

## *Kritik der politischen Theologie*

Anmerkungen zu einer kritischen Schrift von Hans Maier<sup>1)</sup>

Von Kurt K r e n n, Linz

In einer Zeit, in der grundsatzfreies Dialogisieren allmählich jede Meinung in konturenloses Grau gedankenloser Redefreiheit verdüstert, gibt es vereinzelt noch das helle Tageslicht aus der Anstrengung des Begriffes. Zu solchen Ausnahmen muß die Kontroverse über die politische Theologie gezählt werden, wie sie in Hans *Maier* und Johann Baptist *Metz* ihre Gegensätzlichkeit gefunden hat.

Wenngleich für die Schrift des Politologen Maier der Theologe Metz nicht zu bewegen war, mit eigenem Beitrag die Diskussion mitzugestalten, wird Metz dennoch als ständiger Partner der Diskussion zur Sprache gebracht.

Die Schrift enthält im wesentlichen zwei Aufsätze von Hans Maier, die im Februar 1969 und März 1970 erstmals in den »*Stimmen der Zeit*« erschienen sind. Damit birgt das Bändchen gewisse inhaltliche Überlagerungen, die jedoch eher vertiefend denn bloß repetierend wirken. Die Diskussion um die »politische Theologie« mag inzwischen wesentlich fortgeschritten oder vielleicht in den Launen moderner Aktualität bereits etwas abgeklungen sein, dennoch werden die hier eingebrachten kritischen Vorbehalte M.s das Nessushemd künftiger politischer Theologie bleiben.

Hatte sich die Kirche gerade durch das Zweite Vatikanum eher einem gesellschaftlichen Pluralismus zugewandt, erblickt M. in den Thesen der politischen Theologie von heute das Wiederkehren eines Integralismus mit politischen Zügen und mit naiven Zumutungen an das von der politischen Theologie geforderte politische Engagement der Kirche.

Zunächst ist es der Begriff »politische Theologie«, dessen geschichtsabhängige Ausbildungen wohl kaum das aussagen können, was Metz mit politischer Theologie meint. Für Metz geht es hier weniger um Materiales denn um Formales und Hermeneutisches, so daß der neue In-

---

<sup>1)</sup> Maier, Hans: *Kritik der politischen Theologie*. (Kriterien Bd. 20.) Johannes, Einsiedeln 1970. Kl. – 8°, 103 S.

halt solcher Theologie von Metz als »kritisch-dialektisches Verhältnis zur Gegenwart« verstanden wird. Nicht die Theologisierung eines Politischen soll veranstaltet werden, sondern eine hermeneutische Korrektur soll am »privatisierten« und ausschließlich »individualisierten« Verständnis der christlichen Botschaft angelegt werden. Soweit eine solche öffentliche, eschatologische Dimension der christlichen Botschaft gegen Privatisierungstendenzen behauptet wird, erklärt sich M. mit der Metzchen Position durchaus einverstanden. Insofern jedoch die Kirche als »Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen« verstanden wird, zeigt M., daß damit von Metz gerade jener Prozeß eingeleitet wird, den Metz selbst die »reaktionäre Neopolitisierung des Glaubens« nennt.

Es muß nachdenklich stimmen, wenn der Politologe gegen den Theologen Metz darlegt, der Grundvorgang »politischer Theologie« sei die *Immanentisierung* eschatologischer Heilsverheißungen; daß der Unterschied zu den älteren politischen Theologien allein darin liegt, daß die Identifikation (d. h. die gesellschaftliche Identifikation und Politisierung des christlichen Heils) statt in die Vergangenheit oder in die Gegenwart, nunmehr in die *Zukunft* verlegt wird: So wird der »eschatologische Vorbehalt« zu einem innergeschichtlichen Noch-Nicht, wodurch die Differenz zwischen christlicher Botschaft und moderner politischer Ideologie aufgegeben ist. Für M. hingegen muß der christlich eschatologische Vorbehalt bestehen bleiben, selbst wenn alle politischen Prozesse in einer neuen gerechten, politischen Ordnung vollkommen glücken sollten.

Für das Verständnis der Kirche als kritischer Institution scheint Metz bislang kein geglücktes Denkmodell gefunden zu haben: Mit logischer Hartnäckigkeit verfolgt M. die Widersprüchlichkeit von »Institution« und »kritischer Funktion« in einer Kirche, der Metz ungeschieden und mit gewissen formalen Kunstgriffen (»Institution zweiter Ordnung«) diese beiden widersprüchlichen Momente als Selbstverständnis zuteilt. So wird durchaus einsichtig, daß M. feststellt: »Fast fürchte ich, daß das von Metz entworfene Bild die Mängel der alten und die Probleme der künftigen Kirche vereinigen wird. Die neue, gesellschaftskritisch aktive Kirche ist mächtig und ohnmächtig, reich und

arm, politisch und unpolitisch zugleich; sie verbindet Institutionalisierung und antiinstitutionelle Opposition, sie ist so etwas wie eine außerparlamentarische Opposition mit kirchlichen Mitteln, eine öffentlich etablierte Dauerprovokation der Gesellschaft; nicht mehr die alte *ecclesia triumphans*, sondern ihre moderne Nachfolgerin – die *kritisch triumphierende Kirche*« (36).

Leider nur etwas flüchtig weist M. auf das philosophische Elend heutiger Theologie hin. So sei die Zusatzbemerkung erlaubt: Dialektische Prozesse, wie sie heute von der Theologie als vermeintlich dialektisch in Gang gesetzt werden, bleiben auf dem bislang bezogenen transzendentalphilosophischen Hintergrund mitsamt thomistischer Erkenntnislehre und existentialphilosophischer Sprachregelung weithin unbewältigte Widersprüche in geschichtsfremder Abstraktion.

M. verfolgt die Verflechtungen sozial und politisch engagierter Theologie bis in die »Gemeinde« hinein: In der allgemeinen Krise scheint heute alles beliebig gleichgültig geworden zu sein; selbst Abweichungen von zentralen Aussagen des Glaubens führen keine Spaltungen herbei. So bietet sich für die Gemeinde die Demonstration der Einheit im politischen Bereich an, zumal die Gemeinsamkeit im Religiösen immer schwerer zu erreichen ist.

So sieht M. vor allem in der heute angestrebten »Synodalisierung« einen eher regressiven Integralismus, der dem katholischen Laien jene politische Autonomie wieder nimmt, die er sich seit dem letzten Jahrhundert im Kampf für die öffentlichen Rechte der Amtskirche legitim geschaffen hat. So könnte sehr schnell für die spezifische Organisationsstruktur des deutschen Katholizismus jene Diagnose M.s sehr zutreffend sein: »Was Wunder, daß die solcherart frustrierten katholischen Laien dann die Neigung zeigen, auf dem Weg über eine Synodalisierung um so heftiger nach Teilhabe am Amt und nach Veramtlichung ihrer politischen und sozialen Meinungen zu streben – was nur eine neue Form der Unmündigkeit ist – und die längst gewonnene Autonomie zugunsten einer unsicheren und fragwürdigen ›Mitbestimmung‹ aufs Spiel zu setzen« (46).

In Teil B der Schrift stellt M. seine Überlegungen auf dem Boden der inzwischen bereits in Gang gekommenen theologischen Diskussion um die politische Theologie an. In der innertheologischen Diskussion kon-

statiert M. eine weitgehende Versachlichung; freigesetzt ist freilich inzwischen auch die epigonale Nachgeburt solcher Theologie, die im Zugriffverfahren von zahlreichen Verlegern auf den Markt theologischer Aktualitäten eifrig gebracht wird.

Mit Aufmerksamkeit wendet sich M. jenen *Klärungen* (1–4) zu, die Metz in der Abfolge der von ihm ausgelösten Diskussion erbringt:

1) Gewandelt erscheint das theologische Weltverständnis vom »reinen Freigegebenheit der Welt« zur »stärkeren Betonung der Welt als Aufgabe des Christen«. Damit erweist sich für M. die Metz'sche Säkularisierungsthese als von Beginn »zu kurz gedacht«, insoweit sich die »Freigabe« vorerst nur als negative Exemption von theologischen Hege-monieansprüchen, nicht aber als positive Freilegung gestaltender oder sinnstiftender Wesensstrukturen des Weltlichen verstand.

2) Wesentlich deutlicher gesehen wird auch die historische Belastung des Begriffes »politische Theologie«, wobei gegenüber der Identifizierung mit bestehenden Ordnungen durch die *ältere* politische Theologie nunmehr für die *moderne* politische Theologie gerade die Veränderung der Ordnung den Inhalt dieses Begriffes ausmachen soll. Dennoch bleibt für M. diese inhaltliche Festlegung unbefriedigend, da auch bei solchem Begriff das gefährliche Nahverhältnis des Politischen zum Theologischen bleibt, wodurch selbst die Tagespolitik noch in Kreuzzüge umfunktioniert werden kann.

3) M. vermerkt als klärend das allmähliche Abrücken der politischen Theologie von einer Theologie der Revolution. M., der Metz durchaus die Intention zu einer echten Alternative seiner politischen Theologie gegenüber einer Theologie der Revolution zuerkennt, sieht den Wunsch nach einer solchen Alternative in ihrer begrifflichen Grundlegung jedoch noch nicht gewährleistet.

4) Ekklesiologie und Christologie erscheinen in der begrifflichen Entwicklung der politischen Theologie deutlich verändert: Metz versichert sich heute mehr als früher der biblischen Identität des Glaubens; die *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi wird als eine »gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern« verstanden; die Kirche wird zur öffentlichen Form dieser Erinnerung. Dogmatisch bestimmter Glaube und Kirche werden nunmehr schärfer

von humanistischen Zukunftsphilosophien abgegrenzt. Obwohl mit dieser Festlegung auf die Inhaltlichkeit der christlichen Heilsbotschaft eine von M. durchaus anerkannte theologische Klärung eingetreten ist, sieht M. dennoch in dieser »gefährlichen memoria« verengende Züge am christlichen Heilsverständnis, die in ihrer Verengung wieder zur Methode der früher angezeigten gesellschaftlichen Kritik umfunktioni-ert werden könnten und der christlichen Botschaft ein unbefangenes Verhältnis zur Gegenwart von vornherein verbauen.

Auch im zweiten Teil der Schrift meldet M. wieder theologisch und philosophisch reflektierte Bedenken an: Sehr unbewiesen erscheint M. die pauschale Deutung der nachrevolutionären Geschichte als bloßer »Freiheitsgeschichte«; die moderne gesellschaftliche Situation zeigt sich in einem viel differenzierteren Licht, als daß sie in einer philosophischen Freiheitsgeschichte als Einheit gefaßt werden könnte. Allzu leicht schlägt Freiheit (in den alten emanzipativen Denkbahnen) in den pauschalen Verdacht gegen das »Bestehende« um; der Freiheitsbegriff fällt damit in aufklärerische Vereinseitigungen zurück. Will Metz die vorgestellten »zweiten Institutionen« in einer solchen »Freiheitsgeschichte« des Menschen begründen, wird immer wieder die Gefahr heraufbeschworen, die normale primäre Institution als tote Natur zu sehen und die geschichtliche Freiheit nur am Gegenpol des Individuellen und Subjektiven suchen zu wollen, ohne sich dem denkerischen Gebot nach der Überwindung von Subjektivismus und Objektivismus stellen zu müssen.

Voraussetzung und Durchführung scheinen bei Metz des öfteren in ungeklärtem Verhältnis zu stehen. So kehrt bei M. immer wieder eine Argumentation, die die Durchführung Metzscher Thesen gegen ihre eigenen Voraussetzungen stellt. Solche Widersprüchlichkeit z. B. sieht M. in der Voraussetzung einer liberal konzipierten Differenz von Kirche und Staat, die sich jedoch in der Forderung nach Entprivatisierung der christlichen Botschaft zunehmend wieder gegen den eigenen Ausgangspunkt wendet.

Auch gegen die Metzschen Vorstellungen von der eschatologischen Zukunft bleiben gewisse Einwendungen bestehen: M. sieht darin immer wieder den Zug zu einer möglichen Äquivokation von Eschatologie und innergeschichtlicher Revolution.

Den Härtegrad beobachteter, und möglicherweise erlebter, Konflikte weisen die kritischen Bemerkungen M.s zur Polarisierung zwischen politisierten Hochschulgemeinden und traditionellen Hochschulgemeinden auf. Auch die mehr punktuelle Politisierung christlicher Heilsbotschaft, wie sie z. B. im »politischen Nachtgebet« ihre augenfällige Form gefunden hat, wird von M. als theologisch zu kurzatmig befunden. In der heutigen »Demokratisierung« der Kirche bestehen für M. ebenfalls relevante Zusammenhänge mit der politischen Theologie: War die Aufgabe der Laien im vergangenen Jahrhundert die Beheimatung der Kirche im modernen Verfassungsstaat und in der Industriegesellschaft, gilt diese Aufgabe im 20. Jahrhundert als vielfach positiv erledigt. Die »Umkehrung der Antriebsrichtung« ist die Folge; die Innenbeziehungen der Kirche werden nunmehr vom demokratisierten Modell her aufgerollt. Damit wird das Amtspriestertum in ausschließliche funktionelle Abhängigkeit von der Gemeinde gebracht; im weiteren Fortschreiten gibt es sodann keine entscheidenden theologischen Bedenken mehr, als selbstverständlich dem Priestertum weltliche Aufgaben zuzuteilen. Hat man heute resigniert, die Welt zu »verchristlichen«, versucht man es mit der »Verweltlichung« der Kirche in umgekehrter Richtung. Die Demokratisierung der Kirche soll dazu der erste, und wohl irreversible Schritt sein.

M. anerkennt sehr wohl einen breit gegliederten Raum für Demokratisierungen in der Kirche. Der Politologe warnt jedoch vor einer euphorischen Magie, die in der kirchlichen Demokratie in abstrakt-theoretischer und ahistorischer Konstruktion eine Zukunft inauguriere will, die wenig Bewußtsein vom historischen Konfliktboden der Demokratie zeigt und in abstrakter Schwärmerei Demokratietheorien für die Kirche zu restaurieren beginnt, die für die moderne Demokratie längst untragbar geworden sind. Es ist nicht die Absicht M.s, solche Ungereimtheiten direkt der Metzschen Konzeption anzulasten. Es ist die heutzutage erfahrbare Praxis der politischen Theologie, die die von Metz getroffenen Differenzierungen praktisch belanglos macht und die Metzsche Theologie immer wieder in die Nähe ungereimter politischer und theologischer Grundgleichungen bringt.

Zum Schluß sei noch eine persönliche Anmerkung des Rezensenten gestattet: Es ist im Grunde das *philosophische* Konzept, demgemäß

Metz in einer sonderbaren Synthese von Transzendentalphilosophie und Neuscholastik Grundgleichungen von Kirche und Welt setzt, für deren Bewältigung Metz kein philosophisches Instrumentarium vorweist. Die Hegelsche Dialektik z. B. wäre zumindest in der Lage, jene *Zusammenhänge* denksystematisch zu sichern, deren Fehlen in der Metzschen Theologie durch forcierte Kerygmantik und antimetaphysische Aufgeklärtheit überspielt wird. Es ist die denkerisch weiterführende Methode, deren Fehlen M. immer wieder schonungslos aufzeigt, wenn er den inneren Widerspruch der politischen Theologie immer wieder in die Diskussion wirft.

Zu hoffen bleibt, daß diese kritische Schrift M.s, die nicht nur aus politologischer Kompetenz, sondern auch aus theologisch stichhaltiger Konsequenz verfaßt wurde, jenen Zusammenhang als notwendig provoziert, den sich die politische Theologie bislang genügsam versagte und den die Kritiker der politischen Theologie in der einfacheren Aufgabe der Kritik nicht geben zu müssen glaubten.

Man kann sich im Interesse einer konstruktiven Entwicklung der Probleme um die politische Theologie nur wünschen, daß der kompetente Widerspruch des Politologen auch weiterhin aufrecht erhalten wird, um die Aussagen der politischen Theologie aus der Unmittelbarkeit bloßer kerygmatischer Ansprüche zu reißen und zur Bewährung in der ganzen vermittelten Breite der politischen und kirchlichen Wirklichkeit zu fordern. Daß M. jenseits der kritischen Tat auch zur Selbstdarstellung der eigenen denkerischen Einsichten, wo Transzendentes und Übernatur möglicherweise systembestimmende Momente sind, sich jeweils herausgefordert sehen wird, daran kann nicht gezweifelt werden.