

Arend van Leeuwen/Bert van Dijk/
Theo Salemink

Krisis und Kritik der bürgerlichen Theologie

Ebenso wie bei jeder geistigen Arbeit geht es bei einem theologischen Text um einen Eingriff in ein Gebiet, in dem die Positionen seit langem abgesteckt sind. Im Zentrum dieses Feldes liegt ein dominantes theologisches Paradigma. Gleichzeitig hat bereits eine Reihe von Ausbruchversuchen aus diesem Paradigma stattgefunden.

Das beherrschende Paradigma in der Theologie, das seine jetzige Form während des römischen Imperialismus und der feudalen Gesellschaft erhielt, wird durch folgende Züge gekennzeichnet: die Realität hat eine Doppelstruktur, eine Schichtung von Natur und Übernatur, von Geschichte und Heilsgeschichte, Politik und Glauben, von Befreiung und Erlösung. Diese Schematisierung zeigt sich in der vertrauten Form einer natürlichen Theologie: zwischen Natur und Übernatur gibt es eine wesensbedingte Verbindung, das eine liegt in der Perspektive des anderen, sie stützen und stärken sich gegenseitig.

Mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer neuen Klassenbeziehungen wird auf dieses selbstverständliche Paradigma Druck ausgeübt. Zuerst erweist sich eine theologische Reformation als ausreichend, um unter den neuen Verhältnissen des Handelskapitalismus weiter funktionieren zu können. Der Durchbruch des industriellen Kapitalismus im 18. und 19. Jahrhundert bringt neue Spannungen von bleibender Art mit sich. Die traditionelle Theologie stößt mit ihrem Dualismus von Natur und Übernatur, wie dieser sowohl in der Scholastik als in der Reformation die Regel bildet, mit dem aufkeimenden und selbstbewußten bürgerlichen Bewußtsein, das diese Schematik weit von sich weisen möchte, zusammen. Wenn sie in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt noch ein Lebensrecht haben soll, so ist die Theologie zu einer gründlichen Auseinandersetzung gezwungen. In der reformatorischen Welt, in der bereits eine erste Auseinandersetzung mit den bürgerlichen Verhältnissen stattgefunden hat, versucht man nun «zeitgemäß» zu werden, indem man eine liberale Theologie entwickelt, die die Errungenschaften und Ideale der bürgerlichen Philosophie integriert, ohne jedoch die Struktur des theo-

logischen Paradigmas ganz über Bord zu werfen: liberale Theologie als Verschönerung des bürgerlichen Bewußtseins.

Nach 1870, als die bürgerliche Gesellschaft über ihre revolutionäre Phase hinweg ist, und sich nun mit allen Mitteln gegen die innere Krisis und die äußere Bedrohung durch den stärker werdenden Sozialismus verteidigt, entwickelt eine katholische Welt eine «Vulgär-Form» einer Anpassung an das bürgerliche Bewußtsein: die Neuscholastik als eine moderne Klassenkampf-Ideologie von oben (Bloch).

Als der Kapitalismus sich im 20. Jahrhundert zum Imperialismus weiterentwickelte und sich eine tiefgehende ökonomische und politische Krisis bemerkbar machte, wurde deutlich, daß die beiden vorhergehenden Konfrontationen mit der bürgerlichen Gesellschaft und mit dem ständig heftiger werdenden Klassenkampf unzureichend waren. Eine erneute, diesmal ernsthafte Auseinandersetzung ist notwendig: eine Auseinandersetzung, in der dem Statut der Theologie und der Selbstverständlichkeit des theologischen Paradigmas selbst der Prozeß gemacht wird. Die dritte Welle von Auseinandersetzungen soll nun anhand von drei – unseres Erachtens vorbildlichen – Unternehmungen von Theologen skizziert werden: der «aggiornamento-»Theologie von Hans Küng; der Entwicklung einer dialektischen Theologie bei Karl Barth; des Ansatzes einer ökonomischen Theologie bei A.Th. van Leeuwen.

Diese dritte Welle einer Auseinandersetzung, in der die genannten Theologen nur Beispiele, wenn auch nicht ohne Vorbildlichkeit, sind, hat eine Reihe von Zielen: zunächst geht es erneut darum, die Theologie zeitgemäß zu gestalten, d.h. sie auf dem Niveau einer bürgerlichen Gesellschaft in fortgeschrittener Form funktionsfähig zu machen; dann geht es um einen Kampf zwischen Verbürgerlichung und Entbürgerlichung der Theologie; schließlich steht das Statut der Theologie selbst zur Diskussion.

Hans Küng: Theologie im Gespräch mit dem bürgerlichen Philosophen Hegel

Der katholische Theologe Hans Küng wurde schon sehr früh bekannt durch seine Dissertation über die Rechtfertigungslehre bei Karl Barth (1957), in der er sich, soweit dies einem katholischen Theologen nur möglich ist, mit der progressivsten Position der reformatorischen Theologie beschäftigt. Seitdem ist Küng vor allem als kritischer Theologe innerhalb der katholischen Kirche bekannt geworden. Sein großes Werk über Hegel «Menschwerdung Gottes» (1970)¹, das im Jahr des 200. Geburtstages dieses großen Philosophen

herausgegeben wurde, ist viel weniger beachtet worden. Küng selbst betrachtet dieses Werk als sein wichtigstes: zu Recht, denn eigentlich ist hier die Krisis der Theologie in einer bürgerlichen Gesellschaft das Grundthema.

Der Kern dieses Buches ist die Gottesfrage. Die traditionellen Auffassungen über Gott² und Christus³ sind nach Meinung Küngs in einer bürgerlichen Gesellschaft und angesichts des bürgerlichen Bewußtseins, das die menschliche und die göttliche Natur voneinander getrennt und den Gottmenschen eliminiert hat, nicht länger zu behaupten⁴. Aber, so meint Küng, auch in der Entstehungszeit dieses traditionellen theologischen Paradigmas – um unsere Formulierungen beizubehalten – hat es die bestehenden Spannungen nicht lösen können, und außerdem trifft diese Lehre kaum die ursprüngliche Christusbotschaft des Neuen Testaments. Die klassische Philosophie hat sich unter dem Einfluß des Gottesbegriffes der griechischen Metaphysik entwickelt. Direkt oder indirekt steht im Hintergrund der absolut metaphysische und unveränderliche Gott⁵.

In der Aporie zwischen dem metaphysischen und dem biblischen Gottesbild versucht Küng sich Hegel anzuschließen⁶. Küng tut das bei dem, was er die zentrale Stelle nennt: die identifizierende Dialektik von Gott und Mensch, wie diese im «absoluten» Geist gegeben ist⁷. Es stellt sich dabei jedoch als Problem heraus, daß im Konzept Hegels die traditionellen Gegensätze zwischen Geist und Materie (Bloch)⁸, die zweifache Struktur von Natur und Übernatur (van Dijk-Salemink), zwischen Gott und Mensch (Küng)⁹ auf dem Niveau des «absoluten» Geistes aufgehoben werden. Küng wehrt sich jedoch dagegen: Keine Trennung, aber auch keine Vermischung göttlicher und menschlicher Natur; keine grundsätzliche Preisgabe der Grundstruktur des traditionellen Paradigmas.

Als Korrektur dieses, wie Küng es nennt, «konstruierten Schematismus» Hegels¹⁰, dieses «Monismus des Geistes»¹¹, der Aufhebung des Unterschieds zwischen Natur und Übernatur, sucht Küng seine Zuflucht bei D. Fr. Strauss und S. Kierkegaard. Küng will nicht zurück hinter die Positionen Hegels (Historizität Gottes), aber auch nicht hinter Strauß (Historizität Jesu) und Kierkegaard (die existentielle Begegnung mit der Christusbotschaft im Neuen Testament und die entscheidende Rolle des Glaubens)¹².

In dieser Untersuchung konfrontiert Küng die christliche Theologie mit dem bürgerlichen Philosophen Hegel. Hegels eigene «Christlichkeit» ist eine komplizierte Sache, das sieht auch Küng¹³. Man kann aus Hegels Philosophie das Bemühen, das Christentum dem modernen Denken annehmbar zu machen,

herauslesen; es könnte jedoch auch der Versuch sein, den Wert des religiösen Wissens zu verneinen. S. Kierkegaard hat diese Zweideutigkeit sehr klar durchschaut. Deshalb weist er auch jeglichen spekulativen Beweis für Gott und Jesus Christus entschieden von der Hand. Küng: Es geht Kierkegaard nicht darum, das absolute Paradoxon zustande zu bringen; dieses ist nur im Glauben zugänglich¹⁴. Auch für Küng ist dies ein letzter Stützpunkt gegen Hegel, der sich anlehnt an das überlieferte Paradigma: Auf existentieller Ebene bleibt das Christentum eine individuelle, nicht rationell zu verantwortende «Entscheidung».

Ergebnis: Küng bemüht sich, den christlichen Gottesbegriff und die Christologie in das Niveau der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Bewußtseins zu übersetzen¹⁵. Ergebnis dieser Übersetzungsarbeit: die klassische Doppelstruktur der Realität und das verbindende Element, das alte Gleichgewicht zwischen Himmel und Erde, bleibt unverkürzt gehandhabt: in zwei Naturen, ohne Vermischung oder Veränderung, ohne Verteilung oder Scheidung (Chalcedon 451)¹⁶. Zwar ist bei Küng nicht länger die Rede von einer allzu naiven Verbindung zwischen Natur und Übernatur, aber das klassische theologische Paradigma bleibt aufrechterhalten. Was ihn im übrigen dem bürgerlichen Bewußtsein gegenüber um so naiver zu machen droht.

Karl Barth: Zu einer Kritik der bürgerlichen Theologie

Mittels Berufung auf den bürgerlichen Philosophen Hegel versucht Küng die christliche Tradition einer bürgerlichen Gesellschaft wieder verständlich zu machen. Bei dem reformatorischen Theologen K. Barth findet man eine andere Linie. Barth ist sich darüber im klaren, daß es eine problematische Angelegenheit ist, die bürgerliche Philosophie als hermeneutisches Instrument zu benutzen; er weiß, daß das bürgerliche Selbstbewußtsein keine neutrale Angelegenheit ist, sondern daß es mit den Interessen einer einzigen Klasse verbunden bleibt. In seinem zweiteiligen Werk «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert»¹⁷ zeigt Barth auf, daß letzten Endes die herrschende protestantische Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts nur den vergrößerten Niederschlag des komplexen Selbstbewußtseins einer neuen Gesellschaftsschicht darstellt: der Bourgeoisie.

Unter dieses Verdikt fällt auch die katholische Theologie des I. Vatikanums (1870). Trotz ihrer mittelalterlichen Scheingestalt ist die Neuscholastik nur eine Variante der bürgerlichen Ideologie: sie vereint in sich genau die totalitären Dimensionen des bürgerlichen Selbstbewußtseins, das nach 1870 nicht mehr revolu-

tionär geartet ist, sondern um Selbstbehauptung kämpft. Barth deutet die Meinungsverschiedenheit zwischen Liberalismus und katholischer Soziallehre denn auch als einen «Familienstreit»¹⁸.

Mit dieser Kritik an der reformatorischen sowie an der katholischen Form der bürgerlichen Theologie versucht er zu einer neuen Theologie zu kommen, zu einer dialektischen Theologie, die weder in prämoderne Formulierungen verfällt noch sich der bürgerlichen Ideologie selbst ausliefert. Man kann sagen, daß Barths «Kirchliche Dogmatik» die konsequenteste Religionskritik der Moderne ist; unerbittlich kritisiert er die herrschende Religion, d.h. das herrschende Christentum als «Opium des Volkes», als Ideologie einer herrschenden Klasse. Barth definiert Religion als «das Bemühen des Menschen, sich selbst angesichts eines eigensinnigen und eigenmächtig entworfenen Bildes Gottes zu rechtfertigen und zu heiligen»¹⁹. Diese Religion setzt er der Kritik der Offenbarung Gottes als Aufhebung der Religion aus. Er kann sich Gott nur als den «ganz anderen» vorstellen, als Verneinung der Selbstheiligung des Menschen, als Gegenpol des bürgerlichen Selbstbewußtseins. Die Möglichkeit der Kenntnis des «ganz anderen» kann denn auch nicht die «natürliche Kenntnis» des Menschen sein, sondern nur das Zeugnis der Schrift, das wie ein Fremdkörper in unserer Gesellschaft weiterbesteht.

K. Barth versucht auf diesem Wege dem Bann der herrschenden bürgerlichen Theologie zu entkommen. Es ist gleichwohl ein Ausbruch «nach oben», ein Ausbrechen aus der Geschichte, um die Geschichte vor der Selbstvergottung der herrschenden Gewalten zu retten. Die Dramatik und der historische Einsatz dieses intellektuellen Unterfangens kommen ans Licht, wenn wir K. Barth und ebenfalls seinen niederländischen Schüler K.H. Miskotte²⁰ in die Krisenperiode der dreißiger Jahre situieren, der Zeit von Entstehung und Sieg des Faschismus. Die biblische Theologie des «ganz anderen» erweist sich neben der sozialistischen Tradition als eine der wenigen ideologischen Instrumente gegen die Barbarei des Faschismus.

Arend Th. van Leeuwen: Entwurf einer ökonomischen Theologie

Arend Th. van Leeuwen, Lektor der «Theologie des gesellschaftlichen Handelns» an der katholischen Fakultät Nijmegen, kommt aus der Tradition im Umkreis von Karl Barth, dessen Theologie er in einer Krisen- und Kriegszeit kennenlernte. Nach dem Krieg arbeitete er im Dienst der Mission in Indonesien, wo er mit allen Fragen, die auf eine revolutionäre Gesellschaft in der Dritten Welt einstürmen, konfrontiert wurde. Aus diesen Erfahrungen erwuchs sein Buch

«Christianity in World history» (1964)²¹, in dem er eine eigene Form von säkularisierter Theologie entwickelt. Einige Jahre später folgte das Buch «Development through Revolution» (1968)²², das man eigentlich eher ein Beispiel von politischer Theologie nennen könnte. Nach 1968 begibt er sich in eine systematischere Auseinandersetzung mit der marxistischen Analyse. Diese Arbeit schlägt sich nieder in dem zweiteiligen Werk «Critique of heaven and earth» (1972)²³. Diese Arbeit umfaßt die Vorträge, die van Leeuwen im Rahmen der sog. Gifford-lectures (Aberdeen, Schottland) u.a. in den Fußstapfen K. Barths, hielt.

In besonderer Art und Weise mischt er sich in die Debatte um die Bürgerlichkeit der Theologie. Er spricht mit großer Achtung von Karl Barth als von einem Mann, der den Versuch unternommen hat, die weitestgehende Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft effektiv werden zu lassen für die Theologie. Nach Meinung von van Leeuwen geht Barth dabei nicht weit genug. Es ist ihm nicht gelungen, die Marxsche Kritik, wie diese in «Das Kapital» und in «Theorien über den Mehrwert» dargelegt werden, in seine Kritik an der Theologie mit zu verarbeiten. Dagegen versucht van Leeuwen dies wohl. In seinem Buch «Critique of heaven and earth» zeigt er auf, daß es innerhalb der intellektuellen und politischen Geschichte von Marx eine Verschiebung gegeben hat. In jungen Jahren beginnt Marx mit einer Kritik an der Religion und vollendet darin die durch Feuerbach entwickelte Kritik an der Religion. Politische Erfahrungen zwingen ihn daraufhin, Rechts- und Politikkritik zu üben, um schließlich zu einer Kritik der politischen Ökonomie zu gelangen. In dieser Verschiebung kommen die politischen Erfahrung und die theoretische Einsicht zum Ausdruck, daß nicht die Religion, auch nicht das Recht und die Politik den Kern des bürgerlichen Selbstbewußtseins bedingen; die ökonomische Ideologie hat die Stelle, die Religion und Politik in früheren Gesellschaftsformen innehatten, eingenommen; in der bürgerlichen Gesellschaft ist sie die «Religion des Alltags». Oder, wie van Leeuwen es gelegentlich ausdrückt: die Schriftgelehrten unserer Zeit sind die Professoren der Wirtschaftswissenschaften. Nach Meinung von Leeuwens geht der Ausbruchversuch K. Barths nicht weit genug und außerdem in die falsche Richtung. Deshalb nicht weit genug, weil Barth zwar konsequent Religionskritik betreibt, jedoch nicht zur Kritik des Rechts und der Politik und erst recht nicht bis zur Kritik der politischen Ökonomie vorstößt. Deshalb ist die Theologie K. Barths noch immer nicht bis zum Kern der bürgerlichen Gesellschaft vorgedrungen; sie ist noch immer nicht ganz auf der «Höhe der Zeit».

Der Ausbruch K. Barths geht auch in eine falsche Richtung. Zwar nimmt er, indem er sich auf die Schrift als Offenbarung des «ganz anderen» beruft, eine entschiedene Haltung gegen das herrschende Selbstbewußtsein des Bürgers ein, er tut dies jedoch, indem er aus der Geschichte heraustritt: «Es ist ein Sprung aus der absoluten Finsternis in das absolute Licht, eine «creatio ex nihilo», aber es ist ein Sprung, bei dem die Geschichte «aufgehoben» wird. Es ist das unschätzbare Verdienst von Karl Barths Dogmatik, die Lehre der Offenbarung Gottes aus der Geschichte der Fleischwerdung des Wortes entwickelt zu haben, und daraus die Trinitätslehre abzuleiten. Dieser Gewinn ist jedoch zugleich zum Verlust geworden, weil keine wirkliche Verbindung zu unserer Geschichte hergestellt wird. Die Dialektik ist nicht in der Lage, den Dualismus zu überwinden²⁴. A. Th. van Leeuwen möchte dagegen ganz und gar im Rahmen dieser einen Geschichte bleiben, und er akzeptiert als Ausgangspunkt Marx' materialistische Geschichtsauffassung. Die Geschichte entwickelt sich in einem paradoxen Prozeß von Konflikten. In diesem dialektischen Prozeß ergeben sich nicht umkehrbare Transformationen; Übergänge, die, historisch gesehen, eine völlig neue Situation schaffen und die eine historische Distanz schaffen zwischen den einzelnen Phasen der Geschichte und zwischen den verschiedenen Gesellschaftsgebilden. Die Tatsache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr die Religion, das Recht oder die Politik im Zentrum der Ideologie stehen, stellt eine dieser Umwandlungen dar. In vorderasiatischen Gesellschaftsformen und im römischen Imperium, innerhalb derer sich die jüdische und die christliche Tradition entwickelt haben, stand die Sache anders. Dort hatten Politik und Religion sehr wohl eine beherrschende Funktion. Die biblische Kritik am allgemein gültigen Kultus und am Staat läßt sich deshalb auch nicht einfach so «übersetzen» für die bürgerliche Gesellschaft, wie die Hermeneutik dies meint. Es geht hier nicht um einen Unterschied der Sprache, der Kultur und der Entwicklung; es geht um einen prinzipiellen Unterschied der gesellschaftlichen ideologischen Struktur. Erst eine präzise Kenntnis des neuen Gesellschaftsgebildes, mit seiner besonderen Struktur, kann die Voraussetzung für ein adäquates Funktionieren der Theologie schaffen... oder sie wird zeigen, daß Theologie und biblische Tradition antiquiert sind. Die einzige Möglichkeit, die sich hier zeigt, ist die, durch das Nadelöhr der marxistischen Analyse zu kriechen.

Dieser notwendige Umweg zwingt die Theologie zu einer Umwandlung: sie kann nicht länger als Säkularisationstheologie oder als politische Theologie funktionieren.

Problemstellung und Fragen

Wenn wir diese dritte Konfrontationswelle zwischen Theologie und bürgerlichem Bewußtsein betrachten, nehmen wir ein Fortschreiten an Radikalität und Intensität wahr. Küng löst zwar nicht wirklich die Diskrepanz zwischen Theologie und bürgerlichem Bewußtsein auf, aber er erlöst die Theologie von einer Reihe naiver Vorstellungen, die für das bürgerliche Bewußtsein allzu anstoßerregend waren. Er kommt damit nicht viel weiter als die liberale Theologie, mit dem, was sie im 18. und 19. Jahrhundert bereits erreicht hat, nur in diesem Fall für die katholische Tradition.

Barth wußte nur zu gut, daß die traditionelle Theologie in der bürgerlichen Gesellschaft ausgespielt hat und daß eine neue theologische Methode nötig ist: die dialektische Theologie. Außerdem ist er der Meinung, daß sich die Theologie, aufgrund der subversiven Tradition in der Schrift, nicht bedingungslos dem Bewußtsein der herrschenden Klasse ausliefern darf, auch nicht der Klasse der Bourgeoisie. Barth ist dann auch der Auffassung, daß es sich nicht um eine neue Theologie handeln kann, sondern um eine parteiische Theologie, eine nicht-bürgerliche Theologie.

In den Fußstapfen K. Barths meint A. Th. van Leeuwen, daß Barth in seiner Konfrontation mit der bürgerlichen Gesellschaft nicht weit genug gegangen ist. Denn Barth hat die radikalste Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die von Marx, nicht zur Sprache gebracht und entweicht auf diese Weise aus der Geschichte «vorzeitig» nach oben in die Heilsgeschichte. Somit wird das traditionelle theologische Paradigma auf unverantwortliche Weise vor der totalen Krisis gerettet. Wenn wir die weitestgehende Konfrontation mit der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausgangspunkt nehmen, nämlich die Konfrontation von A. Th. van Leeuwen mit Marx, dann stellt sich folgende Frage: Inwieweit ist diese Konfrontation nun wirklich radikal, und inwiefern wird auch hier das theologische Paradigma vor Krisis und Untergang bewahrt? Und zweitens stellt sich die Frage: ist die Theologie van Leeuwens wirklich unbürgerlich, d.h. bezieht sie Partei für den Sozialismus?

Wenn auch mit dem gebührenden Respekt und Interesse, so möchten wir diesen Argwohn doch in drei kritische Fragen an das Unterfangen van Leeuwens konkretisieren. Drei Fragen, die die Solidität der Auseinandersetzung testen sollen, mehr noch als die Validität.

Frage 1:

Van Leeuwen bezeichnet Marx in gewisser Hinsicht als Theologen, nämlich in dem Maße, in dem Marx unter

dem Gesichtspunkt des Geschichtszusammenhangs, der Totalität und des Ziels, zu einer Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft kommt. Nach Meinung van Leeuwens spricht Marx dann von der bürgerlichen Gesellschaft als von der «Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft»²⁵ oder über «einen humanen Materialismus»²⁶. Auf dem Hintergrund der aktuellen Debatte in marxistischen Kreisen über den theoretischen Antihumanismus des späteren Marx gegenüber dem philosophischen Humanismus des jüngeren Marx (Althusser gegen Lucien Sève) kann und soll man sich fragen, ob van Leeuwen sich aufgrund seiner theologischen Vergangenheit nicht zu schnell dazu verleiten läßt, Marx als Theologen und Humanisten zu stempeln und möglicherweise die marxistische Analyse aus apologetischen Gründen zum Prolegomenon der Theologie zu machen.

Frage 2:

Marx beendet «Das Kapital» mit einem Absatz über «Die Klassen». Nach zwei Seiten bricht das Manuskript ab. Ursprünglich hatte Marx den Plan, nach dem Teil über «Das Kapital» noch vier weitere Teile zu veröffentlichen. Hierin sollte namentlich die politische Theorie näher erarbeitet werden. Hier liegt bei Marx ein Problem. Bei van Leeuwen ebenfalls: Die ökonomische Theorie Marx' wird zwar übernommen und für eine Transformation der Theologie fruchtbar gemacht, die politische Theorie des Marxismus wird jedoch kaum thematisiert. Dieses führt zu folgender Frage: in welchem Verhältnis steht eine so beschaffene ökonomische Theologie, eine solche kritische Theologie zur Organisation der diversen Klassen und insbesondere zur sozialistischen Bewegung?

Frage 3:

Es ist nicht allein der Umgang mit der Marxschen Theorie, der Fragen aufwirft; die Bewertung der Funktion der christlichen Tradition und die Rolle der Theologie zwingt ebenfalls zu Hinterfragungen. Denn einerseits betrachtet er die herrschende Theologie und das herrschende Christentum als besondere Ausdrucksform der bürgerlichen Ideologie und als *zu kritisierendes Objekt*, andererseits beharrt van Leeuwen auf der Auffassung, daß die christliche Tradition Elemente beinhaltet, die selbst den Ansatz einer solchen Kritik darstellen; somit ist die christliche Tradition unter bestimmten Voraussetzungen auch *kritisierendes Subjekt*. Wie verhalten sich diese beiden zueinander?

Insgesamt soll danach gefragt werden, ob Marx nicht allzu einfach herbeigezogen wird, um das Wun-

der zu bewerkstelligen, das die Theologie bereits seit Jahrhunderten nicht fertigbrachte, nämlich sie sowohl auf die Höhe der Zeit zu bringen, als sie gleichzeitig aus der bürgerlichen Verklammerung zu befreien.

Bemerkung zum Aufbau des Textes: Die Autoren dieses Artikels wählten mit Absicht eine möglicherweise etwas ungewöhnliche Stilform. Der vorausgehende Teil des Artikels ist ein Beitrag von zweien von ihnen: B. van Dijk und Th. A. M. Salemink. Hierin entwickeln sie eine Fragestellung und schließen mit drei kritischen Fragen an A. Th. van Leeuwen. Im nun folgenden Teil wird der dritte Autor, A. Th. van Leeuwen, auf diese drei Fragen eingehen. Diese Stilform lädt den Leser dazu ein, an einer Diskussion teilzunehmen, die innerhalb des Autorkollektivs, das insgesamt für den ganzen Artikel verantwortlich zeichnet, stattgefunden hat.

A. Th. van Leeuwen: Entgegnung

Zu Frage 1:

Zu Problem Nummer eins: Marx als Humanist und Theologe. Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß ich den Ausdruck «Humanist» nicht als eine ethische Kategorie verwende, mit der Marx für die Theologie brauchbar gemacht werden soll. Ich lehne eine solche Marx-Interpretation, die leider immer noch den «Dialog» zwischen Christentum und Marxismus bestimmt, grundsätzlich ab. Ich verwende diesen Terminus als sachliche Kategorie, indem ich einfach Marx' eigenem Wortlaut folge. Was könnte die Charakterisierung der Menschheitsgeschichte in ihren aufeinanderfolgenden ökonomischen Phasen, kulminierend in den modernen bürgerlichen Produktionsverhältnissen als «Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft», anders bedeuten, wenn nicht die Aussicht auf die Geburt der «menschlichen Gesellschaft», entstanden im Schoße der bürgerlichen Gesellschaft». Die Definition fließt aus Marx' Feder, als er mit der Abfassung des «Kapitals» beginnt. Auf derselben Seite begegnen wir Ausdrücken wie «Das Bewußtsein der Menschen, das von ihrem gesellschaftlichen Sein bestimmt wird», und dem Spruch, daß «sich die Menschheit immer Aufgaben auferlegt, die sie bewältigen kann»²⁷. Dieses sind wohlgermerkt Ausdrucksweisen des alten Marx. Diese Diskussion über den vermeintlichen Humanismus von Marx trifft jedoch nicht den Kern des Problems; der Haken an der oben gestellten Frage ist der Argwohn gegen meine Würdigung von Marx als Theologe. Ich werde verdächtigt, den Versuch zu unternehmen, Marx ins andere Lager zu ziehen und ihn von einem radikalen «Humanisten» zu einem verkappten Theologen transformieren zu wollen.

Meine Gegenfrage lautet, ob die Trennung zwischen Anthropologie und Theologie wohl so absolut ist, wie dies suggeriert wird. Theologie bewegt sich auf derselben Ebene, auf derselben kalten Grundlage wie jede Form von Anthropologie: Und ich füge hinzu, daß auch das Umgekehrte der Fall ist: Anthropologie kann

sich nicht in ein theologiefreies Laboratorium zurückziehen, und zwar aus demselben Grund: Auf dieser Erde, auf der wir gemeinsam bestehen, leben und denken, ist die Theologie ein Bestandteil unserer Atmosphäre, wir atmen Theologie ein und aus; und wenn wir uns daran machen, im Boden zu graben, dann stoßen wir auf die unerwartetste Weise auf theologische Funde: sie liegen in der Erde.

Ein Beispiel möge genügen. Wer «Das Kapital» durchliest, wird darin einen roten Faden verfolgen können, der durch den Begriff «Fetischismus» gesponnen wird. Es spricht Bände, daß Marx, selbst ein Kind der Aufklärung, wenn er seine kritische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft in eine bündige Definition zusammenfassen will, seine Zuflucht nimmt zu einer religionshistorisch-theologischen Charakterisierung von Idolatrie oder Götzendienst. Ausgerechnet in der historischen Phase, in der der mündige, aufgeklärte, selbstbewußte Bürger sich einbildet, die Theologie endlich hinter sich gelassen zu haben, wird ihm die anthropologische Maske heruntergezogen, und das theologische Antlitz kommt zum Vorschein. Dieses bringt mich auf eine einigermaßen herausfordernde Gegenfrage: Wie kommt man ohne Theologie aus, wenn man sich in die Geschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, in die Geschichte der Aufklärung und ihrer Gegenströmungen vertieft? Heißt das, übertragen auf unser Thema, nicht, daß die Geschichte des Sozialismus und des Marxismus geradezu platzt vor theologischer Diskussion? Ernst Blochs Wiederentdeckung der Utopie hätte nicht den Anstoß zu einer Theologie der Hoffnung gegeben, wenn die Theologie die sozialistische Utopie nicht vernachlässigt hätte. Die Beziehung Marx-Hegel würde die Debatten innerhalb des Marxismus nicht bis heute wie ein Schatten begleitet haben, wenn es gelungen wäre, das Band zu durchtrennen, welches das Denken Marx' mit Hegels trinitarischer Geschichtsphilosophie verbindet.

Zu Frage 2:

Das zweite Thema ist eher politisch getarnt. Hinter der Bemerkung, ich hätte zwar von Marx die ökonomische Theorie übernommen, hätte jedoch versäumt, die politische Theorie systematisch aus dem Marxismus zu übernehmen, liegt meiner Ansicht nach die Frage nach der Beziehung zwischen ökonomischer Theorie und politischer Theorie, sowohl innerhalb des Denkens von Marx wie in der marxistischen Tradition. Eine politische Theorie im eigentlichen Sinne des Wortes fehlt in Marx' Hauptwerk. Nach Marx wurde diese Lücke in der marxistischen Theoriebildung zwar auf allerlei Arten geschlossen, aber eine politische Theorie, die

sich, was Tiefgang, analytische Radikalität und kritisch-methodische Konsistenz betrifft, mit der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie messen könnte, hat der Marxismus bis heute nicht entwickelt. Insgesamt betrachtet, teilt sich die politische Theoriebildung seit Marx in drei große Strömungen: in sozialdemokratischen «Revisionismus» in West-Europa (Bernstein); Sozialismus-in-einem-Land (Stalin); proletarische Weltrevolution (Trotzki). Die philosophische Bestimmung dieser drei großen Strömungen ergibt ungefähr folgendes Bild: der «Revisionismus» greift zurück auf den kritischen Rationalismus Immanuel Kants. Der Sozialismus-in-einem-Land folgt eigentlich der «rechtshegelianischen» Linie, der zweiten Linie von Hegels Geschichtsphilosophie, die hinausläuft auf den germanischen Staat, nur übertragen auf Rußland. Die «trotzkistische» Philosophie folgt der ersten Linie Hegels, die auf die Weltgeschichte hinausläuft. Das ist die Linie, der Marx selbst in seinem Hauptwerk «Das Kapital» gefolgt ist und dessen ursprünglicher Titel lautete: «Kritik der politischen Ökonomie». In Marx' historischer Analyse war die bürgerliche Gesellschaft die Endphase der Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft. Auf diese bürgerliche Gesellschaft, die sich zu einem weltumfassenden System ausweitete, bezog er seine Untersuchung. Dahinter jedoch, hinter diesen Horizont, gönnte er sich kaum einen Blick. Nach meiner Überzeugung befinden wir uns noch immer, fundamental gesehen, in derselben Lage: die universal mächtige bürgerliche Gesellschaft. Diese universelle Macht offenbart sich nicht nur in der tatsächlichen Beherrschung des Weltmarkts durch die transnationale Produktion einzelner Unternehmungen, sondern auch durch die Gegenmacht des «kommunistischen Staatenblocks». Denn es ist doch so, daß diese Ideologie dieser Gegenmacht einen typischen Schattencharakter aufweist und nicht auf eigenen Beinen stehen kann. Auf der einen Seite läuft sie hinter der bürgerlichen Gesellschaft her («die USA einholen»!), andererseits sieht sie sich gezwungen, interne Verbürgerlichungssymptome als «revisionistisch» zu unterdrücken, und schließlich ist sie in eine Mustersammlung einander Konkurrenz machender «Sozialismen-in-einem-Land» festgefahren, einer Replik von traditionellem bürgerlichem Nationalismus. Philosophisch ausgedrückt, ist der gefestigte Sozialismus auf der zweiten hegel'schen Linie steckengeblieben mit dem Ergebnis einer Verherrlichung des Staates.

Über den «Revisionismus» der westlichen Sozialdemokratie brauche ich kaum ein Wort zu verlieren, denn es ist sonnenklar, daß dies eine linke Variante innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist.

Die von Marx verfolgte erste hegelsche Linie, die zur Weltgeschichte führt, in welche die ganze Menschheit insgesamt bezogen ist, hat nirgendwo eine wirklich politische Gestalt erlangt, sondern setzt sich in hartnäckige Kritik fort, einerseits innerhalb des Forums marxistischer Diskussion in westlichen Dritte-Welt-Ländern, andererseits als «linke Abweichung» innerhalb der Ostblockländer und wahrscheinlich auch in China. Unser 20. Jahrhundert hat in der Tat keine neue Gesellschaftsform zuwege gebracht, wir befinden uns lediglich in einer weiteren, verstärkten Phase der Agonie der bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn man mich also nach meiner Beziehung zur «politischen Theorie» und zur «politischen Praxis» im Marxismus fragt, dann frage ich zurück: Welche Theorie und welche Praxis? Ich versuche hiermit nicht, der mir gestellten Herausforderung auszuweichen. Im Gegenteil, meine Antwort ist sehr nüchtern und banal. Der «Sitz im Leben» meiner ökonomischen Theologie ist das theoretisch-wissenschaftliche Studium von «Das Kapital», betrieben von einem bürgerlichen Theologen aus protestantisch-christlichem Hause, der an einer katholischen Universität doziert und Mitglied ist in der sozialdemokratischen Partei, der «Partij van de Arbeid» (PVDA); einer revisionistischen Partei, in der er noch immer die einzige Möglichkeit sieht, innerhalb unserer niederländischen kapitalistischen Gesellschaft der unentrinnbaren Emanzipation aus der universellen Macht des Kapitals Gestalt zu verleihen.

Zu Frage 3:

Hier geht es um das Dreiecksverhältnis Theologie – Glaube – biblische Tradition. Das Problem liegt darin, daß meine kritische Theologie eigentlich dabei ist, den Ast, auf dem sie sitzt, abzusägen. Das Christentum in seiner heutigen bürgerlichen Gestalt als Kult des abstrakten Menschen ist Gegenstand der kritischen Analyse und gleichzeitig der Dynamo, der die theologische Kritik in Gang bringt. Mit anderen Worten, wir stehen hier vor dem Wunder des *perpetuum mobile* oder vor dem Schicksal der Selbstverbrennung, in beiden Fällen vor einer *reductio ad absurdum*.

Es wird in den kritischen Fragen zu Recht von einer Tradition innerhalb des Christentums gesprochen. Damit zeigten sie die ersten Schritte aus diesem scheinbaren *circulus viciosus*. In der Tat ist die «Tradition» die entscheidende Kategorie in diesem Dilemma. Der Begriff «Tradition» hat in meinen Augen folgende Dimensionen:

a) Der breite Strom unserer westlich-christlichen Geschichte, deutlich unterschieden von Indien, Chi-

na, dem Islam, und auch von der Geschichte des östlichen Christentums.

b) Es scheint so, als wirke in dieser westlich-christlichen Tradition eine dynamische, explosive Rhythmik kritischer Rebellion, die von Eugen Rosenstock-Huessy in seinem Buch «Europäische Revolutionen» in faszinierender Weise beschrieben wurde als die Revolutionskette seit der «päpstlichen Revolution» im 11. Jahrhundert bis einschließlich zur russischen Revolution von 1917.

c) Der Ausdruck «Tradition» ist in der niederländischen Sprache ebenso doppeldeutig wie in der lateinischen. «Überlieferung» bezeichnet das Von-Hand-zu-Hand-Gehen, von Generation zu Generation Weitergeben. «Überlieferung» heißt auch: Verrat. Jesus wurde den Händen der Sünder «überliefert»; er wurde von seinem eigenen Volk ausgeliefert, das seinen eigenen Messias den Heiden verraten hat. Auf diese, und auf keine andere Weise ist er der Messias aller Völker geworden. Auf diese und auf keine andere Weise wird er in Wort und Sakrament von Hand zu Hand weitergegeben und von Generation zu Generation, und wo dies geschieht, da ist seine «ekklesia», die messianische Gemeinde aus Juden und Heiden gemeinsam. Da ist «Tradition», da wird er weitergegeben, und da wird er gleichzeitig immer neu verraten, denn er ist den Sündern ausgeliefert. «Jesus wird bis an das Ende der Welt im Todeskampf liegen. Bis dahin muß gewacht werden.» (Pascal)

d) Die Schrift, d.h. das schriftliche Zeugnis der Geschichte Gottes mit seinem Volk, von der Genesis bis zur Offenbarung, von der Schöpfung bis zum Eschaton, funktioniert in unserer Tradition in einem Milieu, das durch diese drei Komponenten zusammen bestimmt wird: die Kirche (siehe a) existiert inmitten der konfliktgeladenen, explosiven Rhythmik einer revolutionären Geschichte (siehe b), die sie selbst verursacht und vorantreibt und deren Opfer sie andererseits ist, die sie jedoch, anders als andere Kulturen und Religionen, mit keinen Mitteln zu bezwingen oder einzufrieren vermag (siehe c). Immer wieder wird in dieses Milieu, in diesen unaufhaltsamen Strom, neues und frisches Quellwasser, reinigend und dynamisierend, aus der Heiligen Schrift hineingespült.

e) Tradition ist grundsätzlich: Bruch. Radikaler Bruch zwischen dem Neuen und dem Alten Bund, dem Neuen und dem Alten Testament. Die Erfüllung des Gesetzes ist gleichzeitig das Ende des Gesetzes. In Christus beginnt eine neue Schöpfung. Diese fundamentale Dialektik pulsiert durch unsere westlich-christliche Geschichte. Immer wieder versucht die befestigte und herrschende Kirche die Dynamik stillzulegen, die Dialektik zu vertreiben, aber ihre Bemühun-

gen sind vergeblich, ihr Exorzismus und ihre Ketzerjagd erweisen sich als Bumerang. Was offiziell als «die Reformation» zu Buche schlägt, ist nichts anderes als eine gelungene Explosion, im Gegensatz zu so vielen vorhergehenden Explosionen, die allerdings scheinbar unter Kontrolle gebracht werden konnten. Ja, die ganze «moderne Geschichte» ist eine einzige Folge derartiger Explosionen. In der Französischen Revolution explodiert die feudal-christliche Gesellschaft. Dieses beinhaltet, daß unsere westlich-christliche Geschichte durch und durch brüchig ist. Die Heilige Schrift wird uns durch eine gebrochene Tradition vermittelt. Christlicher Glaube reflektiert das biblische Zeugnis selbst in einem zerbrochenen Spiegel. Aber das biblische Zeugnis selbst ist ebenfalls eine gebrochene Tradition, bestehend aus Exodus, Diaspora, dem Messias außerhalb der Mauern, für Israel nur durch die Heiden zugänglich und für die Heiden nur durch Israel. Dies bedeutet im 20. Jahrhundert die grundsätzliche Unmöglichkeit, «direkt oder naiv glauben zu können. Von unserer Struktur her sind wir alle Atheisten, und Glaube besteht in dieser Gebrochenheit.

f) Zum Schluß beziehe ich auch den dritten Faktor des Dreiecks nachdrücklich in dieses Gespräch mit ein: Theologie als Wissenschaft, mit vollem Nachdruck auf dem Wort «Wissenschaft». Der amerikanische Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn brachte in seiner Studie über die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen die Tatsache ans Licht, daß auch die westliche Wissenschaftstradition keine kontinuierliche Evolution ist, sondern im Gegenteil aus einer Kette fundamentaler Revolutionen besteht. Die Theologie hat, ebenso wie die Wissenschaft, teil an dieser paradoxen, selbstkritischen Rhythmik unserer Wissenschaftsgeschichte. Ebenso wie umgekehrt die Wissenschaftstradition teilhat an der Theologiegeschichte. Kein moderner Wissenschaftler ist als Wissenschaftler noch gläubig oder religiös, so wie Kepler, Newton, Boyle das noch selbstverständlich und in naiver Weise sein konnten. Wissenschaft ist prinzipiell agnostisch, ja atheistisch geworden.

Nach diesem Überblick im Schnellverfahren über die verschiedenen Aspekte des Begriffs «Tradition» kehren wir noch einmal zu unserem Ausgangspunkt

zurück: dem Dreieck Theologie – Glaube – biblische Tradition. Das perpetuum mobile erweist sich nicht als Wunder, die Selbstnegation nicht als Schicksal. Kritische Theologie sägt tatsächlich den Ast, auf dem sie sitzt, ab, aber in dieser scheinbar selbstzerstörerischen Tätigkeit hat sie teil an der dialektischen Rhythmik, die das Geheimnis unserer westlich-christlichen Geschichte ist.

Schlußwort

Obenstehender Artikel möchte nicht viel mehr als die Wiedergabe einer Diskussion sein; er skizziert eine Anzahl von Standpunkten, er bezeichnet das Dilemma von «Krisis und Kritik der bürgerlichen Theologie». Der Artikel will und kann die grundsätzlichen Fragen dieser Diskussion nicht auflösen. Er kann wohl zeigen, welche Wege aller Voraussicht nach in eine Sackgasse führen.

Erstens: eine Theologie, die die Krise der traditionellen Theologie in einem gründlichen Gespräch mit dem größten Philosophen des bürgerlichen Bewußtseins adäquat zu behandeln glaubt, ohne die Theologie selbst zur Debatte zu stellen (Küng). Zweitens: eine Theologie, die die Krise der bürgerlichen Theologie nur als theologische Krise behandelt, die im Prinzip durch eine theologische Kritik überwunden werden kann, wenn sie nur eine neue Methode anwendet (Barth). Drittens: ein Dialog zwischen Christentum und Marxismus, in dem das Humanum als Mittler fungiert.

Die Theologie wird erst in dem Augenblick imstande sein, den magischen Kreis der Bürgerlichkeit zu durchbrechen, d.h. in einer solchen Weise auf die Höhe der Zeit zu gelangen, daß man sie überwindet, wenn sie Marx' radikale Diagnose der Krise der bürgerlichen Gesellschaft auch als *Krise und Kritik der bürgerlichen Theologie* begreift und verarbeitet.

Ob der Entwurf einer «ökonomischen Theologie» diese Aufgabe zu erfüllen vermag, wird die weitere Entwicklung dieser Transformation der Theologie selbst zeigen müssen. Gesunder Argwohn und gegenseitiger Respekt sind dabei notwendige Verbündete.

¹ H. Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Freiburg/Basel/Wien 1970).

² Küng, 558.

³ Küng, 565–566.

⁴ Küng, 33.

⁵ Küng, 542, 533, 535–539.

⁶ Küng, 556.

⁷ Küng, 523, 557.

⁸ E. Bloch, Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz (Frankfurt a.M. 1972) 223.

⁹ Küng, 553.

¹⁰ Küng, 574.

¹¹ Küng, 533, 555, 557.

¹² Küng, 578.

¹³ Küng, 503–522.

¹⁴ Küng, 577.

¹⁵ Küng, 609.

¹⁶ Küng, 539, 619.

¹⁷ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Bd. 1–2 (Hamburg 1960)

¹⁸ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik (Zollikon/Zürich 1960) I, 2, 606–637.

¹⁹ KD, I, 2, Par. 17.

²⁰ K.H. Miskotte, Edda und Thora (1934); K.H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen (München 1963).

²¹ A. Th. van Leeuwen, Christianity in World History. The Meeting of the Faiths of East and West (Edinburgh 1964).

²² A. Th. van Leeuwen, Development through Revolution (New York 1970).

²³ A. Th. van Leeuwen, Critique of Heaven and Earth, 2 Bde. (New York/London 1972, 1974).

²⁴ Critique of earth, 277.

²⁵ Critique of earth, 282.

²⁶ Critique of earth, 292.

²⁷ MEW, Bd 13, S. 9.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Edith Ruser-Lindemann M. A.

AREND VAN LEEUWEN

1918 geboren. Studium der Theologie zu Leiden. Promotion 1947 («Ghazali als apologet van de Islam»). Seelsorger für ostasiatische Studenten in Holland (1946–1950). Dozent am theologischen Seminar der Ost-Javanischen Kirche, Indonesien (1950–1954). Pfarrer zu Knijpe (F2), Holland (1955–1960). Leiter der Akademie «Kerk en wereld» in Driebergen (1960–1971). Lektor an der theologischen Fakultät zu Nijmegen (seit 1971). Veröffentlichungen: Hendrik Kraemer,

dienaar der Wereldkerk (1959; auch in deutscher Sprache); Christentum in der Weltgeschichte (1964); Prophecy in a technocratic era (1967) (auch in niederländischer Sprache); Revolution als Hoffnung. Strategie des sozialen Wandels (1970); Critique of heaven and earth (2 Bände 1972) (auch in niederländischer Sprache). Anschrift: Europalaan 9, Gendt (Gld.), Niederlande.

BERT VAN DIJK

1946 geboren. Arbeitete in einer Eisengießerei in Hengelo. Ausbildung an der Sozialakademie in Sittard. Studium der Theologie zu Amsterdam, Heerlen und Nijmegen. Arbeitete als Projektleiter in einem öffentlichen Jugendzentrum in Limburg und seit 1975 als Aufbauarbeiter in Twente. Anschrift: Langestraat 87, Delden, Niederlande.

THEO SALEMINK

1946 geboren. Studium der Theologie an der Reichsuniversität Nijmegen. Promotion 1972 («Christendom en Macht. Analyse van de Bisschoppensynode 1971»). Seit 1974 Dozent an der «Agogisch-Theologische Opleiding» (ATO) zu Utrecht im Fach «Geschichte von Kirche und Gesellschaft». Seit 1972 Redakteur der Zeitschrift «Eltheto. Tijdschrift voor godsdienst en politiek». Veröffentlichungen: zus. mit L. Mesman, G. Wentholt, Christendom en Macht. In: Vox Theologica, Nr. 6 (1973), 296–312, Katholiek Nederland: van caritas tot vakbeweging (1870–1925); Klassenstrijd en katholieke ideologie (1870–1920); beide Beiträge in: Eltheto, Nr. 53 (1976), 6–22; Tekstboek Godsdienstkritiek I: Marxisten over Godsdienst 1844–1914 (Zeist 1978). Anschrift: Molenstraat 18a, Gendt, (Gld.), Niederlande.