

I. Kritik der politischen Theologie

(1970)

Originaldokument

© Verlag C.H.Beck

DAS SCHLAGWORT DER politischen Theologie geht um. Meist verbindet sich damit der Ruf nach «Politisierung der Kirche».¹ Die vor diesem Hintergrund entwickelten Forderungen zielen teils auf eine stärkere Betonung des öffentlichen Charakters der christlichen Botschaft, auf eine Entprivatisierung und «Vergesellschaftung» des Glaubens hin, teils münden sie in konkrete kirchlich-politische Aktionsprogramme, von denen die «Theologie der Revolution» nur die jüngste und radikalste Spielform ist.² All diesen Äußerungen ist gemeinsam, daß in ihnen die Kirche *als Kirche* zur Politik aufgefordert wird – nicht mehr nur der einzelne Christ oder Gruppen von Christen *in* der Kirche. Die Kirche als Institution soll politisch tätig werden,³ sie soll eingreifen in den politischen Prozeß sie soll die «Tagesordnung der Welt» mitgestalten.⁴ Politische Theologie wird verstanden als Mittel einer zeitgemäßen Hermeneutik, die den gesellschaftskritischen Gehalt der Heilsbotschaft freilegt und entfaltet, als Versuch, «die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren». Sie dient dem Zweck, «die Situation des Glaubenden konkret und differenziert in den Blick zu bekommen und eine gesellschaftsbezogene Glaubenssprache zu finden, die kritisch-befreienden Charakter hat».⁵

1 Siehe etwa den Sammelband: Die sogenannte Politisierung der Kirche (Hamburg 1968), mit Beiträgen von H.-E. Bahr, M. Linz, O. Massing, H. Schwab-Felisch u. a.

2 Stellvertretend für die auch in Deutschland rasch anschwellende Literatur seien genannt: T. Rendtorff, H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt ²1968); H.-E. Bahr (Hrsg.), *Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen* (Hamburg 1968); Diskussion zur «Theologie der Revolution», eingel. und hrsg. von E. Feil und R. Weth (München, Mainz 1969; im folgenden zit.: DThR).

3 Hierauf läuft in der Sache auch die «politische Theologie» von J. B. Metz hinaus, so sehr er sich von einer «politisierenden Kirche» distanziert.

4 So die Delegierten der Männerarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland bei ihrer Haupttagung am 10.6.1968 in Berlin; vgl. Die sogenannte Politisierung, 7.

5 J. B. Metz, *Kirche und Welt im Lichte einer «politischen Theologie.»* in: Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz-München 1968) 99–116 (99, 107). Im folgenden lege

Für die katholische Kirche in Deutschland ist die Existenz und der Anspruch einer «politischen Theologie» ein neues Faktum – doppelt überraschend nach Jahren, die durch einen behutsamen Rückzug der Kirche aus vorgeschobenen politischen Positionen gekennzeichnet waren. Hier deutet sich ein Umschwung in der öffentlichen Stellung und im theologischen Selbstverständnis der Kirche an. Man erinnere sich: Jahrelang gingen die Bemühungen dahin, die Kirche aus einseitigen Verflechtungen in der Politik zu lösen, sie zur Freigabe des politischen Raumes zu bewegen und damit die Voraussetzungen zu schaffen für eine breite, vielfältige, verantwortliche Teilnahme der Gläubigen am politischen Leben. Theologie und kirchliche Praxis wirkten gleichermaßen in diese Richtung. Man war kritisch geworden gegenüber dem nach 1945 überstark betonten «Öffentlichkeitsanspruch». Im Zweiten Vatikanischen Konzil schien die Kirche gelernt zu haben, daß Einheit im Glauben durchaus mit Vielheit und Vielfalt im politischen Bekenntnis einhergehen könne und daß es gut sei, klar zu unterscheiden «zwischen dem, was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet werden, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun».⁶ Die Kirche schien den Pluralismus als gesellschaftliches Phänomen entdeckt zu haben. Heute wird der Pluralismus bei mancher theologischen Richtung, die als fortschrittlich gilt, schon wieder klein geschrieben. Ein neuer Integralismus, diesmal mit politischen Zügen, scheint im Anmarsch zu sein. Was an den Forderungen nach «politischer Theologie», «Politisierung der Kirche» vor allem überrascht und erschreckt, ist die Naivität, mit der hier von *dem* politischen Engagement *der* Kirche gesprochen wird – als sei Politik das Einerschreiten auf einer schnurgeraden, lehramtlich gepflasterten Straße und nicht vielmehr ein müh-

ich diesen Text zugrunde (zit.: PT). Bereits früher hat sich Metz zum gleichen Thema geäußert: Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer «politischen Theologie», in: *Civitas*, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung (1967) 9–19; Das Problem einer «politischen Theologie» und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: *Concilium*. Internationale Zeitschrift für Theologie IV (1968) 403–411; Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis. Drei Diskussionsthese, in: *Schöpfertum und Freiheit*, Dokumente der Paulus-Gesellschaft Bd. XIX (Kongreß von Marienbad) (München 1968) 29–41. Die genannten Aufsätze sind im Inhalt und in den wesentlichen Formulierungen gleich, sie variieren in den Überschriften und in der hier stärker thesehaften, dort stärker ausgeführten Form.

6 Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) Nr. 76.

sames Wegsuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten.

Den Begriff «politische Theologie» gab und gibt es in der Geschichte der Kirche in vielen Erscheinungsformen – von der altchristlichen Reichstheologie des Euseb bis zu neuzeitlichen Theologoumena der «divine rights of King» im 16. und 17. Jahrhundert oder der «christlichen Demokratie» im Sinne der Revolutionstheologen von 1789. Carl Schmitt hat diese Zusammenhänge 1922 in einer berühmt gewordenen Schrift «Politische Theologie» analysiert. Seine Darlegungen gingen aus von der Übereinstimmung der sozialen Struktur einer Epoche mit ihrem metaphysischen Weltbild: aus dem Fehlen einer theologischen Begründung des Liberalismus und der modernen Demokratie schloß er auf ihr baldiges Ende, ihre Ablösung durch Ausnahmezustand und Diktatur.⁷ In der Schmitt-Schule ist der Begriff der politischen Theologie bis heute lebendig geblieben.⁸ Der jüngste Theoretiker einer «politischen Theologie», Johann Baptist Metz, knüpft jedoch nicht an diese letzte Exposition des Themas an. Der ideologische Hintergrund des Begriffs bei Schmitt – ein positivistischer «Ordnungskatholizismus» – scheint ihm weder bewußt noch bekannt zu sein.⁹ Vielmehr versucht er dem schillernden Begriff der «politischen Theologie» einen neuen Inhalt zu geben, indem er darunter nicht die Identifikation christlicher Verheißung mit zeitlich-politischen Formen versteht, sondern im Gegenteil «ein kritisch-dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart.»¹⁰ Politische Theologie wird auf diese Weise zu einer *theologia negativa* des Politischen, wobei dieses Politische seinerseits nach Metz nicht positiv bestimmbar ist, sondern als «Erfahrung des bedrohten Humanen» in negativer Vermittlung Möglichkeiten der Solidarisierung und einer «gemeinsamen Front des Protestes» zwischen Christen und Nichtchristen schafft.¹¹

Im folgenden will ich versuchen, einige Einwände gegen die «politische Theologie» und die aus ihr hergeleiteten Folgerungen zu formulieren. Die erste Frage wird sein, ob das, was Metz und andere Theologen sagen

7 C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (München-Leipzig 1922) 42 ff.

8 Vgl. etwa H. Barion, Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 13 ff.

9 Erstaunlicherweise wird der Name Carl Schmitt in den Arbeiten von Metz zur Politischen Theologie an keiner Stelle erwähnt.

10 PT 106.

11 PT 115f.

wollen, mit der Formel «politische Theologie» adäquat ausgedrückt ist, ja überhaupt adäquat ausgedrückt werden kann (I). Die zweite Frage ist, wie man sich eine Kirche, die als Institution der Gesellschaftskritik begriffen wird, praktisch, d. h. in ihren rechtlichen, gesellschaftlichen, politischen Bezügen, vorzustellen hat (II), eine Frage, über die uns die bisherigen theologischen Äußerungen völlig im unklaren lassen. Und schließlich knüpfen sich an die «politische Theologie» eine Reihe institutioneller Probleme in den Bereichen Theologie, Gemeindeverständnis, Kirchenverfassung, Laienkatholizismus, katholisches Verbandswesen, die in diesem Zusammenhang wenigstens erwähnt werden müssen, wenn es auch unmöglich ist, diese Fragen, die über den engeren Bezirk der «politischen Theologie» hinausgehen, hier ausführlich zu behandeln (III).

I. Ein Versuch am untauglichen Begriff?

Fragen wir zunächst, inwieweit der geschichtsbeladene Begriff der politischen Theologie überhaupt fähig ist, den Gedanken und die Forderung auszudrücken, mit denen die Metzsche «Theologie der Welt» den Christen konfrontieren will: nämlich die Forderung nach einer entprivatisierten, öffentlichen Gestalt der Glaubensverkündigung und -realisierung und die Forderung nach einer institutionalisierten, aus dem «eschatologischen Vorbehalt» des Christentums erfließenden kirchlichen Gesellschaftskritik.

Man kann dabei vom tradierten Begriff der politischen Theologie nicht völlig absehen. Das hieße die historische Schwerkraft von Begriffen verkennen. Gewiß lehnt Metz eben diese Bindung des Begriffs an die Geschichte ab; er verlangt, die Rede von der politischen Theologie so zu verstehen, wie er sie gebrauche und im Gebrauch zu erläutern suche.¹² Doch hier beginnt bereits die Problematik: zur Neuformulierung eines überlieferten Begriffs reichen persönlich-dezisionistische Festlegungen nicht aus – zumal dann nicht, wenn es sich, zumindest auf den ersten Blick, um eine völlige Umwertung des bisherigen Inhalts zu handeln scheint.

Der Begriff politische Theologie (*θεολογία πολιτική*, *theologia civilis*) stammt aus der griechisch-römischen Antike.¹³ Christlich verstanden,

¹² PT 99.

¹³ Vgl. K.L.Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt* (Basel 1939) 98ff; J.Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954) 265ff; A.Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, Bd. I (Tübingen 1959) 55ff.

meint er die unerlaubte «Theologisierung» existierender Staats- und Gesellschaftsformen, ihre religiöse Verklärung (oder wie die Väter sagen würden: Vergötzung) im Sinne eines Ineinander von Staatlichem und Göttlichem, Kult und Politik. Solches Ineinander ist dem antiken Menschen ein ganz selbstverständliches Denk- und Empfindungsmuster, lebt er doch in einer Welt, in der Staat und Götter konstitutiv zusammengehören, in der es keinen gottlosen Staat und keine staatlose Gottheit gibt und geben kann. Polis und civitas sind im antiken Verständnis religiöse Begriffe. Beide haben göttliche Qualität. Erst das Christentum durchbricht den Zusammenhang theologisch-politischer Immanenz durch seinen welttranszendenten Gottesbegriff, und dementsprechend kommt es in der christlichen Zeit zu einer Kritik an der politischen Theologie. Neben die civitas, die selbst die Kirche ihrer Religion ist,¹⁴ tritt jetzt die christliche Gemeinde als Gottesvolk der Erlösten, die dem Kaiser den Götterkult verweigert und dadurch die Krise der antiken «theopolitischen» Religiosität heraufbeschwört.

Augustin hat in seiner *Civitas Dei* den psychologischen Grundvorgang der Immanentisierung des Göttlichen an Varros *theologia civilis* erläutert¹⁵ und dabei auf die Unentrinnbarkeit dieser Denkfigur für die antike Religiosität hingewiesen: die Götter sind hier nur vergrößerte Abbilder des Menschen, sie besitzen ein weltimmanentes, kein transzendentes Sein. Gleichzeitig hat Augustin den bleibenden Vorbehalt des Christen gegenüber einer Theologisierung politischer Institutionen, ja gegenüber der Theologisierung der Welt schlechthin formuliert, wenn er seine Leser fragt: «Warum wollen sie (die Heiden), daß die Erde eine Göttin sei? Etwa weil sie fruchtbar ist? Warum sind dann aber nicht eher die Menschen Götter, die die Erde durch Anbau noch fruchtbarer machen – freilich indem sie sie pflügen und nicht anbeten?»¹⁶

Alle Formen politischer Theologien, auch die christlichen in ihrer verschiedenen geschichtlichen Gestalt, haben sich die augustininische Kritik gefallen lassen müssen, sie seien im Grunde theologische Transfigurationen höchst weltlicher Mächte und Erscheinungen, Ausdruck heidnisch-numinoser Selbstvergötterung, Symbole einer in sich verkehrten und verfangenen Weltlichkeit. Die Geschichte der politischen Theologie im christlichen Zeitalter ist daher zugleich die Geschichte ihrer fortwährenden Destruktion. So scheiterte die Lehre von der göttlichen Monar-

14 So Ratzinger a. a. O. 273.

15 De civitate Dei, VI, 2–7.

16 De civitate Dei, VII, 23.

chie am trinitarischen Dogma. Die Interpretation der *Pax Augusta* im Sinn eines ewigen Friedens fand ihre Grenze an der christlichen Eschatologie.¹⁷ Der christliche Kaiser des Mittelalters verlor im Investiturstreit seine numinose Qualität. In der Neuzeit wurden nacheinander die monarchische Geschichtstheologie Bossuets und ihr Gegenstück, die theologische Demokratielehre der Konstitutionalisten in der Französischen Revolution, entzaubert.¹⁸ Darin wird aber deutlich, daß das Politische im christlichen Äon nicht einen beliebigen theologischen Rang hat, daß es nicht ohne weiteres, wie in der Antike, den Daseinssinn des Menschen bestimmen und beherrschen kann, daß es vielmehr in die Verweltlichung der Welt einbezogen ist, daß es als Nicht-Absolutes, als Vor-Letztes für den Christen Dienst- und Instrumentcharakter gewinnt. In diesem Sinn war John Locke, als er gegenüber der überlieferten theokratischen Doktrin das *civil government* proklamierte,¹⁹ ein guter Christ; in diesem Sinn ist eine politische Theologie *post Christum natum* ein problematisches Unterfangen, weil sie Gefahr läuft, antike oder jüdische Positionen zu reprimieren, die der christliche Glaube aufgelöst oder eingeschmolzen hat. Politische Theologie beim Wort genommen, würde auf eine Inthronisierung der Politik als der leitenden, sinngebenden Instanz des Menschen hinauslaufen. Der Christ soll aber, nach Augustin, diese Welt, auch die politische, nicht «anbeten», sondern «pflügen», das heißt erkennen und konstruktiv weiterbilden.

Nun könnte man vom Standpunkt der Metzschen Theologie einwenden, dieses Argument treffe nur die überlieferte Form politischer Theologie, nicht aber jene Form, die Metz in seinen Thesen entwickelt. Denn diese stehe ja gerade, im Unterschied zum überlieferten Verständnis des Begriffs, auf dem Hintergrund einer konsequent entfalteten Theologie der «weltlichen Welt»; sie begreife sich selbst als Produkt der Scheidung von Glaube und gesellschaftlicher Praxis. In der Tat wehrt Metz immer wieder «direkte Identifikationen», «direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen» ab, weil sie jenen «eschatologischen Vorbehalt» preisgeben, der jeden geschichtlichen Status der Gesellschaft als etwas Vorläufiges relativiert.²⁰ Überhaupt scheint politische Theologie für ihn weniger ein Material- als ein Formalprinzip zu sein. Ihre Pointe liegt

17 Hierzu E. Peterson, *Theologische Traktate* (München 1950) 104; vgl. auch Ehrhardt a. a. O. Bd. II (Tübingen 1959) 27.

18 H. Maier, *Revolution und Kirche* (Freiburg ²1965) 88 mit Anm. 16, 125 ff.

19 John Locke, *Two Treatises on Government*, 1690.

20 PT 105f.

nicht in einer wie immer gearteten Theologisierung des Politischen, sondern im Hermeneutisch-Kritischen:²¹ sie dient als Korrektiv gegenüber einer Auslegungstendenz moderner Theologie, die den Sinn der christlichen Botschaft verengt, indem sie ihn privatisiert und individualisiert. Der Verfasser betont mit Recht, daß das christliche Heil kein privates Heil sei, daß es vielmehr «draußen» stehe im Raum der Gesellschaft, daß seine Verkündung immer aufs neue in die gesellschaftliche Verantwortung zwingt und im Grenzfall in den Konflikt mit der existierenden Gesellschaft führe. Wer wollte ihm hier nicht zustimmen?

Doch muß sogleich gefragt werden, ob es nötig war, zur Erklärung dieses Sachverhalts den mißverständlichen Begriff der politischen Theologie zu bemühen. Denn dieser besagt ja eigentlich das Gegenteil dessen, was Metz meint: eben nicht Konflikt, eschatologischen Vorbehalt, Voraussein der christlichen Botschaft vor zeitlich-partikularen gesellschaftlichen Formen, sondern gerade die Identifizierung mit ihnen; also das, was Metz selbst die «reaktionäre Neopolitisierung des Glaubens» nennt?²² Das wird sichtbar bei der Deutung der Gerichtsszene, in der Jesus vor Pilatus steht.²³ Sie ist in der Tat – hier stimme ich dem Verfasser zu – zentral für das Verständnis von christlichem Heil und Gesellschaft. Aber sie kann nicht, wie Metz meint, ein Modell sein für eine politische Theologie: der tödliche Konflikt Jesu mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit entsteht ja gerade aus einer Weigerung, die Denkschemata der römischen oder jüdischen politischen Theologie seiner Zeit zu übernehmen, das Politische als das Absolute anzuerkennen, die Entscheidung über seine Heilsbotschaft dem richterlichen Austrag irdischer Gewalten zu überantworten, sie im *öffentlichen* Scheitern als *geschichtlich gescheitert* hinzunehmen. «Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben herab gegeben wäre» (Jo 19, 11). «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Jo 18, 36).

Von hier aus gesehen, könnte man sich wohl mit dem *Inhalt* der Metz'schen Thesen identifizieren, soweit diese auf die öffentliche, eschatologische Dimension der christlichen Botschaft zielen und sich gegen Privatisierungstendenzen der Auslegung richten; ich hätte freilich gegen den *Begriff* der politischen Theologie den Einwand, daß er diesen Ge-

21 So PT 100–107; später hat Metz stark und fast ausschließlich die hermeneutische Absicht seiner politischen Theologie betont (so gegenüber dem Verfasser in einem Gespräch am 26. November 1968 in München).

22 PT 104.

23 PT 105; vgl. auch Metz, *Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis*, a. a. O. 33f.

danken leicht vermeidlichen Mißverständnissen aussetzt, ja ihn ins Gegenteil zu verkehren droht. Das Problem läge also in der problematischen begrifflichen Fassung einer richtigen Einsicht, und man wäre über die Schwierigkeiten hinweg, wenn man für «politische Theologie» den in der französischen Theologie geläufigen Begriff der «théologie publique» einsetzte: das Wort verstanden im Sinn stärkerer Betonung des Öffentlichkeitscharakters der christlichen Botschaft, als theologische Gegenthese zu Kierkegaards «Einzelnem» und seinem Pathos religiöser Innerlichkeit.

Allein, bei näherem Zusehen zeigt sich, daß der falsche Begriff doch nicht ganz zufällig gewählt wurde. Die Metzsche politische Theologie hat mit dem historischen Gegenbild, von dem sie sich abhebt und distanziiert, weit mehr gemeinsam, als es auf den ersten Blick erscheint. Um dies deutlich zu machen, ist eine genauere Betrachtung darüber nötig, wohin die neue politische Theologie konkret-politisch zielt und vor allem: welche Rolle sie der Kirche im gesellschaftlichen Prozeß zuschreibt.