stellt, wenn es nicht seinen Unterschied zur bürgerlichen Religion wahrnimmt und durchsetzt.

In dieser bürgerlichen Religion ist die messianische Zukunft aufs äußerste bedroht. Und zwar nicht in erster Linie dadurch, daß sie zur Beschwichtigung und Vertröstung, zum Opium für die zukunftslosen Habenichtse entfremdet wird; sondern dadurch, daß sie zur Bestätigung und Bestärkung für die bereits Habenden und Besitzenden gerät, für die ohnehin Aussichts- und Zukunftsreichen dieser Welt.

Die messianische Zukunft christlichen Glaubens bestätigt und bestärkt aber nicht einfach unsere vorgefaßte bürgerliche Zukunft, verlängert sie nicht, tut ihr nichts hinzu, überhöht und verklärt sie nicht, sondern – *unterbricht* sie. «Erste werden Letzte sein, und Letzte Erste.» Der Sinn des Habens wird durchkreuzt vom Sinn der Liebe: «Die ihr Leben besitzen, werden es verlieren, und die es gering achten, gewinnen.» Diese Art von Unterbrechung, die senkrecht einschlägt und unsere mit sich selbst versöhnte Gegenwart stört, heißt mit einem bekannteren biblischen Wort «*Umkehr*», Umwendung der Herzen, *metanoia*. Und auch die Richtung dieser Umkehr, ihr Weg, ist für Christen vorgezeichnet. Er heißt Nachfolge. Darauf ist zu achten, wenn die Zukunft, zu der der Glaube befähigt, nicht von vornherein im Bannkreis bürgerlicher Religion ausgelegt werden soll – oder anders ausge-

drückt: wenn wir der messianischen Zukunft nicht einfach die eigene Zukunft, diejenige, in der wir längst selbst die Herren sind, unterschieben wollen.

Die Umkehr der Herzen findet nicht statt

Veränderung der Verhältnisse ist angeblich nicht Sache des Evangeliums und nicht Aufgabe der Kirche, wohl die Umkehr der Herzen. Das ist wahr und falsch zugleich. Die Umwendung der Herzen ist in der Tat die Schwelle zur messianischen Zukunft, Sie ist die radikalste und anspruchvollste Form der Umwendung und des Umsturzes, und dies schon deswegen, weil die Umkehr der Verhältnisse nie all das ändert, was eigentlich geändert werden müßte. Diese Umkehr der Herzen ist darum aber gerade kein unsichtbarer oder, wie man gerne sagt, «rein innerlicher» Vorgang. Er geht, wenn wir den Zeugnissen der Evangelien trauen, wie ein Ruck durch die Menschen, er greift tief ein in ihre Lebensorientierung, in ihre etablierte Bedürfniswelt und so schließlich auch in die durch sie mitbestimmten Verhältnisse; er verletzt und unterbricht die eigenen Interessen und zielt auf eine Revision vertrauter Praxis.

Ich möchte die Befürchtung ausdrücken (wiederum nicht denunziatorisch, sondern verunsichert und mit Trauer): *Diese Umkehr der Herzen findet nicht statt* – zumindest nicht in der Form, in der man sie öffentlich bekennt. Die Krise (oder die Krankheit) des kirchlichen Lebens beruht nämlich nicht nur darin, daß diese Umkehr nicht oder zu wenig stattfindet, sondern daß das Ausbleiben der Umkehr der Herzen unter dem Schein eines nur geglaubten Glaubens auch noch verschleiert wird. Kehren wir Christen in diesem Lande um, oder glauben wir lediglich an die Umkehr und bleiben unter dem Deckmantel der geglaubten Umkehr die alten? Folgen wir nach oder glauben wir nur an die Nachfolge und gehen dann unter dem Deckmantel der geglaubten Nachfolge die alten, immer gleichen Wege? Lieben wir oder glauben wir an die Liebe und bleiben unter dem Deckmantel der geglaubten Liebe die alten Egoisten und Konformisten? Leiden wir mit oder glauben wir nur an das Mitleiden und bleiben unter dem Deckmantel der geglaubten «Sympathie» allemal die Apathischen?

Diesen Fragen kann man theologisch nicht dadurch begegnen, daß man betont, Umkehr sei eben Gnade. Denn theologisch ist ja gerade darauf zu achten, daß uns die Berufung auf die Gnade nicht zu neuer Gnade gerät, die wir mit uns selbst haben, daß sie nicht einfach mit jener Nachsicht verwechselt wird, die wir selbst mit dem Status quo unserer bürgerlichen Herzen haben. Ähnliches gilt von dem Einwand, eine solche

Kritik am gegenwärtigen Christentum ignoriere die Sünde, in der auch die Christen allemal befangen seien; denn offensichtlich darf die theologische Rede von der Sünde und der Vergebung der Sünden nicht willkürlich getrennt werden von dem messianischen Ruf nach Umwendung der Herzen. Und wenn man dann betont, diese Umwendung der Herzen sei schließlich ein rein «innerlicher Vorgang», so ist dies gewiß kein Glaubenssatz, sondern eben eine Ideologie unserer bürgerlichen Religion, mit der wir uns das Mißlingen und die Verweigerung der Umkehr nochmals vor uns selbst verbergen.

Eine «bürgerliche Theologie» leistet Beistand zu dieser Verbergung. In ihrer theologischen Rede von den letzten Dingen z.B. ist die messianische Zukunft längst von allen apokalyptischen Spannungen befreit: es gibt eigentlich keine Gefahren, keine Widersprüche und keine Untergänge mehr. Alles steht unter dem Primat der Versöhnung. Damit aber stellt diese bürgerliche Eschatologie unserer Gegenwart ungewollt ein Zeugnis der politischen und moralischen Unschuld aus, befestigt diese bürgerliche Gegenwart in sich selbst, treibt sie nicht über sich hinaus – da ja am Ende ohnehin alles gut wird und zur Versöhnung kommt.

Entsprechend verbirgt sich die *Hoffnung* in der bürgerlichen Religion ständig ihre messianische Schwäche: daß sie nämlich noch etwas erwartet. Der Preis jedoch, den die Hoffnung dafür zahlt, daß sie von allemal enttäuschungsfähigen Erwartungen abgekoppelt ist, ist hoch! Hoffnung wird zur erwartungslosen Hoffnung. Hoffnung ohne Erwartung aber ist im Kern Hoffnung ohne Freude. Hier liegt für mich die Wurzel der oft so freudlosen Freude im bürgerlichen Christentum.

Auch die *Liebe*, scheint mir, verbirgt sich in der bürgerlichen Religion mehr und mehr ihren messianischen Charakter. Die messianische Liebe ist parteilich; es gab durchaus Privilegierte bei Jesus, nämlich die ansonsten Unterprivilegierten. Die Universalität dieser Liebe besteht nicht im Verzicht auf Parteilichkeit, sondern in *der Art, wie sie Partei ergreift*, nämlich ohne Haß und Menschenfeindlichkeit – bis hin zur Torheit des Kreuzes. Existiert im Bannkreis bürgerlicher Religion nicht ein recht spannungsloser Begriff von universaler christlicher Liebe, die sich zudem als Feindesliebe kaum mehr zu bewähren braucht, weil sie in der schwächlichen und unparteilichen Art, in der sie sich über alle leidvollen Gegensätze spannt, überhaupt keine wirklichen Gegner mehr hat?

Unter dem Deckmantel bürgerlicher Religion klappt inmitten der Kirche ein Riß zwischen den öffentlich proklamierten, kirchlich verordneten und geglaubten messianischen Tugenden des Christentums (Umkehr

und Nachfolge, Liebe und Leidensbereitschaft) und den tatsächlichen Wert- und Lebensorientierungen bürgerlicher Praxis (Autonomie, Besitz, Stabilität, Erfolg). Unter den Prioritäten des Evangeliums werden die Prioritäten des bürgerlichen Lebens praktiziert. Unter dem Schein der geglaubten Umkehr und der geglaubten Nachfolge etabliert sich – in einer ihm selbst nicht bekömmlichen Fraglosigkeit – das bürgerliche Subjekt mit seinen Interessen und seiner Zukunft.

Wenn ich recht sehe, dann darf man Kierkegaards Kritik an der «Christenheit» bereits als eine erste Form der Kritik bürgerlicher Religion im Christentum verstehen: Nach ihm nämlich hat die «Christenheit» – ohne großes Aufsehen bzw. ohne es selbst zu bemerken – die christliche Existenz mehr oder minder eingesetzt mit der «natürlichen» Existenz des Bürgers; unter der Hand verwandelte sich die christliche Praxis der Nachfolge in bürgerliche Praxis. In der Gestalt der «Christenheit» vermittelte sich das Christentum nochmals erfolgreich und quasi-triumphalistisch mit der Macht der herrschenden Gesellschaft, nämlich mit der bürgerlichen Gesellschaft. Doch um welchen Preis? Eben, so meint Kierkegaard, um den Preis der Abschaffung des Christentums selbst, des Christentums der Nachfolge, wie er immer wieder betont. Darin sehe ich eine erste, geradezu prophetische Kritik am Christentum als bürgerlicher Religion, die heute keineswegs obsolet geworden ist, sondern – für beide Kirchen! – dringlicher denn je.

Rigorosität statt Radikalität

Die Bischöfe spüren die Gefahren, die dem kirchlichen Leben aus der praktizierten bürgerlichen Religion erwachsen. Sie wissen um die Gefahr, die darin besteht, daß weniger die Kirche die Herzen der Bürger wendet, als daß die Bürger die Kirche zur Institution «ihrer» Religion verändern könnten, zur Service-Kirche für ihre Sicherungsbedürfnisse. *Doch ist das pastorale Konzept unserer Kirche gegenüber der bürgerlichen Religion m.E. eher resignativ*: eine Strategie des latenten Mißtrauens, genährt aus dem Verdacht, daß dem Bürger am Ende doch nicht zu trauen sei, daß er das Christentum schließlich mit seinen Prioritäten und Präferenzen endgültig überschwemmen werde, wo man auch nur an einer Stelle nachgäbe. So reagieren die Bischöfe mit gesetzlicher Rigorosität in jenen Fällen, in denen tatsächliche oder vermeintliche Plausibilitäten der bürgerlichen Gesellschaft mit der kirchlichen Verkündigung allzu offensichtlich in Konflikt geraten: z.B. in der Frage der Ehescheidung bzw. der Wiederzulassung Geschiedener zu den Sakramenten, in Fragen der Familien- und Sexualmoral und schließlich

auch in der Frage des Pflichtzölibats, um nur diese Beispiele zu nennen. Hier soll nicht gegen das christliche Ideal der Einehe oder für sexuelle Libertinage oder auch gegen die eschatologisch-apokalyptische Tugend der Ehelosigkeit Stellung genommen werden! Die Frage ist nur, ob auf dem Wege über solche gesetzliche Rigorosität sowohl die Widersprüche bürgerlicher Religion im Christentum überwunden als auch die christlichen Alternativen zum verbürgerlichten Leben wirklich sichtbar gemacht werden können. Oder anders ausgedrückt: ob so der Riß zwischen den gepredigten messianischen Tugenden des Evangeliums und den praktizierten des Bürgertums geheilt werden kann, d.h. ob Umkehr in die Nachfolge möglich wird.

Vor allem scheint diese Rigorosität, mit der die offizielle Kirche auf die durch die bürgerliche Religion angedeutete Krise und Krankheit des kirchlichen Lebens reagiert, keine wirkliche Hilfe für die Basis, also konkret für die Gemeinden zu sein. Auf ihnen lastet der ganze Druck dieses Widerspruchs. Hier wird erfahrbar, daß die Rigorosität der Kirche im Kampf gegen die Auswüchse bürgerlicher Religion nicht rettet, wenn nicht die Radikalität der Umkehr ins Auge gefaßt und gemeinsam gewagt wird.

An der Gemeindebasis wird der Widerspruch zwischen den gepredigten messianischen Tugenden des Christentums und den tatsächlich gelebten bürgerlichen besonders schmerzlich erfahren: Die bürgerlichen Tugenden der Stabilität, des Konkurrenzkampfes und der Leistung verdunkeln und überlagern die lediglich geglaubten messianischen Tugenden der Umkehr, der selbstlosen und unbedingten Liebe zu den «Geringsten der Brüder» und des Mitleidens – Tugenden, die sich nicht in Tauschbeziehungen verwirklichen lassen, für die man buchstäblich nichts bekommt, wie etwa die Liebe, die auf keiner Rückzahlung besteht, die Treue, die Dankbarkeit, die Freundlichkeit und die Trauer. Sie haben ein verschwindendes Dasein, werden allenfalls – arbeitsteilig – der Familie zugeordnet, die jedoch ihrerseits immer mehr unter den anonymen Druck der gesellschaftlichen Tauschprozesse gerät.

In der Familie, der man die christlichen Tugenden in ihrer privatisierten Gestalt zuweist, werden die Widersprüche eklatant: Liebe muß hier sozusagen verkürzt werden zu einer Liebe, die auf umfassende Gerechtigkeit verzichtet. *Doch wo christliche Liebe nur noch in der Familie gelebt wird, ist sie auch dort bald nicht mehr lebbar*. Wie der Zölibat dient im Grunde auch die christliche Familie zu sehr dazu, eine isolierte Existenzform auszubilden, d.h. genau das, was die bürgerliche Gesellschaft tendenziell auch tut.

Die Alternative der gelebten Nachfolge wird nicht sichtbar. Je schwieriger es wird, diesen Widerspruch

zum Evangelium zu verdecken, desto emphatischer scheinen die kirchlichen Appelle an Familie und Zölibat als Inseln der christlichen Tugend zu werden – desto größer aber werden, wie mir scheint, deren gesetzliche Überforderung und Bedrohung.

Der *Gemeinde* als «Familie» droht dasselbe Schicksal, das die Familie schon ereilt zu haben scheint: daß sie ihre Jugendlichen verliert bzw. daß sie diese in ihrer Kritik, ihrer alternativen Gesinnung und ihren politischen Emanzipationsversuchen nicht mehr zu integrieren vermag. Gleichwohl gibt es eine für die Nachfolge abrufbare Jugend, Sehnsucht nach radikaler christlicher Existenz, nach Alternativen zur bürgerlichen Religion. Wenn diese Jugend immer schwerer erreichbar ist, wenn sie inzwischen an andere Fronten abwandert, liegt das nicht nur an ihr.

Falls die Rede von der bürgerlichen Religion berechtigt ist, wird sich dies besonders deutlich an der Rolle erweisen, die das *Geld* in ihr spielt. Immerhin ist das Geld handfestes Symbol für die bürgerliche Gesellschaft und das sie bis in ihre Grundlagen hinein bestimmende Prinzip des Tausches. Bei der Überprüfung der Funktion des Geldes in einer bürgerlichen Religion geht es nicht nur um die Frage nach dem quasi-ideologischen Rang der Kirchensteuer. Es geht vor allem um die kompensatorische Funktion, die das Geld überhaupt gewonnen hat. Einmal auf seiten der Kirchenleitungen, wenn der Geldentzug etwa als Disziplinierungsmaßnahme eingesetzt und Geld sozusagen zum Erfüllungsgehilfen der kirchlichen Orthodoxie wird. Dann aber auch die salvatorische Funktion des Geldes bei den Christen selbst: Geld, oft recht mitleidlos erworben, wird zum Ersatz für das Mitleiden am fremden Leid; es dient dazu, Solidarität und Sympathie auszudrücken, um den von der durch Tausch überdeterminierten Gesellschaft erzwungenen Verzicht auf umfassendere Gerechtigkeit wettzumachen.

So wird Geld zur großen Vermittlung zwischen den in der bürgerlichen Religion strikt privatisierten christlichen Tugenden und den gesellschaftlichen Leiden; es wird zum *Quasi-Sakrament von Solidarität und Sympathie*. Freilich – quasi sakramental geworden – drückt es noch etwas aus von dem, was es m.E. gleichwohl nicht leisten kann: die Ausrichtung und Ausweitung unserer Liebe und unseres Mitleidens nach jenen messianischen Maßstäben, für die es praktisch keine Grenzen der Zuständigkeit gibt.

Die großen kirchlichen Hilfswerke sind nicht dadurch problematisch, daß es sie gibt, sondern dadurch, daß sie die notwendige Hilfe im Bewußtsein der hiesigen Christen aus dem umfassenden messianischen Zusammenhang (der z.B. Solidarität, politische Aufklärung und praktischen Veränderungswillen umfaßt)

herausnehmen und zu einem Vorgang der bloßen Geldabgabe reduzieren.

Radikalität statt Rigorosität

Ich gehe von der Vermutung aus, daß die Kirche an Strahlkraft nicht deswegen eingebüßt hat, weil sie zu viel fordert, sondern weil sie eigentlich zu wenig zumutet bzw. ihre Forderungen zu wenig deutlich unter den Prioritäten des Evangeliums selbst vorträgt. *Wenn sie evangelisch «radikaler» wäre, brauchte sie vermutlich gesetzlich nicht so «rigoros» zu sein.* Rigorosität stammt eher aus Angst, Radikalität aus Freiheit, aus der Freiheit des Rufes Christi.

Wo die kirchliche Verkündigung und Pastoral unter den Prioritäten des Evangeliums handelt und z.B. das Ideal des Tausches in seiner schleichenden Ausweitung auf die seelischen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens mit der umfassenden Strategie der Liebe angreift und die Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehungen, ihre zunehmende Austauschbarkeit und Flüchtigkeit überwindet, ist sie radikal, ohne unbedingt im gesetzlichen Sinn rigoros sein zu müssen: Sie könnte dann z.B. auch solche, die in ihrer Ehe gescheitert sind und dafür um Vergebung bitten, zu den Sakramenten zulassen, ohne daß sie einen Dammbruch befürchten müßte. Die Kirche brauchte dann auch nicht den Pflichtzölibat zur Bemäntelung einer entradikalisierten Christenheit. Es bestünde nämlich gar nicht die Gefahr, daß die apokalyptische Tugend der Ehelosigkeit erlöschen würde; sie würde aus der Radikalität der Nachfolge immer neu entstehen.

Dann übrigens würde auch die kirchliche *Autorität* bei uns ihr allenthalben beklagtes behördliches Antlitz verlieren; sie würde stärker die Züge einer religiösen Führungsautorität annehmen können, weniger ihre administrativ-juristische Kompetenz und mehr ihre religiöse in den Vordergrund stellen.

Politik – Moral – Religion, weltweit

Wie kann es zu einem Wandel in den Prioritäten kommen? Wie läßt sich eine Revision erreichen, die auch an die seelischen Grundlagen des bürgerlichen Lebens rührt? Ich selbst sehe hier nur einen Weg: den Weg über eine *gesamtkirchliche, gesamtgesellschaftliche und weltpolitische Umorientierung*. Dieser Weg wäre kein Umweg, auch kein Ausweichen in die unverbindliche Abstraktion. Abstrakt ist heute vielmehr jene Betrachtungsweise, die von den weltweiten Verflechtungen, in die unser individuelles und gesellschaftliches Leben verstrickt ist, «absieht».

Unsere Welt, die sich erstmals als ganze gegenwärtig ist, ist gleichzeitig durch tiefe, leidenschaftliche *Gegensätze* zerrissen, die immer mehr zum apokalyptischen Abgrund zwischen arm und reich, Herrschenden und Beherrschten zu werden drohen. Rein politische und ökonomische Überbrückungsstrategien sind nicht erkennbar oder erweisen sich als unzulänglich: nur schwer verdecken sie die allem Anschein nach unausgleichbaren Interessen. Das macht viele ratlos und apathisch, treibt andere in Haß und Fanatismus (zu dem wohl auch die grassierende Apathie sich eher erwecken als zur solidarischen Liebe bekehren läßt). Wieder andere versteifen sich in einer Haltung der Abwehr und folgen schließlich einer Strategie der Selbstbehauptung und der inneren Sicherheit.

Die Signale dieser drohenden gesellschaftlichen Apokalypse sind allseits bekannt: Atombedrohung, Rüstungswahn, Umweltvernichtung, Terror, globaler Ausbeutungskampf bzw. Nord-Süd-Konflikt mit der Gefahr eines sozialen Krieges von weltweiten Ausmaßen. Doch die Katastrophe bleibt zumeist als Bewußtsein «im Kopf», nicht in den Herzen. Sie erzeugt Depressionen, aber keine Trauer; Apathie, aber keinen Widerstand. Die Menschen, so scheint es, werden immer mehr zu Voyeuren des eigene Untergangs. Gegenmaßnahmen sind kaum in Sicht – wohl, weil die vertrauten Strategien und Prophetien versagen.

Ich will hier keineswegs «die Katastrophe» mystifizieren und nicht durch ein leichtfertiges Spiel mit der imaginären Totalität des Untergangs jede Differenzierung, jeden Ansatz zur Initiative verächtlich machen. Im Gegenteil. Es ginge nur darum, Proportionen und Qualität der notwendig gewordenen Maßnahmen zu begreifen. Muß man nicht davon ausgehen, daß die den Haß und die Verzweiflung bzw. die Apathie nährenden Gegensätze nur dann in nichtkatastrophischer Weise überwunden werden können, daß also die Armen und Ausgebeuteten nur dann ohne Explosion des Hasses aus ihrem beschädigten, von Anbeginn entstellten Leben heraustreten können, wenn es in den reichen Ländern dieser Erde (und nicht nur bei den mitleidlos reichen Raffern innerhalb der unterdrückten Völker selbst) zu einer Revision der Lebensprioritäten kommt, wenn also hier eine Umkehr der Herzen gelingt? *Werden nicht moralische Maßnahmen zu einer weltpolitischen Größe* – oder umgekehrt, rücken nicht in neuer Weise Ökonomie und Politik in die Moral ein?

Christen sind davon überzeugt, daß eine solche moralische Umkehr sich nicht selbst trägt, wenn sie nicht von Religion getragen ist. Sie gehen davon aus, daß, wo Religion nicht nur unter den sog. Aufklärungseliten verschwindet, sondern wo sich auch im Volk das

Gerücht von der Existenz Gottes nicht mehr hält, die «Seele» des Menschen selbst erlischt und schließlich die Apotheose der Banalität oder des Hasses ausbricht: Der einzelne wird zur Maschine, zu einem neuen Tier oder zur bloßen Strafsache totalitären Zugriffs. Gerade deshalb ist, angesichts der geschilderten Situation, das Christentum mit seinen moralischen Reserven und seiner Fähigkeit zur Umkehr auf den Prüfstand der Geschichte gerufen. *Es scheint mir, als wäre heute nichts dringlicher gefragt als die aus einem messianischen Christentum entspringende moralische und politische Phantasie, die nicht einfach die Kopie von bereits in Geltung gesetzten politischen und ökonomischen Strategien wäre.*

Kirchliche Versöhnungsarbeit

Es gibt eine dramatische weltkirchliche Verdeutlichung und Präzisierung dieser Situation und der in ihr liegenden Herausforderung bzw. des aus ihr aufsteigenden Rufs nach Umkehr der Herzen: *das Verhältnis der reichen Kirchen zu den armen, also etwa das der mitteleuropäischen Kirchen zu denen des lateinamerikanischen Subkontinents.*

Wenn ich die Frage der Umkehr hier unter diese weltkirchlichen Perspektiven stelle, dann geht es nicht um das imaginäre Exerzierfeld eines ästhetischen Radikalismus; es geht nicht um eine abstrakte Zukunftsspekulation, sondern ganz konkret um die Frage, ob andere, nämlich unsere eucharistischen Tischgenossen in der einen Kirche, überhaupt eine Gegenwart haben – von der Zukunft noch ganz zu schweigen!

Diese weltkirchliche Orientierung hätte auch noch einen anderen Effekt: Ich bin überzeugt, daß es zu einer Versöhnung zwischen den traditionalistischen Flügeln und den mehr liberalen Flügeln in unserer europäischen Kirche nur dann kommen wird, wenn die kirchliche Versöhnungsarbeit unter den Primat der Versöhnung zwischen den armen und reichen Kirchen überhaupt gerät und so zugleich ein Stück Versöhnungsarbeit an der leidvoll zerrissenen Welt leistet: Wenn also im Vordergrund die Verbindung des Programms der Heiligkeit mit dem der kämpferischen Liebe steht.

Aus jenen armen Kirchen kommt uns dies neue Vorbild christlichen Lebens bereits entgegen – im Zeugnis jener zahllosen lateinamerikanischen Christen, die bis zum Einsatz ihres Lebens die messianischen Tugenden der Nachfolge gelebt haben und an denen das produktive Vorbild der Heiligkeit für unsere Tage aufleuchtet: Heiligkeit nicht als strikt privates Ideal, das man für sich selbst erstrebt und das deshalb leicht zum Konformismus gegenüber den Verhältnis-

sen verführen könnte, sondern Heiligkeit, die sich in Bündnis von Mystik und kämpferischer Liebe, die fremdes Leid auf sich zieht, bewährt. Das Martyrologium unserer Tage gibt es durchaus! In ihm stehen die Namen der Laien, Priester und Bischöfe, die im Ringen um eine Kirche mit dem Volk alles gewagt und gegeben haben. Mit ihnen, diesen Verbündeten des messianischen Vertrauens, wird Umkehr möglich, wird der Bannkreis bürgerlicher Religion gebrochen. Aus einer solchen Perspektive wird deutlich, wie wenig die geläufigen Prioritäten im Leben der bundesdeutschen Kirche einfach «die» kirchlichen Prioritäten schlechthin sind bzw. daß es noch ganz andere pastorale Prioritäten als die gibt, die hierzulande im Vordergrund stehen.

So spielt sich in den lateinamerikanischen Kirchen ein Umwendungsprozeß größten Ausmaßes ab, der in meinen Augen providentielle Bedeutung für die Gesamtkirche hat und an dem, so oder so, alle beteiligt sind. In den letzten zehn Jahren (seit Medellín) gibt es dort einen Aufbruch, der sich als Umbruch von einer «Betreuungskirche für das Volk» zu einer «Kirche des Volkes» kennzeichnen ließe, in dem das leidende und unterdrückte Volk endlich zum Subjekt seiner Geschichte wird – und dies nicht gegen die Kirche oder an der Kirche vorbei, sondern durch die Kirche und in der Kraft ihrer messianischen Hoffnung. Darum könnte es geschehen, daß dort einmal nicht nur das unterdrückte, sondern auch das befreite Volk kirchlich sein wird! Gewiß, christliche Hoffnung gibt es auch im unterdrückten Leben. Denn die messianische Hoffnung der Christen ist weit eher eine Hoffnung der Sklaven und der Beschädigten dieser Erde als eine Hoffnung der Sieger. Aber das berechtigt gerade die «erfolgreichen» und wohlhabenden Christen nicht, daraus eine strikt verinnerlichte Gestalt christlicher Hoffnung abzuleiten und auf diese dann die armen Kirchen festzulegen.

Daß ausgerechnet die mitteleuropäische, bürgerliche Innerlichkeitsreligion zum neuen Maßstab für die Medellín-Kirche in Lateinamerika werden soll, wie es einflußreiche Kardinäle, Bischöfe und gewisse Arbeitskreise meines Landes zu wünschen scheinen – diese Vision erfüllt mich mit Angst und läßt mich fragen, ob das der lateinamerikanische «Preis» für die Spendengelder in Milliardenhöhe ist.

Die Teilnahme am Schicksal dieser Kirchen fordert zu einer Revision hierzulande heraus. Nur dann werden die hiesigen Christen Helfende und Solidarische sein können. Dem unmittelbaren Kampf des armen und unterdrückten Volkes dort muß hier der Kampf und Widerstand gegen uns selbst entsprechen, gegen die eingeschliffenen Ideale des Immer-noch-mehr-Habens, des immer noch zu steigenden Wohlstandes;

der Kampf gegen die Überdeterminiertheit des gesamten Lebens durch Tausch und Konkurrenz, die jede Solidarität und Sympathie nur als Zweckbündnis gleich starker Partner und jegliche Humanität nur als Zweckhumanität zuläßt. Eine solche Umkehr, die bis in die ideellen Grundlagen des Lebens reicht, wird nicht einem abstrakten Fortschritt der Menschheit geschuldet, sondern der Kirche als eucharistischer Gemeinschaft und als Zeichen messianischer Hoffnung.

Kürzlich schrieb mir ein brasilianischer Bischof (und es war nicht Dom Helder Camara!): «Kein Deutscher kann sagen, daß er nicht ein Ausbeuter ist.» Ein hartes Wort, immerhin ein bischöfliches. Mit dem Verdacht, Unterdrücker zu sein, vielleicht unterdrückte Unterdrücker, müssen wir Christen dieses Landes leben. Er ist nicht widerlegt durch die Tatsache unserer Spendenwilligkeit: Die Zumutungen der hier geforderten Liebe sind nicht nur durch das «Sakrament des Geldes» abzugelten, schon deswegen nicht, weil die Art, wie dieses Geld erworben wurde, wiederum jene Armut vermehrt, der mit eben diesem Geld beigegeben werden soll. Hier ist offensichtlich noch mehr gefordert, ein tiefgreifender Prozeß der Umkehr, ein neues, gewiß nur sehr schwer zu gewinnendes Verhältnis zu sozialer Identität, zu Besitz und Wohlstand überhaupt.

Revisionen

Wo soll die Umkehr der Herzen in dem geschilderten Sinne ansetzen? Wo die Veränderung der Prioritäten und der neuen Perspektiven beginnen? Das ist gewiß nur in langen Umbildungsprozessen möglich. Ich glaube durchaus, daß es genug Reserven an Enthusiasmus und Umkehrkraft auch in der hiesigen Kirche gäbe. Ich erlaube mir dabei freilich die Frage, ob diese Kräfte richtig angerufen und «gebunden» sind.

Können z.B. *die kirchlichen Verbände*, die mehr oder minder alle nach sozialen Mustern vergangener Zeit organisiert sind, die in sie ohne Zweifel investierten geistlichen und sozialen Energien entsprechend freisetzen für die geschilderte Herausforderung? Bzw. umgekehrt und kritischer gefragt: Warum sind kirchlicherseits nur Verbände nach diesem Muster erwünscht und werden etwa in die in den 60iger Jahren neu konzipierten Jugendverbände von den Bischöfen so argwöhnisch behandelt?

Oder um einen früheren Gedanken wiederaufzugreifen: Könnten die großen kirchlichen *Hilfswerke*, über die bei uns mehr oder minder ausschließlich die Solidarität mit den armen Kirchen praktiziert wird, nicht weit mehr tun als – Geld sammeln? Müßten sie nicht, gerade im Bewußtsein, daß Geld keineswegs un-

schuldig ist, energisch eingreifen in die Bewußtseinsbildung nicht nur etwa der Empfängerländer, sondern gerade der Gebenden? Insofern glaube ich, daß diese wichtigen Hilfswerke als Werke eines umfassenden solidarischen Prozesses erst in den Anfängen stecken.

Es gibt *Anzeichen für Lern- und Umorientierungsbereitschaft* bei den Christen in der Bundesrepublik. In den letzten Jahren hat sich an der Basis ein wenn auch noch diffuses Mißtrauen gegen die zerstörerischen Folgen des Kapitalismus herausgebildet. Ökologische Verantwortung tritt in den Blick. Es gibt ein engagiertes, wenn auch relativ ohnmächtiges Interesse an der Not der armen Kirchen wie der Dritten Welt überhaupt. Auf der Würzburger Synode wurde, zumindest programmatisch, in neuer Weise der Kampf um die Jugend und nicht zuletzt um die Arbeiter wieder aufgenommen. Wenn sich die hiesige pastorale Gesamttendenz von einer defätistisch gestimmten «Dammbruchstrategie» abwendet und den Zumutungen radikaler Umkehr zuwendet, bräuchten die – im Kirchenvolk kaum bekannten! – Ansätze zu neuer Gemeindepraxis, Jugendarbeit oder Arbeiterseelsorge nicht der Resignation ausgeliefert zu werden, ehe sie ernsthaft begonnen haben.

Mit den hier angedeuteten Signalen für eine neue messianische Praxis meine ich nicht einfach jenen Vorgang bei uns, den man als eine Art «*Tendenzwende zur Religion*», als «Rückkehr der Gesellschaft zur Religion» charakterisieren könnte bzw. gerne so charakterisiert und dem inzwischen nicht nur kirchliche Kreise, sondern auch die politischen Parteien unseres Landes Rechnung zu tragen suchen. Dieser Vorgang ist in meinen Augen zutiefst zweideutig. «Rückkehr zur Religion» braucht nämlich nicht zu bedeuten, daß eine Gesellschaft quasi über sich hinaus will, sondern daß sie die Religion anruft, um gerade sie selbst bleiben zu können, um ihre eigenen Sicherheitsbedürfnisse zu untermauern, weil sie in der Religion eine Komplizin für den gefährdeten Status quo wittert. Wo das Christentum bei uns diesem gesellschaftlichen Druck nachgibt, mag es zwar noch hoffähiger werden, es gerät dadurch aber, so fürchte ich, noch mehr zur rein «bürgerlichen Religion», die unserer Gesellschaft angesichts der besprochenen weltweiten Herausforderungen auch noch ein gutes Gewissen dafür gibt, so zu leben, wie sie lebt. Authentische Hinkehr zur Religion müßte dagegen heißen: Hinkehr zur Umkehr, zur messianischen Praxis der Liebe.

Nachfolge als Klassenverrat?

Es mag sein, daß das, was die Liebe hier fordert, wie ein Verrat erscheint: Verrat an Wohlstand, Familie

und gewohnter Lebensordnung. Es mag aber auch sein, daß gerade *hier* der Ort ist für die Unterscheidung der Geister in den Kirchen der reichen und mächtigen Länder dieser Erde.

Gewiß, Christentum ist nie bloß für die ganz Tapferen da! Doch nicht wir definieren die Zumutungen der Liebe; und nicht wir stellen die Bedingungen, unter denen sie geprüft wird. So wird christliche Liebe etwa in Zeiten nationalistischen Denkens durchaus den Verdacht nationaler Ehrlosigkeit tragen müssen. Sie wird in Situationen des Rassismus den Verdacht des Rassenverrats auf sich ziehen. Und in Zeiten der himmelschreienden sozialen Gegensätze in der Welt den Verdacht des Klassenverrats an den vermeintlich plausiblen Interessen der Besitzenden.

War nicht Jesus selbst in den Geruch des Verräters geraten? Hatte ihn seine Liebe nicht dorthin gebracht? Wurde er nicht als Verräter an allen scheinbar plausiblen Werten gekreuzigt? Müssen sich die Christen deshalb nicht darauf gefaßt machen, daß sie, wollen sie ihm, wollen sie Christus treu bleiben, als Verräter an der bürgerlichen Religion angesehen werden? Gewiß, seine Liebe, in der ihm am Ende alles genommen war, auch jede Hoheit und jedes Ansehen ohnmächtig leidender Liebe, war noch etwas anderes als der Ausdruck solidarischen Mitleidens mit den Unglücklichen und Bedrängten: Sie war Darstellung seines Gehorsams, mit dem er an Gott und dessen Ohnmacht in unserer Welt litt. Müßte aber nicht christliche Liebe in seiner Nachfolge immer wieder an diesen Gehorsam heranreichen?

Wenn die Praxis christlicher Liebe unter diesen Gehorsam gestellt wird, der es verbietet, das Geheimnis des Willens Gottes mit dem geheimnislosen Selbsterhaltungswillen der vertrauten Lebensformen zu verwechseln, dann mag etwas sichtbar werden von der messianischen Kraft der Liebe, die tief eingreift in die vorgefaßten Lebensmuster und Lebensprioritäten: von ihrer Kraft zur Umkehr der Herzen; von ihrer Kraft, Leiden nicht zu vermehren, sondern auf sich zu ziehen; von ihrer Kraft zu einer unbedingten Solidarität, parteilich und doch ohne zerstörerischen, den einzelnen negierenden Haß, das Programm der Heiligkeit und der kämpferischen Liebe in sich verbindend – bis hin zur Torheit des Kreuzes. Vermutlich nämlich wird solche «Umkehr der Herzen» von den bewährten Strategen des Klassenkampfes als schwächlich oder nutzlos abgetan und von denen, die in den Tausch verarrt sind und den menschenfeindlichen Folgen des Kapitalismus allenfalls verbal abschwören, als Verrat gebrandmarkt.

Nicht wenigen mag das Gesagte wie eine beträchtliche Übertreibung verkommen. Doch wie wäre vor-

sichtiger und «ausgewogener» von der messianischen Praxis der Nachfolge zu reden? Und wie denn wäre

mit Vorsicht und «Ausgewogenheit» eine Perspektive in jene Krise zu bringen, von der hier die Rede war?

* Dies ist der überarbeitete Vortrag, den ich unter dem Titel: «Glaube – Befähigung zur Zukunft?» auf dem Freiburger Katholikentag 1978 gehalten habe. Das Pathos, das ich im Text weder tilgen konnte noch wollte, erklärt sich vielleicht am ehesten aus der Tatsache, daß in einem Land, in dem das Christliche sozusagen politisch-gesellschaftlich mehrheitsfähig ist, kritische Perspektiven nur in einer gleichsam «missionarischen» Rede eingeführt werden können. – In den Überlegungen dieses Beitrags können viele wichtige Fragen nicht angeschnitten werden: z.B. die Frage nach dem historischen Prozeß der Verbindung von Christentum und Bürgertum; die Frage nach der sog. Dialektik der bürgerlichen Geschichte der Freiheit, die gerade in progressiv-liberalen Theologien häufig übersehen wird, so daß es dann zu einer stillschweigenden Identifizierung von bürgerlichem und christlichem Subjekt kommt; die Frage nach dem bürgerlichen Prinzip der Individuation und nach dem christlichen Prinzip der Individuation usw. Zu solchen und ähnlichen Fragen darf ich verweisen auf J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1978).

JOHANNES BAPTIST METZ

1928 in Welluck bei Auerbach (Bayern) geboren. 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster und Gründungsbeauftragter für die Universität Bielefeld. Er veröffentlichte u.a.: Christliche Anthropozentrik (München 1962); Weltverständnis im Glauben (Mainz 1968, 31973); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Leidensgeschichte (1973); Unsere Hoffnung (1975); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1978); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977, 21978). Anschrift: Kapitelstraße 14, D-4400 Münster (Westf.).

Dieter Schellong

Theologische Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung»

1.

Zum ersten Mal in der neueren Theologiegeschichte erscheint bei Karl Barth Theologie als Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung». Weshalb und in welchem Sinne? Barth sieht als «bürgerlichen» Umgang mit der Offenbarung an, daß der Mensch das Evangelium Gottes in eigene Regie nimmt, daß er es verwertet zum Nutzen seiner menschlichen Bedürfnisse, Ordnungen und Pläne, als Mittel seiner eigenen Selbsterhaltung und Selbstverteidigung. Was ihm von dem Gott der biblischen Offenbarung gesagt wird, macht sich der «Bürger» als seine eigene Möglichkeit zu eigen: «als eine Sache, die man überblickt, die man sich gefallen lassen kann, der man aber grundsätzlich Meister ist und die einem keine Ungelegenheit bereitet, ja in deren Besitz man nun doppelt gesichert, gerechtfertigt und reich ist.»¹ Dies Unternehmen, in dem der Mensch das Evangelium in Besitz nimmt und über Gottes Offen-

barung seinen eigenen Wünschen entsprechend verfügt, bezeichnet Barth als «natürliche Theologie».

«Natürliche Theologie» – wie Barth sie versteht – muß sich also keineswegs antichristlich oder antikirchlich geben; selten bekämpft die natürliche Theologie die Bibel und die Kirche direkt. In der Regel (und das beschäftigt Barth) ist die natürliche Theologie Bestandteil des kirchlichen Lebens; denn meist lebt der christliche Glaube selber «bürgerlich», also so, daß der glaubende Mensch sich der Wahrheit Gottes zu eigenem Vorteil bemächtigt. Theologie ist Kritik der «bürgerlichen Weltanschauung», wenn sie auf die Gefahr von solcher natürlichen Theologie aufmerksam macht und wenn sie ohne Rücksicht auf die Wünsche des «Bürgers» herausarbeitet, daß das Evangelium von Jesus Christus uns als etwas sehr Fremdes begegnet, daß die Botschaft vom Gekreuzigten für uns nur frohe Botschaft ist, indem sie uns richtet und uns in eine Krise führt.

2.

Damit habe ich einiges über die «bürgerliche Weltanschauung» und über die christliche Kritik daran angedeutet. Das muß nun erläutert und entfaltet werden. Wenn das Folgende etwas primitiv klingen mag, so ist zu beachten, daß es sich auch der Sache nach um etwas Primitives handelt – oder soll man besser sagen: um etwas Elementares? Allerdings entfaltet sich dies Elementare oft sehr kompliziert, so daß es schwierig (aber