

Zur Problematik der politischen Theologie

Von Anton R a u s c h e r, Münster

Man kann ohne Übertreibung feststellen, daß die christliche Sozialwissenschaft von der seit ein paar Jahren hochgekomenen »Politischen Theologie« und ihrem mit kurzer Verzögerung nachgeborenen Zwilling Bruder »Theologie der Revolution« überrascht worden ist. Zu ihren Initiatoren und Vorkämpfern gehören nämlich weder im katholischen noch im evangelischen Raum maßgebliche Vertreter der Sozialethik bzw. engagierte christliche Gesellschaftspolitiker, vielmehr sind es Vertreter der systematischen Theologie und eine Gruppe von »Kirchenreformern«, die eine Wende der Theologie zur gesellschaftskritischen Funktion und eine Veränderung der Kirche zur gesellschaftskritischen Institution proklamieren. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob dies nur für die neue Theologie und ihre Progressivität spreche und gegen die christliche Sozialwissenschaft und ihre Immobilität. Wer jedoch ein gutes literarisches Gedächtnis besitzt, der wird sich der nicht minder heftigen Diskussion erinnern, die schon einmal eine »Politische Theologie« ausgelöst hat, allerdings unter ganz anderen Vorzeichen, und die damals auf den entschiedenen Widerstand der christlichen Gesellschaftswissenschaft gestoßen war: der makabre Entwurf Carl Schmitts. Auch wenn man dieser historischen Parallele kein allzu großes Gewicht beimessen sollte, so regt sie doch zur kritischen Prüfung des von der politischen Theologie geforderten »kritisch-befreienden Imperativs« an.

In dem Versuch, »die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren« mit dem Ziel, »die Situation des Glaubenden konkret und differenziert in den Blick zu bekommen und eine gesellschaftsbezogene Glaubenssprache zu finden, die kritisch-befreienden Charakter hat«¹⁾, also vermittels einer zeitgemäßen Hermeneutik den gesellschaftskritischen Gehalt des Evangeliums freizulegen und die Kirche als Kirche zum Eingreifen in den politischen Prozeß zu bewegen, in diesem Versuch erblickt Hans Maier den Aufmarsch eines »neuen Integralismus«, diesmal mit politischen Zügen²⁾. Hinter den Ansätzen dieser neuen politischen Theologie wittert Maier, wie es sein Kritiker Höfllich interpretiert, das Bestreben, »den konservativen kirchlichen Integralismus von ehemals durch einen progressiven zu ersetzen, das heißt, den Rechtsintegralismus durch einen Linksintegralismus auszutauschen«³⁾.

Auch Ernst-Wolfgang Böckenförde zieht einen Vergleich mit der Diskussion über den Gesellschaftsauftrag der Kirche in den 1960er Jahren. Damals, so meint er, ging es um die Infragestellung eines politischen Mandats der Amtskirche, das aus der verbindlichen Interpretation des Naturrechts abgeleitet und praktisch-politisch nach »rechts« hin ausgeübt wurde. Heute werde im Kielwasser der politischen Theologie die Wahrnehmung eines politischen Mandats von der Amtskirche gefordert, verbunden mit der Erwartung der praktisch-politischen Ausübung nach links hin⁴⁾.

Zur Vermeidung von Pauschalierungen wäre es nun sicherlich notwendig, im einzelnen zu differenzieren, von welchen Voraussetzungen her, mit welchen Zielerwartungen und mit welchen praktischen Konsequenzen die verschiedenen Modelle einer politischen Theologie bzw. einer Theologie der Revolution operieren. Beschränkt man sich auf das, was allen Überlegungen und Bestrebungen gemeinsam ist, so läßt sich das Anliegen der politischen Theologie folgendermaßen bestimmen: Ausgehend von der Tatsache, daß das Heilsangebot Gottes in Jesus Christus Öffentlichkeitscharakter, gesellschaftlichen Charakter besitzt, geht es um die daraus erwachsende Vermittlung von Heil und Welt, von Glaube und Weltverantwortung, von Kirche und Gesellschaft, von Kirche und Politik, wenn man das Politische nicht in seiner Eingrenzung auf den staatlichen und zwischenstaatlichen Bereich nimmt, sondern als Grundkategorie öffentlicher, d. i. gesellschaftlicher Weltgestaltung. Weil die christliche Botschaft inmitten dieser Welt geschieht, steht sie notwendig im Bezugsfeld des so verstandenen »Politischen«. Auch jede christliche Gesellschaftslehre und -ethik hat hier ihren Ansatz. Deshalb stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis sie zur neuen politischen Theologie steht.

¹⁾ J. B. Metz, *Kirche und Welt im Lichte einer »politischen Theologie«*, in: ders., *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, 99, 107.

²⁾ H. Maier, *Politische Theologie? Einwände eines Laien*, in: *StdZ* 94 (1969), Bd. 183, 74.

³⁾ Egbert Höfllich, *Karl Marx für die Kirche*. Eine Antwort auf Hans Maiers Polemik gegen die politische Theologie (I), in: *Frankfurter Hefte* 1969, 778.

⁴⁾ E.-W. Böckenförde, *Politisches Mandat der Kirche?*, in: *StdZ* 94 (1969), Bd. 184, 361.

Politische Theologie und christliche Sozialwissenschaft

Die politische Theologie, wie sie J. B. Metz konzipiert, versteht sich nämlich selbst gerade nicht als eine (neue) Gesellschaftsethik, auch nicht als eine politische Ethik oder besser Ethik des Politischen, sie begreift sich nicht als Einzeldisziplin neben den anderen regionalen theologischen Aufgabenstellungen⁵⁾. Politische Theologie will nicht eine auf Öffentlichkeit und Politik angewandte Theologie sein, eine Art Theologie des politischen und gesellschaftlichen Handelns, vielmehr will sie »einen Grundzug im theologischen Bewußtsein überhaupt aufdecken«: die geschichtliche Konkretisierung der gläubigen Existenz in unserer Welt⁶⁾.

Hier wird sofort ein wesentlicher Unterschied zwischen der politischen Theologie und der christlichen Sozialwissenschaft sichtbar. Diese versteht sich zwar auch als theologische Wissenschaft, insofern sie, wie bereits gesagt wurde, aus dem Spannungsverhältnis von Heil und Welt, von Heilsaufgabe und Weltaufgabe hervorgeht und erkenntnistheoretisch neben den Vernunftfeinsichten sich auch auf Offenbarungswahrheiten stützt und nach den sozialetischen Implikationen des Evangeliums fragt. Aber die christliche Sozialwissenschaft betrachtet die Welt und die Gesellschaft nicht als Erzierplatz des Volkes Gottes, um an M. D. Chenu zu erinnern, nicht als ein Feld, das vom Evangelium als Heilsbotschaft bzw. von der Theologie als Glaubenswissenschaft seine innere Norm – sei sie nun tradierend-konservativ oder progressiv-revolutionär – erfährt.

In der politischen Theologie hingegen werden, auch wenn man eine Identifikation von Heil und Welt, von kirchlicher und politischer Wirkosphäre vermeiden zu können glaubt, Evangelium und Theologie unmittelbar zum Vehikel gesellschaftlicher Entwicklung. Denn die Vermittlung »zwischen Offenbarung bzw. Verheißung und dem gegenwärtig-geschichtlichen Anspruch, zwischen der christlichen Endzeithoffnung und der aktiven Weltgestaltung« läßt keine Alternative zu⁷⁾: Als öffentliches Heil ist die christliche Botschaft selbst eine zutiefst politische, das heißt öffentliche Angelegenheit, »wehalb die religiöse Verantwortung in sich eine »politische Gestalt« hat⁸⁾.

Angesichts dieser Tendenz zur Politisierung wird leicht das übersehen, was Metz als den Ausgangspunkt seiner Überlegungen charakterisiert, das Anliegen einer Entprivatisierung der christlichen Botschaft als »primäre theologiekritische Aufgabe«⁹⁾. Es ist Metz zuzustimmen, wenn er sich gegen die »heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie« wendet, als deren religiöse Aussageweise die zwischenpersonale Anrede, als religiöse Erfahrungsdimension die Spitze der freien Subjektivität des einzelnen oder die unverfügbare, sprachlose Mitte der Ich-Du-Beziehung gilt¹⁰⁾. Das, was der christlichen Sozialwissenschaft heute geläufig ist, nämlich der neuzeitliche anthropologische und vor allem soziologische Verstehenshorizont, hat die Theologie weithin unberührt gelassen, obwohl sie in der Vermittlung des Glaubensverständnisses darauf angewiesen wäre. Diesbezüglich ist ohne Zweifel eine Fehlleistung der christlichen Sozialwissenschaft zu konstatieren, die lange Zeit eine geduldete Randposition innerhalb der Theologie einnahm und nicht in der Lage war, die systematische und die praktische Theologie zu befruchten.

In der politischen Theologie freilich fungiert dieser »Ausgangspunkt« eher als Aufhänger, denn als zentrales Anliegen. Sonst müßte sie sich darauf konzentrieren, in welcher Weise das Evangelium dieser anthropologischen und soziologischen Erkenntnis entgegenkommt, ja sie eigentlich mitvorsetzt, und welche Implikationen sich daraus sowohl für das kirchliche Sein als auch für das kirchliche Handeln ergeben¹¹⁾. Stattdessen verlegt die politische Theologie den Schwerpunkt auf die kritische Funktion der Kirche in bezug auf die politisch-gesellschaftliche Realität. Es gilt, diese ständig in Beziehung zu setzen und zu konfrontieren mit den eschatologischen Verheißungsinhalten Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung. Damit rückt die eschatologische Reich-Gottes-Botschaft in neuer Weis in die Mitte des theologischen Bewußtseins. Die Herrschaft Gottes, die verheißene »neue Welt« kann nun nicht gedacht werden unter den jeweiligen Bedingungen der Gegenwart, sondern

⁵⁾ Vgl. J. B. Metz, *Das Problem einer »politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit*, in: *Concilium* 4 (1968), 406.

⁶⁾ Ebda.

⁷⁾ Vgl. Karl Lehmann, *Die »politische Theologie«: Theologische Legitimation und gegenwärtige Apore*, in: *Diskussion zur »politischen Theologie«*, hrsg. v. Helmut Peuckert, Mainz-München 1969, 193.

⁸⁾ Vgl. J. B. Metz, *Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis*, in: *Dokumente der Paulusgesellschaft* XIX, 30.

⁹⁾ J. B. Metz, *Das Problem einer »politischen Theologie«* . . . , 404.

¹⁰⁾ Ebda. – Vgl. hierzu die Stellungnahme von Gustav Ermcke: *»Politische Theologie« im Licht einer realistischen Sozialtheologie*. Luther – Kant – Marx: Ante Portas . . . , in: *Diskussion zur »politischen Theologie«* . . . , 166 f., 171 ff.

¹¹⁾ Vgl. David Andreas Seeber, *Was will die »politische Theologie«?*, in: *Diskussion zur »politischen Theologie«*, 29 f.

nur in der »Überwindung« der Gegenwart und ihres Verstehenshorizontes. Darin liegt ein doppeltes Moment: Einmal zwingt der eschatologische Kern der christlichen Botschaft zu einer radikalen Dynamisierung der Gegenwart auf die je neue Zukunft hin; zum andern kann nicht mehr eine beschaulich-abstrahierende Betrachtung dieses Prozesses der »Überwindung« der Gegenwart genügen, sondern nur die »kritische Praxis« der Veränderung. Insofern ist die Theologie, wie Metz unter Berufung auf J. Habermas darlegt, »die den eschatologischen Charakter ihres »Gegenstandes« ernst nimmt«, »transzendental notwendig auf die Artikulierung eines handlungsorientierenden Selbstverständnisses bezogen«¹²⁾.

In diesem Zusammenhang spielt die Klärung des Verhältnisses von Theorie und Praxis eine besondere Rolle. »Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis«¹³⁾. Hier versucht die politische Theologie, Hegel, die linkshegelianische Tradition und vor allem Karl Marx heimzuholen. Egbert Höfllich verweist deshalb auf die elf Thesen des jungen Marx über Feuerbach aus dem Jahre 1845¹⁴⁾, die in dem Vorwurf gipfeln: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.« Dies geschieht durch die Vermittlung von »Theorie und Praxis«. Der schaffende Mensch, der durch seine Arbeit die Welt, das heißt, die ihn wesentlich bestimmenden Verhältnisse verändert, führt dadurch einen neuen Zustand herauf, in dem auch er verändert seiner selbst gewiß wird. Mit anderen Worten: Nur wer die politisch-gesellschaftliche Realität verändert, kann auch der eschatologischen Heilsbotschaft gewiß werden.

Versuchen wir nun, die für die Gesellschaftsethik relevanten Punkte der politischen Theologie zu verdeutlichen:

1. Die politische Theologie findet ihr Pendant nicht in einer Gesellschaftsethik, die nach Orientierung, nach Ordnung und Zuordnung des gesellschaftlichen Handelns fragt, wie dies in der konventionellen Sozialethik der Fall ist, sondern in einer Veränderungsethik, die sich nicht allein auf die Fragen innerhalb einer bestehenden politischen Ordnung, sondern auf den Wandel dieser Ordnung selbst erstreckt. Wenn Metz neuerdings davon spricht, daß politische Ethik nicht nur Ordnungsethik, sondern auch Veränderungsethik sein muß, so dürfte dieses Zugeständnis kaum mit dem propagierten Theorie-Praxis-Verhältnis in Einklang zu bringen sein¹⁵⁾.

2. Die politische Theologie erweist sich als »die spezifische christliche Hermeneutik einer politischen Ethik als Veränderungsethik«¹⁶⁾, weil sie nicht partikuläre Fakten, sondern stets die Probleme der Gesamtgesellschaft in ihrem historischen Begründungszusammenhang mit den eschatologischen Verheißungsinhalten konfrontiert. Ihr geht es nicht wie der Gesellschaftsethik um allgemeine Normen und deren konkrete Inanspruchnahme in der Situation des Heute und des Morgen, sondern um die Veränderung der gesamtgesellschaftlichen, das ist der politischen Wirklichkeit, immer bezogen auf die Heilsverheißung. Die der politischen Theologie entsprechende Gesellschaftsethik muß deshalb nicht nur eine progressive Veränderungsethik, sondern auch eine »Politisierungsethik« sein.

3. Weil sich die eschatologische Verheißung nicht mit irgendeiner Phase der innerweltlichen Entwicklung deckt, wird sie als »eschatologischer Vorbehalt« unter den geschichtlichen Bedingungen der jeweiligen Gegenwart wirksam. Insofern vermeidet die politische Theologie, jedenfalls ist das die Intention von J. B. Metz, die Preisgabe der Eschatologie an rein innerweltliche Geschichtsentwürfe und Gesellschaftsutopien, an direkte Identifikationen und direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen¹⁷⁾. Sie bedeutet keine Wiederkehr eines »politischen Katholizismus«, keine »Reideologisierung des Glaubens«. Eine unmittelbare Umsetzung der Eschatologie in politische Handlungsorientierung enthält die Gefahr der baren Ideologisierung der Politik und des Verfalls der Eschatologie¹⁸⁾. Sie unterscheidet sich deshalb auch von einer Gesellschaftsethik, die als praktische Wissenschaft nach Normen für das konkrete Handeln forscht, die zwar auch den eschatologischen Vorbehalt gegenüber innerweltlichen Gesellschaftsentwürfen und -utopien zur Geltung bringt, die aber vornehmlich Orientierungshilfe für die Meisterung der Situation bieten will.

4. Der eschatologische Vorbehalt bringt uns nicht in ein verneinendes, sondern in ein kritisch-

¹²⁾ J. B. Metz, Art. *Politische Theologie*, in: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. III, Freiburg-Basel-Wien 1969, 1235; vgl. ders., *Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis*, in: *Dokumente der Paulusgesellschaft XIX*, 30.

¹³⁾ Ders., *Zur Theologie der Welt*, 104.

¹⁴⁾ A.a.O., 782 f.

¹⁵⁾ Vgl. J. B. Metz, »Politische Theologie« in der *Diskussion*, 294.

¹⁶⁾ Ebda., 395.

¹⁷⁾ Vgl. J. B. Metz, *Das Problem einer »politischen Theologie«*, 406.

¹⁸⁾ Ders., »Politische Theologie« in der *Diskussion*, 294.

dialektisches Verhältnis zur jeweiligen Gegenwart, in ein »eschatologisches Krisenbewußtsein«¹⁹⁾. Vorrangiger Träger dieses »kritisch-befreienden Imperativs« ist die Kirche als »gesellschaftskritische Institution«. In der traditionellen katholischen Soziallehre und christlichen Gesellschaftsethik spielt zwar das kritische Moment, die Gesinnungs- und Zustände *r e f o r m* – Ausdrücke, die sich allerdings gegenüber der sprachschöpferischen Leistung der politischen Theologie recht nüchtern ausnehmen –, eine wesentliche Rolle, jedoch hat hier die Kirche als Kirche nicht die Funktion der institutionalisierten Kritik, das heißt die Kirche vermittelt das Heil unter den Bedingungen der Gegenwart nicht durch Gesellschaftskritik und gesellschaftsverändernde Praxis. Die Soziallehre der Kirche und die Gesellschaftsethik gehen vielmehr davon aus, daß es zwei zwar aufeinander bezogene, aber nicht sich einander bedingende Bereiche sind, einmal das Heil, das nicht durch humane bzw. innerweltliche Aktion als solche schon näherkommt, das nicht durch menschliches und gesellschaftliches Handeln gewirkt, sondern immer in Jesus Christus dem Menschen inmitten der sich entwickelnden Gesellschaft geschenkt wird, zum andern die Entfaltung und Gestaltung der diesseitigen gesellschaftlichen Lebensbezüge, die zwar durch das Evangelium qualitativ eigene Impulse erhalten, materiell-inhaltlich aber als eine von den rationalen Sinnstrukturen des Gesellschaftlichen her zu leistende Aufgabe sich erweisen. Die Kirche hat aufgrund der Bezogenheit von Heil und Welt, von Schöpfung und Erlösung auch eine Sendung für die Bewältigung der gesellschaftlichen Anforderungen, aber diese Sendung ist nicht mit ihrer Heilssendung dialektisch zu vermischen, ebensowenig wie die Gesellschaftsverantwortung der Christen einfach in die Heilsverantwortung mündet.

5. Wer nach der inhaltlichen Präzisierung des »kritisch-befreienden Imperativs« fragt, der stößt bei Metz zwar auf eindrucksvolle Formeln, deren Aussagekraft aber über formale Andeutungen nicht hinauskommt. Es ist die Rede von der »negativen Vermittlung« des »positiv Humanen« in der dialektischen Bezogenheit von Gesellschaftsprozess und eschatologischem Heilsprozeß²⁰⁾, vom »kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit«²¹⁾, es wird auf den Schutz der Individualität, auf die Kritik des Totalitarismus und auf die Liebe als kritisch-revolutionäres Prinzip verwiesen²²⁾, schließlich wird auf ein neues Selbstverständnis der Kirche aufmerksam gemacht, in ihren gesellschaftskritischen Aussagen sich einer neuen Sprechweise zu bedienen, die weder unverbindlich-beliebig noch doktrinell-dogmatisierend, sondern kontingent-hypothetisch ist, auf die kritische Öffentlichkeit in der Kirche unter Abbau des bisherigen kleinbürgerlichen Milieus²³⁾.

Um so veränderungsfreudiger und konkreter gestalten sich die Aktionen derer, die den Imperativ zur Sozialkritik in die Tat umsetzen wollen und die Kirchen politisch umfunktionieren in Nachtgebeten, in politischen Aktionen von Hochschul- und Jugendgemeinden²⁴⁾.

Konservative Politisierung der Gesellschaftsethik

Vom Standpunkt der politischen Theologie müssen die bisherige Sozialverkündigung der Kirche und die christliche Gesellschaftsethik, die sich um Orientierung und um sittliche Normen des gesellschaftlichen Handelns bemühen, im Lichte einer konservativen Politisierung erscheinen. Zwar spricht Metz an einer Stelle von »den verdienstvollen Strömungen einer Sozialtheologie bzw. des Social Gospel«²⁵⁾, aber im Kontext der politischen Theologie kann sie nicht mehr als eine auf Öffentlichkeit und Politik angewandte Theologie sein, nicht »praktische, handlungsorientierte Theologie«. Die gesellschaftskritische Attitüde der Kirche kann »nicht darin bestehen, in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren; sie kann nur darin bestehen, daß Kirche in dieser Gesellschaft und ihr gegenüber kritisch-befreiend wirksam wird. Aufgabe der Kirche ist hier nicht eine systematische Soziallehre, sondern – Sozialkritik«²⁶⁾.

Aber, so fragt Metz: »Wann war die Kirche wirklich Institution kritischer Freiheit? Wann war sie wirklich kritisch-revolutionär? Wann war sie nicht bloß konterrevolutionär, ressentimentgeladen und nörglerisch im Verhältnis zur gesellschaftlichen Welt? Hat sie ihr kritisches Wort nicht oft versäumt oder viel zu spät gesprochen? War sie nicht immer wieder in Gefahr, als ideologischer Überbau über bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse und Machtkonstellationen angesehen zu

¹⁹⁾ D e r s., Art. *Politische Theologie*, in: Sacramentum Mundi, 1235.

²⁰⁾ D e r s., *Theologie der Welt*, 115, 106.

²¹⁾ Ebda., 116.

²²⁾ D e r s., *Das Problem der »politischen Theologie«*, 408 f.

²³⁾ Ebda., 409 f.

²⁴⁾ Vgl. H. M a i e r, *Noch einmal: Politische Theologie*, in: StdZ Bd. 185 (1970), 146 ff., 164 ff.; E. H ö f l i c h, *Heilsverkündigung als politische Gewissensbildung*, in: Frankfurter Hefte 1969, 844 ff.

²⁵⁾ J. B. M e t z, Art. *Politische Theologie*, in: Sacramentum Mundi, 1234.

²⁶⁾ D e r s., *Zur Theologie der Welt*, 114 f.

werden und konnte sie von sich aus diesen Anschein wirklich immer erfolgreich zerstreuen? Haben sich schließlich nicht gerade in den letzten Jahrhunderten religiöse Institution und kritische Reflexion völlig auseinandergeliebt, so daß wir heute eine institutionsfremde theologische Reflexion und eine reflexionsfeindliche Institution haben?»²⁷⁾.

Metz überläßt es großzügig dem Historiker, den Nachweis für dieses Feuerwerk brillanter Rhetorik zu liefern. Dabei bedient er sich einer eigenwilligen Dialektik, wenn er im selben Atemzuge das »nicht bloß konterrevolutionär« durch ein »nicht oft oder viel zu spät« und ein »wirklich immer« relativiert. Es ist bedauerlich, daß sich Metz nicht mit derselben Intensität, mit der er beispielsweise die Aktivierung des Theorie-Praxis-Verständnisses der linkshegelianischen Tradition betreibt, um Information darüber bemüht, was die Sozialverkündigung der Kirche etwa in den letzten 80 Jahren geleistet hat und worum es der christlichen Gesellschaftsethik geht. Sonst hätte er sich wohl kaum mit gewissen Klischeevorstellungen begnügt, als ob die Soziallehre der Kirche eine positive Gesellschaftsordnung normativ proklamieren wolle, als ob es sich mithin um ein geschlossenes System etwa einer christlichen Gesellschaft, eines christlichen Staates, einer christlichen Wirtschaft, einer christlichen Partei usf. handele. Er hätte auch die Sozialkritik nicht übersehen können, die die Kirche und christliche Sozialwissenschaft am Kapitalismus, an den totalitären Regimen des Nationalsozialismus und des Kommunismus, am Mißbrauch der wirtschaftlichen und der politischen Macht geübt haben. Zudem wird gerade auch ein hermeneutisches Verständnis zu einer differenzierten Beurteilung der geschichtlichen Fakten und Prozesse gelangen müssen.

Bei alledem kann und soll gar nicht bestritten werden, daß es bisher immer wieder auch zu konservativen Politisierungen der Gesellschaftsethik gekommen ist. Das heißt, daß die Gesellschaftsethik ins Schlepptau bestimmter Verstaltungen über die Zuordnung von Kirche und Staat, über die Ordnung des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens, über die Erhaltung und Absicherung des status quo geraten ist, daß es ihr unter diesen Auspizien an kritischer Eigenreflexion gefehlt hat, daß aus taktischen Gründen geschwiegen wurde, wo der offene Widerstand geboten war. Natürlich lassen sich hierfür zahlreiche Beispiele anführen: die in der Geschichte des christlichen Abendlandes immer wieder durchgebrochene Vorliebe, die jeweils herrschende Ordnung als etwas Gottgegebenes und Unveränderliches zu betrachten, die lang anhaltende Vorliebe für ständische und ständestaatliche Modelle, das starre Festhalten an überkommenen kirchenpolitischen Prärogativen, die frühere Skepsis und Abneigung gegen die Demokratie und gegen die pluralistische Gesellschaft, die zu geringe soziale Reformkraft in manchen romanischen Ländern Europas und in Südamerika, der ungenügende Protest gegen den wirtschaftlichen Neokolonialismus, mit dem Arbeitgeber und Arbeitnehmer in den Wohlstandsländern die Entwicklungsländer in den verschiedensten Formen ausnutzen, das teilweise Schweigen gegenüber den nationalsozialistischen Verbrechen, die fehlende Anklage des Gewaltregimes in der Tschechoslowakei und in den übrigen kommunistischen Ländern, nicht selten eine zu enge Verbindung mit den der Kirche wohlgesonnenen Mächten und Kräften und eine zu geringe missionarische Offenheit der Kirche zu ihren Gegnern. Daraus entstanden die alten »politischen Theologien«.

Die Gefahr einer konservativen Politisierung der Gesellschaftsethik, die soziale Mißstände verkleinert und keine schöpferischen Initiativen provoziert, die fragwürdige Vorteilssituationen der Kirche zu rechtfertigen sucht, die, wie H. Maier zu bedenken gibt, einseitige Verflechtungen der Kirche in die Politik abdeckt anstatt eine breite, vielfältige, verantwortliche Teilnahme der Gläubigen am politischen Leben zu fördern²⁸⁾, diese Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen. Auch wird man zugeben müssen, daß diese Gefahr dort größer ist, wo nicht nur negative Kritik, sondern positive Aussage geleistet wird, wo eine geschichtlich den Kairos verantwortende positive und negative Sozialverkündigung der Kirche Orientierungshilfe für das gesellschaftliche Handeln bieten will²⁹⁾.

Für die Reserve der politischen Theologie der Gesellschaftsethik gegenüber dürfte jedoch ein ganz anderer Grund ausschlaggebend sein. Das, was bei Metz mit der notwendigen neuen Sprache, die weder unverbindlich-beliebig noch doktrinell-dogmatisierend, sondern kontingent-hypothetisch und experimentierfreudig ist, angedeutet wird, spricht E. Höfllich offen aus. Die politische Theologie betrete nämlich ein neues Ufer mit der Verabschiedung des geschlossen-statischen Seinsbegriffs und dem Bemühen um ein Wirklichkeitsverständnis, das der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Möglichkeit, sich selbst auf eine bessere und sinnvollere Zukunft hin zu überschreiten, eine angemessene Grundlage gibt³⁰⁾. Die Wurzel sozusagen des konterrevolutionären Charakters der Kirche und damit auch ihrer Soziallehre und der damit verknüpften Gesellschaftsethik ist das antike und mittelalterliche Seinsverständnis, wonach die Welt Ausdruck und Abbild der ewigen Schöpfungs-idee

²⁷⁾ Ders., *Das Problem einer »politischen Theologie«*, 407.

²⁸⁾ H. Maier, *Politische Theologie?*, 74.

²⁹⁾ Vgl. G. Ermecke, a.a.O., 176.

³⁰⁾ E. Höfllich, *Karl Marx für die Kirche*, 780.

Gottes ist und der menschliche Geist das Gewordene interpretiert, aber nicht das Noch-nicht-Gewordene schöpferisch entwirft.

Der geschlossen-statische Seinsbegriff der »*philosophia perennis*« trägt nach dieser Meinung die Schuld daran, daß die Gesellschaftsethik zur Ordnungsethik und nicht zur Veränderungsethik wurde, daß die Ethik nach Normen fragt, die dem Menschen vor- und aufgegeben sind, anstatt nach den Selbstentwürfen eines schöpferischen Menschentums, daß die Kategorien der Geschichtlichkeit und der Veränderung zugunsten eines starren unveränderlichen Naturrechtsdenkens vernachlässigt wurden, daß nur eine »Anwendungsethik« und keine »Handlungsethik« entwickelt wurde.

In dieselbe Richtung zielt der Vorwurf Jürgen Moltmanns, wenn er von der Diskrepanz zwischen der bisher verwirklichten Form des Christentums und seinen nicht realisierten Möglichkeiten spricht, von dem repressiven Charakter kirchlicher Moral, von den autoritären Herrschaftsstrukturen in der Kirche und von klerikaler Manipulation, von der Allianz der großen Kirchen mit den bestehenden schlechten Machtverhältnissen³¹⁾.

Es wäre kein allzu schwieriges Unterfangen, ohne die berechtigten Elemente dieser Kritik zu übergehen, die Undifferenziertheit und den doktrinären Charakter dieser Argumentation darzulegen. Keine Ethik, auch nicht die Gesellschaftsethik kann von bloßen Veränderungsexperimenten und »Entwürfen« leben; sie würde sich selbst preisgeben, wenn sie nicht mehr nach den normierenden Orientierungen des gesellschaftlichen Handelns fragte, die auch dem Experiment und dem Entwurf erst Sinn und Richtung geben. Auch der für das katholische Sozialdenken zentrale Begriff der Ordnung ist weder in der mittelalterlichen Denkvorstellung noch in der modernen Sozialethik einfach Ausdruck einer starren statischen, dem Menschen übergestülpten Zwangsjacke, er wurde immer als eine vom gesellschaftlichen Menschen zu leistende Aufgabe verstanden.

Viel eher scheint meines Erachtens die Gefahr einer konservativen Politisierung der Gesellschaftsethik damit zusammenzuhängen, daß sie die gesellschaftlichen Strukturen und Strukturelemente in ihre Betrachtung einbezieht, diese aber nicht nur den Strom gesellschaftlichen Lebens kanalisieren, sondern ein eigenes Beharrungsvermögen entwickeln und sich unter Umständen dem geschichtlichen Wandel entgegenstellen. Diese Gefahr ließe sich aber nur um den Preis eines Verzichtes auf Strukturen überhaupt beseitigen, was niemand vernünftigerweise beabsichtigen kann. Im übrigen ist die diesbezügliche Mahnung H. Maiers erst zu nehmen, »das Prinzip der Selbstüberholbarkeit von Institutionen hat sich in der freiheitlich verfaßten modernen Welt so gründlich durchgesetzt, daß heute viel eher die Gefahr einer umgekehrten Illusion besteht: daß nämlich Freiheit schon damit und darin gegeben sei, daß man sich von Institutionen emanzipieren könne. Leicht schlägt dann Freiheit in den alten emanzipativen Denkbahnen in den pauschalen Verdacht gegen »das Bestehende« um«³²⁾.

Progressive Politisierung der Gesellschaftsethik

So bedenkenswert das Anliegen der politischen Theologie auch ist, die christliche Botschaft und ihren Anspruch an unsere Zeit im Horizont heutiger Welterfahrung zur Geltung zu bringen, so problematisch sind ihr theologischer Ansatz selbst und die daraus erwachsenden Konsequenzen. Sie läuft nämlich auf eine progressive Politisierung der Gesellschaftsethik hinaus. Zwar operiert Metz beständig mit dem eschatologischen Vorbehalt und wehrt sich gegen eine politisierende Theologie: Politische Theologie »hat nichts mit einer gefährlichen machtpolitischen Investitur des Glaubens, mit einer Neopolitisierung der Kirche zu tun. Im Gegenteil! Nur im Bewußtsein ihrer öffentlichen, kritischen Verantwortung wird die Kirche nicht einfach zum ideologischen Überbau über eine bestimmte bestehende Gesellschaftsordnung, nicht zur Funktion eines bestimmten gesellschaftlichen Status quo«³³⁾. Aber vermögen die »zweite Reflexion«, nämlich nicht eine vorkritische, sondern eine »nachkritische«, und die »Institution zweiter Ordnung«³⁴⁾, die die Kirche heute werden soll, vor einer progressiven Politisierung zu bewahren?

Daß die politische Theologie die Heilsverheißung des Friedens, der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Versöhnung unter den Bedingungen der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit der Gegenwart zu aktivieren versucht, ist an sich ein mutiges Unterfangen. Aber erfahren die Heilsverheißungen in der »negativen Vermittlung« des »positiv Humanen«, in der »dialektischen Bezogenheit von Gesellschaftsprozess und eschatologischem Heilsprozess« nicht eine Umdeutung? Rückt die

³¹⁾ J. M o l t m a n n, *Gott in der Revolution*, in: Diskussion zur »Theologie der Revolution«, hrsg. v. Ernst F e i l und Rudolf W e t h, Mainz-München 1969, 70.

³²⁾ H. M a i e r, *Noch einmal: Politische Theologie*, 159.

³³⁾ J. B. M e t z, *Zum Problem einer »politischen Theologie«*. Die öffentliche Verantwortung des Glaubens, in: Kontexte 4, Stuttgart/Berlin 1967, 38 f.

³⁴⁾ D e r s., *Das Problem einer »politischen Theologie«*, 405, 407.

der Kirche zgedachte Rolle als »Institution schöpferischer Gesellschaftskritik« die »weltliche Gerechtigkeit« und den »politischen Frieden« hier auf Erden nicht in unmittelbare Nähe zur Reich-Gottes-Erwartung und zwar so, »daß Gott, auch als Gott der absoluten Zukunft, nicht adäquat im Rahmen dieser Theologie selbst zur Sprache kommt.«³⁵⁾ Natürlich bedeuten die eschatologischen Heilsgüter indirekt auch eine Herausforderung, gegen weltliche Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Unfrieden anzugehen, aber die dialektische Verschränkung von Gesellschaftsprozess und Heilsprozess entkleidet sie des Charakters als Verheißungsgüter und liefert sie menschlicher Verfügbarkeit aus, setzt sie der politischen Inanspruchnahme durch die Theologie aus. In gleicher Weise muß die Etablierung der Kirche als gesellschaftskritischer Institution, trotz aller behaupteten »Vorläufigkeit«, diese und ihre Sozialverkündigung politisieren. Nicht umsonst ist die politische Theologie in einer Zeit entstanden, in der nicht nur kirchenpolitische Praktiker »von links« die Kirche und ihre Gemeinden politisieren wollen, sondern auch die »neue Linke« alles daran setzt, die nichtstaatlichen Bereiche, insbesondere auch die Hochschule, zu politisieren, sie zum Kampfinstrument gegen die als »bürgerlich«, »kapitalistisch« oder sonstwie paraphrasierten Verhältnisse zu machen. Hier wird auch ersichtlich, welche Bedeutung auf der einen Seite, aber auch welche Gefahr auf der anderen in der Übernahme geschichts-philosophischer Modelle marxistischer Herkunft für die Neuinterpretation der Frohbotschaft in unserer Zeit liegen³⁶⁾.

Die politische Theologie sprengt den vom II. Vatikanischen Konzil erneut gezogenen Rahmen der Sozialverkündigung der Kirche und der christlichen Gesellschaftsethik: »Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein«³⁷⁾. »In Verfolgung ihrer eigenen Heilsabsicht vermittelt die Kirche nicht nur den Menschen das göttliche Leben, sondern läßt dessen Widerschein mehr oder weniger auf die ganze Welt fallen, vor allem durch die Heiligung und Hebung der menschlichen Personwürde, durch die Festigung des menschlichen Gemeinschaftsgefüges, durch die Erfüllung des alltäglichen Schaffens mit tieferer Sinnhaftigkeit und Bedeutung. So glaubt die Kirche, durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zur humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können«³⁸⁾. »Von ihrer Heilssendung her kann das gesellschaftliche Wirken der Kirche nur mittelbar sein. Gewiß darf die Theologie, wie Anton Böhm bemerkt, für die »Welt« nicht blind sein: »Der Christ darf kein »stummer Hund« sein und so ist auch die Theologie nicht zum Schweigen, sondern zum Reden verpflichtet; sie hat in der Tat vom Evangelium her auch eine kritische, eine »prophetische« Aufgabe. Aber sie ist eben nicht das Erste, sondern das Zweite. Das Erste muß das Evangelium bleiben, und »Politik« – und im besonderen deren ultima ratio, die Gewalt – ist ... auf gar keinen Fall die Methode des Evangeliums, die Welt zu erneuern«³⁹⁾. »Auch die christliche Gesellschaftsethik kann vom eschatologischen Heil des Menschen her wesentliche Impulse empfangen, aber ihre Kategorien, auch diejenigen der Kritik, muß sie aus dem Humanum selbst, aus den menschlich-gesellschaftlichen Sinnstrukturen gewinnen. Eine unmittelbare, direkte gesellschaftskritische Funktion müßte Kirche und Gesellschaftsethik notwendig politisieren und würde sie in die Konkurrenz mit den politischen Mächten führen.

Nicht geringere Bedenken löst der progressiv-revolutionäre Kern der neuen politischen Theologie und der Theologie der Revolution aus. Die Problematik liegt nicht in der sprachlogischen Eigenart dieser Theologie, in der inflationären Verwendung der Begriffe »kritisch«, »befreiend«, »revolutionär«. Die Problematik steckt auch nicht in der Tendenz, die Veränderung und Dynamik der gesellschaftlichen Verhältnisse und der menschlichen Bewußtseins- und Denkformen zu berücksichtigen, die Bedingungen der Geschichtlichkeit menschlicher und gesellschaftlicher Existenz in den Griff zu bekommen – auch wenn die Einseitigkeit und Überbetonung der geschichtlichen Dimension keineswegs mit der Erfahrungswelt des modernen Menschen übereinzustimmen scheinen, der eben nicht nur in seinem Drang zu Entfaltung, Veränderung und Entwicklung, sondern auch in seinem Verlangen zu Selbstbehauptung, Sicherheit und Stabilität gesehen werden muß, der, um es philosophisch auszudrücken, nicht nur in seiner Dynamik, sondern gleicherweise in seiner Statik ein wesenhaftes Element seines Daseins in Geschichte besitzt.

Die eigentliche Problematik des Progressiv-Revolutionären liegt wiederum in der dialektischen Verschränkung von Geschichte und Heil. Mit Recht hat Hans Maier darauf hingewiesen, daß das

³⁵⁾ D. A. Seeber, a.a.O., 30.

³⁶⁾ Karl Delahaye, *Was meint Rede und Sache einer politischen Theologie?*, in: Jb. f. christliche Sozialwissenschaften 12 (1971), z. Z. im Druck.

³⁷⁾ Pastoralkonstitution, Nr. 42.

³⁸⁾ Ebda., 40.

³⁹⁾ A. Böhm, *Klerikalismus von links*, in: Rheinischer Merkur vom 9. 5. 1969.

eschatologische Motiv in einer doppelten Gestalt auftrete, einmal als begrenzendes Korrektiv einer auf Totalisierung der Politik gerichteten innerweltlichen Fortschritts- und Humanitätskonzeption, als »eschatologischer Vorbehalt«, der die Geschichte daran hindert, zum beliebig-verfügbaren Material eines partikularen politischen Willens zu werden, zum ändern – und das wirkt in die umgekehrte Richtung – als Antriebskraft einer profanen Dynamik in der Geschichte selbst, als Befreiung zum Noch-nie-Gewesenen⁴⁰⁾. Die Heranziehung des eschatologischen Heils, der »absoluten Zukunft« als Zielhorizont des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit muß die jeweilige Gegenwart radikal dynamisieren. Kein Zustand und kein Fortschritt, aber auch keine Veränderung und Reform vermag vor dieser Bemessungsgrundlage zu bestehen. Nun sind gewiß Gerechtigkeit und Friede keine statischen Größen, sondern dauernde Aufgabe. Der Bezug auf die absolute Zukunft jedoch läßt die Frage nach Inhalt und Richtung der konkret zu gestaltenden Gerechtigkeit und des Friedens im Heute und Morgen zurücktreten, ja verflüchtigen. Was bleibt, sind die Kritik als Dauerreflexion und die absolute, wenn auch formale Forderung nach Veränderung, nach ständiger Umwälzung der Verhältnisse. Insofern ist es durchaus systemimmanent, wenn man Sozialkritik an der konkreten gesellschaftlichen Situation und Entwicklung betreibt, ohne, wie es die christliche Gesellschaftsethik versucht, inhaltliche Vorstellungen zur konkreten Reform und Veränderung einzubringen. Darin ändern auch vage Andeutungen über den Schutz der Individualität und über die Kritik des Totalitarismus nicht viel.

In der Hand des politisch Engagierten kann aus dieser politischen Theologie etwas ganz anderes werden als das, was ihre Urheber beabsichtigen. In der Vermittlung der Theorie zur Praxis kann sie gewissermaßen zum Freibrief für den Angriff auf jede gesellschaftlich-politische Ordnung und zur Legitimation für eine Dauerrevolution werden, ohne sich im einzelnen um die ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen und Zusammenhänge kümmern und ohne um Richtung und Ziel des revolutionären Veränderungswillens besorgt sein zu müssen. Hier spannt sich der Bogen von der politischen Theologie zur Theologie der Revolution, die Jürgen Moltmann rechtfertigt, wenn er als Grundthese den Satz aufstellt: »Wir leben in einer revolutionären Situation. Wir werden in Zukunft Geschichte immer mehr als Revolution erfahren. Wir können die Zukunft des Menschen nur noch revolutionär verantworten⁴¹⁾.«

Die Theologie selbst wird prüfen müssen, ob nicht die undifferenzierte Übernahme und Verklärung des Fortschrittsprinzips, das beinahe Vergessen jener Welt, die nach Johannes »im Argen« liegt, und die moderne Überspannung des Eschatologischen, der Zukunft und des Prinzips der Hoffnung nicht mindestens ebenso stark wie die sogenannten »Privatisierungstendenzen« die politische Theologie inaugurierten. Bemerkenswert ist diesbezüglich die Äußerung Karl Lehmanns: »Die Geschichte selbst in ihrer Faktizität und in ihrem Beharrungsvermögen entschwindet fast gegenüber dem zukunftsgerichteten Pathos der Veränderung. Der vielverwendete Begriff der »neuen Schöpfung«, in der Schrift wohl mit Bedacht nur im Zusammenhang wirklich strikt eschatologischer Aussagen verwendet, könnte zu einer gefährlichen Chiffre werden, da sie mit einer radikalen Negation der bestehenden Ordnung verbunden wird, die im Feuer eschatologischer Neuschöpfung hoffnungsfroh alles »Bestehende« vernichtet und – hoffentlich, aber nur auf Hoffnung hin – wie ein Phönix aus der Asche auferstehen läßt⁴²⁾.«

Für die christliche Gesellschaftsethik ist nicht die absolute Zukunft des Menschen maßgebend, sondern die Meisterung der Situation von Heute, um das Morgen verantworten zu können. Das Evangelium mit der Botschaft vom kommenden Heil, auf das nicht nur die einzelnen, sondern die menschliche Gesellschaft zuschreitet, wird sie vor der Utopie innerweltlicher Perfektion bewahren, auch vor der Utopie, die Geschichte mit Hilfe der absoluten Zukunft unter der Devise der Veränderung manipulieren zu können. Die Gesellschaftsethik wird auch, was sie in den letzten Jahrzehnten arg vernachlässigt hat, die Auseinandersetzung mit der marxistischen Geschichtsphilosophie und Gesellschaftsauffassung führen müssen. Sie wird dies von einer besseren Ausgangsposition tun können als eine Theologie, die vornehmlich mit der Kategorie der »absoluten Zukunft« das Gespräch bestreiten zu können glaubt und dann womöglich die Antwort erhält: Gut, betreibt ihr Theologen und Christen das Geschäft mit der absoluten Zukunft, wir Marxisten werden diese Welt gestalten⁴³⁾. Man braucht sich nicht in einem blinden Antimarxismus zu bewegen und kann sich eine Reihe von Erkenntnissen des Kritikers der kapitalistischen Gesellschaft zunutze machen, aber eine katholische Marx-Renaissance im Sinne einer Revolutionierung der Gesellschaft und der Geschichte wäre fatal in einem Augenblick, in dem sich einige Vertreter des Neomarxismus anschicken, die Bedeutung des Einzelmenschen für die Gesellschaft und auch von Konstanten im Men-

40) Vgl. H. M a i e r, *Noch einmal: Politische Theologie*, 161.

41) A.a.O., 65.

42) A.a.O., 200.

43) Roger Garaudy antwortete in diesem Sinne Karl Rahner auf der Veranstaltung der Paulus-Gesellschaft in Salzburg im Jahre 1965.

schen selbst zu entdecken⁴⁴). Beides, sowohl eine konservative als auch eine progressive Politisierung, würde die Gesellschaftsethik ihrer Aufgabe abspenstig machen: nach den sittlichen Grundlagen einer menschenwürdigen Gesellschaft zu fragen und Handlungsorientierung für konkrete Entscheidungen zu bieten. Die christliche Gesellschaftsethik basiert auf dem gesellschaftspolitischen Anspruch des Christentums, ohne jedoch selbst zur Politik zu werden und ohne die Kirche zur gesellschaftskritischen Institution zu machen.