

WALTER SCHMITHALS

## Gesellschaftliches Engagement der Christen – aber wie?

Die „Theologie des Wortes Gottes“ und die „politische Theologie“

■ Theologien wechseln. Sie müssen wechseln, um in der Kirche im Wandel der Zeiten die Kontinuität des Evangeliums zu gewährleisten. Das beherrschende theologische Stichwort unserer Tage lautet: „Politische Theologie“ oder „Theologie der Welt“. Andere Schlagworte wie „Theologie der Revolution“, „Theologie der Hoffnung“, „Theologie der Information“ usw. wollen spezifische Aspekte einer politischen Theologie zur Geltung bringen.

Neue Theologien führen sich durchweg als Antithesen zu überkommenen theologischen Entwürfen ein. Auch die „Politische Theologie“ unserer Tage definiert sich selbst gern in der Antithese. Dabei besteht weitgehende Einmütigkeit über die These, gegen die man sich wendet. Johann Baptist Metz zum Beispiel versteht „Politische Theologie“ als „kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie“ (Zur Theologie der Welt, 99). Bei dieser gegenwärtigen Theologie handelt es sich primär um die vornehmlich mit den Namen Barth und Bultmann verbundene „Theologie des Wortes“, die bis vor kurzem die theologische Szene beherrschte und die man als eine Theologie des (gesellschaftlich) leeren Wortes, der politisch „reinen Leere“ verstehen gelernt hat. Man erklärt, diese „in der neueren Zeit vorherrschende Theologie, also die Theologie in ihrer transzendentalen, existentialen und personalistischen Orientierung, müsse sich den Vorwurf gefallen lassen, daß sie die in Frage stehende gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft heimlich oder offen als uneigentlich, als sekundär behandelte, kurzum, daß sie diese Botschaft in ihrem Kern privatisierte und die Praxis des Glaubens auf die weltlose Entscheidung des Einzelnen reduzierte“ (J. B. Metz, a.a.O. 100).

Trifft der Vorwurf zu, daß die „Theologie des Wortes“ in ihren verschiedenen Formen dem „Trend zum Privaten“ huldigt, und daß „für das von dieser Theologie geprägte religiöse Bewußtsein . . . die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit nur ein verschwindendes Dasein“ führt (J. B. Metz, a.a.O. 100)? Die geschichtlichen Fakten sprechen dagegen. Ich hole einige dieser Fakten aus der Vergessenheit, in die sie anscheinend hier und da gerieten.

Karl Barths theologischer Neuanfang wurzelte in der Erfahrung, daß die scheinbar so weltoffene Theologie seiner Zeit versagte, wenn es um die Fragen des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit ging, und der Ausbruch des Ersten Weltkrieges machte diese Erfahrung unausweichlich. Von den religiösen Sozialisten erhielt er starke Anregungen, und am 5. 2. 1915 schreibt er an seinen Freund Eduard Thurneysen: „. . . Ich bin nun in die Sozialdemokratische Partei eingetreten. Gerade weil ich mich bemühe, Sonntag für Sonntag von den letzten Dingen zu reden, ließ es mir nicht mehr zu, persönlich in den Wolken über der jetzigen bösen Welt zu schweben, son-

dern es mußte gerade jetzt gezeigt werden, daß der Glaube an das Größte die Arbeit und das Leiden im Unvollkommenen nicht aussondern einschließt“ (Siebenstern-Taschenbuch 71, 33). Diese unlösbare Verbundenheit von christlicher Verkündigung und politischem Engagement des Christen ist für Barth in aller seiner Arbeit verbindlich geblieben. Es geht nicht an, wie es heute nicht selten geschieht, einen jungen politischen Barth und einen alten unpolitischen zu unterscheiden. Wie sollten vor allem die Christen in Deutschland den politischen Dienst vergessen dürfen, den Karl Barth ihnen in der zweiten Nachkriegszeit mit manchem „Wort an die Deutschen“ geleistet hat. Man lese etwa noch einmal Barths Aufsatz von 1952, „Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens“, mit dem er in die innerkirchliche Auseinandersetzung um die Wiederbewaffnung eingriff: Der junge Barth? Der alte Barth? Unsinn, der eine Barth!

Ich erinnere ferner an den politischen Widerstand im Dritten Reich. Sofern er aus christlicher Verantwortung heraus geschah, wurde er im Bereich des Protestantismus im wesentlichen von jenen Kräften getragen, die sich im Zeichen einer biblischen Theologie des Wortes zugleich gegen die falsche Lehre der Deutschen Christen wandten. Der politische Widerstand dieser Christen gegen den nationalsozialistischen Staat braucht sich hinter dem Widerstand anderer Kreise nicht zu verstecken.

Ich denke ferner an den in unmittelbarer Kontinuität mit der Bekennenden Kirche stehenden Widerstand von Christen gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik zu Anfang der fünfziger Jahre. In diesem Widerstand fiel den kirchlichen Bruderschaften eine führende Rolle zu. Martin Niemöller und Gustav Heinemann mögen hier stellvertretend für zahllose Christen genannt sein, die, von einer „Theologie des Wortes Gottes“ ausgehend, ihre politische Verantwortung in überzeugender, wenn auch nur selten erfolgreicher Weise wahrnahmen.

Heinemanns „Gesamtdeutsche Volkspartei“ wurde nicht ohne Grund als Theologenpartei apostrophiert; die Schüler Barths und Bultmanns organisierten Wahlkämpfe und klebten nachts Plakate. Das Thema „Politische Verkündigung“ war damals nicht weniger aktuell als heute; Gemeinden und Synoden unterlagen zahlreichen Zerreißproben wegen des unterschiedlichen politischen Engagements ihrer Mitglieder, und die politisch fortschrittlichsten unter ihnen gehörten durchweg zum Kreis derjenigen, die sich zu einer „Theologie des Wortes“ bekannten. Nachdem die beiden deutschen Staaten aufgerüstet worden waren und die Spaltung Deutschlands definitiv wurde, engagierten sich dieselben Kreise z. B. in dem Kampf gegen den Atomtod und gegen die Notstandsgesetze. Ob man die „Theologie des Wortes“ als personalistisch, existentialistisch, verbalistisch, individualistisch usw. bezeichnen kann, sei dahingestellt. Als unpolitisch und weltlos kann man sie nicht bezeichnen. Im Gegenteil. Es hat in der Neuzeit keine einflußreiche theologische Strömung gegeben, die in vergleichbarer Weise die gesellschaftliche Verantwortung der Christen stimulierte.

Wie kommt es in der Gegenwart dennoch zu dem verbreiteten Angriff auf die „Theologie des Wortes“ im Namen einer „Politischen Theologie“? Will man denen, die diesen Angriff vortragen, nicht Ignoranz vorwerfen – und damit machte man sich die Sache zu leicht –, muß man schließen, daß „Politische Theologie“ hier und dort, damals und heute, anders aussieht. Wer heute eine „Theologie der Revolution“ oder eine politische „Theologie der Hoffnung“ vertritt, vermag dann *deshalb* die Welthaftigkeit der „Theologie des Wortes“ nicht mehr zu erkennen oder anzuerkennen, weil er seine eigene politische Theologie anders begründet oder anders

definiert, als es in der von ihm als angeblich weltlos abgelehnten theologischen Richtung geschieht. Bei der falschen Alternative: „Politische Theologie“ hier – weltloses Christentum dort, hätten wir es dann also mit einer Verzeichnung der wirklichen Differenz zu tun, und diese wirkliche Differenz läge in dem Wie und Was des politisch engagierten Glaubens. Wir versuchen, diese Vermutung zu verifizieren, indem wir nach dem Argumentationsgang sowohl der „Theologie des Wortes“ als auch der gegenwärtigen „Politischen Theologie“ fragen: wie wird hier und dort das gesellschaftliche Engagement der Christen begründet?

### Vernünftiges, sachgemäßes Tun

Das Geschehen des Wortes Gottes läßt also Heil geschehen, es verheißt nicht bloß Heil. Es bringt die Rettung, redet aber nicht bloß von der Rettung. Christus ist die Erfüllung aller Gottesverheißung (2. Korinther 1,21); „denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit“ (Luther).

Inwiefern? Weil in Christus *Gott selbst* als das Heil des Menschen begegnet. Denn eben darin hat der Mensch alle Augenblicke das Heil, daß er das Sichtbare und Verfügbare, den *Ort* seines Lebens, als *Grund* seines Daseins preisgibt, weil ihm der lebendige Gott inmitten des Sichtbaren und Vorhandenen als Ursprung seines Lebens erscheint.

Das Heil wird also inmitten der Welt als total jenseitig, so aber zugleich als ganz und gar diesseitig-gegenwärtig erfahren. Es ist zukünftiges Heil, weil es immerfort auf mich zukommt. Es rettet mich aus Hoffnung, weil ich es nur besitze, wo ich es nicht im Besitz habe.

Wo das Heil in unbedingter Weltlichkeit ebenso unbedingt von Gott her in Erscheinung tritt, wird die Welt radikal entheiligt, profaniert. Von ihr kommt Heil nicht her, und was immer ich in ihr gestalte und mit ihr bewirke: sie geht nie mit Heil schwanger. Wo die Welt heil wird, wird sie es aus dem Wort, das Jesus Christus bezeugt; wo immer sie selbst Heil zu geben verspricht, bricht das Unheil herein.

Die Bedeutung dieses exegetischen, christologischen Ansatzes für die politische Verantwortung des Christen liegt am Tage. Denn nun kann sein politisches Handeln in keiner Weise als Heilshandeln, sondern nur als profanes Tun verstanden werden. Dieses Tun befindet sich nicht auf dem Wege zum Reich Gottes, sondern bleibt schlechterdings im Bereich der Sünde und des Todes. Weil das Heil christlich, d. h. in Christus, und nicht weltlich, d. h. in der Welt gründet, wird die Welt ihrer Weltlichkeit zurückgegeben: sie braucht nicht mehr als Heilsgrund in Anspruch genommen zu werden; der Christ fordert ihr das Unmögliche nicht mehr ab.

Von diesem Ansatz her erklärt sich der laute Protest der „Theologie des Wortes“ gegen jedes Bindestrich-Christentum, also zum Beispiel gegen das Christlich-Soziale, gegen eine „christliche Politik“, gegen eine „christliche Pädagogik“ usw. Im Bereich der Welt gibt es nur vernünftiges oder unvernünftiges, richtiges oder falsches, sachgemäßes oder unsachgemäßes, sinnvolles oder sinnloses, gutes oder böses Tun, und so gewiß der Christ das Vernünftige, Richtige, Sachgemäße, Sinnvolle und Gute zu wählen hat, so gewiß wird dies alles durch seine Wahl nicht christlich, und sein christlicher Glaube entbindet ihn nicht von der Pflicht, *wie alle anderen* das Richtige vernünftig und das Sinnvolle sachgemäß zu ermitteln.

Werden damit aber nicht Hören und Handeln, Heil und Wohl, Glaube und Vernunft auseinandergerissen? Die Theologie des Wortes antwortet unter Berufung auf Paulus und

Luther: *Nein!* In der Person des Christen sind beide Bereiche vielmehr unlösbar miteinander verbunden. Der Christ lebt ja nicht als Ekstatiker, der normalerweise an diese unheilvolle Welt gebunden ist, sich in Stunden höchster Erhebung aber von ihr lösen und in die Welt des Heils eintauchen kann. Vielmehr kam das Heil zu ihm in die Welt. Er lebt deshalb weltlich im Heil bzw. in der Welt heilig. Der Bereich des Heils umgreift ihn inmitten dieser Welt, wie er selbst umgekehrt nur im Bereich der Welt des Heils teilhaftig werden kann.

Wie aber sind Gott und Welt, Glaube und Handeln im Dasein des Menschen faktisch verbunden? Nicht so, daß den Menschen als Christen andere Mittel zur Verfügung stünden, das rechte Handeln zu ermitteln, oder andere Wege, das für richtig Erkannte in die Tat umzusetzen als dem Nichtchristen. Politisches Handeln ist auch, ja gerade für ihn, dem die Welt in radikaler Profanität erscheint, vernünftiges oder unvernünftiges Handeln. Er handelt insofern in unbegrenzter Solidarität mit allen anderen handlungswilligen Menschen, die er nie mit einem spezifisch christlichen, sondern höchstens mit einem besonders vernünftigen Handlungsmodell überraschen kann.

Die Bedeutung des Glaubens für sein Handeln besteht zunächst darin, daß er im Glauben unzweifelhaft um das unverrückbare *Ziel* sinnvollen Handelns auf Erden weiß; indem er dem Handeln Gottes in Jesus Christus nachfolgt, weiß er, daß er nur auf das Wohl der Menschen hin handeln kann. Sein Tun richtet sich weder auf Gott noch auf die Natur, weder auf Himmel noch auf Hölle, sondern auf den Menschen an seiner Seite. Sein Glaube verbietet ihm zugleich die Verweigerung solchen Tuns der Liebe: die Weltflucht, den Quietismus, den Rückzug in die eigene Innerlichkeit oder jede andere Gestalt des Egoismus; denn Glaube heißt, aus dem Handeln Gottes leben dürfen und deshalb nicht ohne Handeln im Namen Gottes leben können.

Vor allem aber – und nur deshalb läßt sich *sinnvoll* vom Ziel des Tuns und vom Auftrag zur Aktivität reden – befreit der Glaube zu vernünftigem Urteilen und tapferem Handeln in den Dingen dieser Welt. Befreit von der Sorge um sich selbst, kann sich der Christ ganz dem anderen zuwenden, das Wohl der Welt bedenken, im Dienst an der Welt handeln. Befreit von der Notwendigkeit, sich in seinem Tun selbst rechtfertigen zu müssen, wird er sich auf das Rechte besinnen und für das Richtige einsetzen. Und der Gnade gewiß, von der er herkommt, kann es ihm an Mut zum Handeln nicht fehlen; denn er darf als Begnadeter das Scheitern, *sein* Scheitern riskieren.

Zweifelloso liegt in dieser Begründung gesellschaftlichen Handelns ein *individuelles* Moment, nämlich insofern, als alles Tun des Christen im *Glauben* gründet, Glaube aber stets eine persönliche Sache ist, die mir niemand abnehmen kann. Dieses individuelle Moment fördert jedoch nicht den Individualismus und führt gerade nicht in die Innerlichkeit, sondern in die Öffentlichkeit. Es führt auch nicht in die Vereinzelung, sondern den einzelnen Christen in alle jene Gruppen und Gemeinschaften, in denen er mithelfen kann, dem Unglück in der Welt zu steuern und das Wohl der Menschen zu fördern. Insofern führt es ihn in die Welt und in die weltlichen Gruppen, in denen jeweils aktueller Sachverstand herrscht und konkrete Verantwortung wahrgenommen wird. Auch wo Christen sich bewußt als Christen zu einer Gruppe zusammenschließen, um politische Aktivität zu entfalten, handeln sie – in christlicher Verantwortung – weltlich, argumentieren sie vernünftig und solidarisieren sie sich sachlich.

Mit anderen Worten: Zu den Gruppen, in denen der Christ seine gesellschaftliche Verantwortung wahrnimmt, gehört im

allgemeinen nicht die Kirche als solche; denn die Kirche ist ihrem Selbstverständnis nach keine gesellschaftliche Größe, also auch keine politische Aktionseinheit, sondern die eschatologische Heilsgemeinde, die im Wort von Jesus Christus das Heil austeilte. Die Kirche glaubt nicht, sondern weckt Glauben. Sie handelt nicht politisch, sondern setzt zu politischem Handeln frei. Natürlich soll sie die politischen Konsequenzen des Glaubens nicht nur in ihrer Verkündigung (Politische Predigt), sondern auch in exemplarischem Handeln deutlich machen, und sie tut es in vielfältigen Gestalten gesellschaftlicher und politischer Diakonie. Aber solche Exempel wollen dem Christen seine gesellschaftliche Verantwortung nicht abnehmen, sondern ihn in diese Verantwortung vielmehr einweisen. Die gesellschaftliche Diakonie der Kirche ist stellvertretendes Handeln und kommt dort zu ihrem eigentlichen Ziel, wo die Gesellschaft als ganze die von der Kirche vorläufig wahrgenommenen Aufgaben zu ihren eigenen macht (zum Beispiel Krankenhäuser, Erziehungshilfe, Eheberatung, Resozialisierung). Die Kirche handelt deshalb nur dort in wirklicher gesellschaftlicher Diakonie, wo die Maximen ihres Handelns Anspruch auf allgemeine Einsichtigkeit und Zustimmung und dementsprechend *politisch* begründeten Widerspruch erheben können. Die Kirche selbst und als solche hat kein politisches Programm, erst recht kein christliches; dazu ist sie zu dumm. Wo immer sie exemplarisch eine politische Aufgabe übernimmt, tut sie es aufgrund der (hoffentlich) vernünftigen Einsicht ihrer sachverständigen Glieder in gesellschaftliche Zusammenhänge und Aufgaben, denen von anderen ihrer Glieder in gleicher Vernunft widersprochen werden kann. Diese *prinzipielle* politische Abstinenz der Kirche dient, so verstanden, nicht der Weltlosigkeit ihrer Glieder, sondern der wirksamen Weltbezogenheit des Glaubens.

### Vorwegnahme des göttlichen Handelns

Soweit die vereinfachende und mancherlei Differenzierungen ignorierende Darstellung jener Grundzüge der „Theologie des Wortes“, die das gesellschaftliche Engagement des Christen begründen und, wie die Geschichte zeigt, vielfältig praktisch begründet haben. Wenn man dieser Theologie dennoch Weltlosigkeit und Verinnerlichung vorwirft, so muß sich hinter solchem Vorwurf eine grundlegend andere Konzeption einer politischen Theologie verbergen. Wie begründet die „Theologie der Welt“ in unserer Gegenwart ihrerseits den politischen Auftrag der Christen beziehungsweise der Kirche?

J. B. Metz schreibt von der modernen politischen Theologie: Sie „stützt sich auf Ergebnisse der jüngeren Exegese, die in ihrer post-bultmannschen Phase vor allem das Alte Testament zur Geltung bringt... Gerade die jüngsten Forschungen zeigen, daß das Offenbarungswort im Alten Testament nicht primär Aussagewort ist, aber auch nicht primär Anredewort, Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes, sondern Verheißungswort“ (a. a. O. 80). In der Tat geht die „Politische Theologie“ unserer Tage weitgehend vom Alten Testament aus, das sie von dem Gedanken der Verheißung her liest. Nun ist zumindest umstritten, ob das Alte Testament als Ganzes und im Selbstverständnis seiner verschiedenen theologischen Entwürfe als Verheißungswort sachgemäß erfaßt wird; indes beherrscht in der nachexilischen Prophetie und in der nachkanonischen Apokalyptik zweifellos der Verheißungsgedanke die Frömmigkeit. Man wird deshalb sagen müssen, daß die politische Theologie der Gegenwart sich im wesentlichen auf ein im Lichte der Apokalyptik gelesenes Altes Testament beruft, und dies Urteil wird durch die Tatsache bestätigt, daß die Apokalyptik selbst, zum Beispiel bei J. Moltmann, zu einem bevorzugten Gegenstand theologischer Besinnung geworden ist.

Dementsprechend liest man unter Umkehrung des urchristlichen Verfahrens das Neue Testament kritisch im Lichte des Alten Testaments beziehungsweise der Apokalyptik, während die Urchristenheit das Alte Testament kritisch vom Christusgeschehen her verstand. Die Erfüllungsaussagen des Neuen Testaments werden dann verheißungstheologisch verrechnet, so daß jüngst J. Moltmann 2. Korinther 5, 17 „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden“ zitieren und mit den Worten interpretieren kann: „Sieh' auf den sterbenden Christus und Du siehst die Morgenröte des kommenden Tages Gottes, der alles verwandeln wird“ (EvKomm 9/1970, 516)! Dieser exegetische Ausgangspunkt begründet die politische Theologie der Gegenwart; denn die „eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition – Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren. Sie zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein“ (J. B. Metz, a. a. O. 105). „Jede eschatologische Theologie muß daher zu einer politischen Theologie als einer (gesellschafts)kritischen Theologie werden“ (ebd. 106).

Will man die gesellschaftliche Diakonie des Christen im biblischen Verheißungsgeschehen begründen, steht man allerdings vor der Tatsache, daß wir es bei der Verheißung in biblischer und apokalyptischer Tradition gerade nicht mit der Verheißung erfolgreichen menschlichen Wirkens, sondern mit der Verheißung göttlichen Handelns zugunsten der unfähigen Menschen zu tun haben.

Entweder muß man also die biblische Verheißung säkularisieren, wie es Ernst Bloch tut; dann aber läßt sich nicht mehr von „Politischer Theologie“ reden. Die politische Theologie unserer Tage spricht deshalb in allerlei Weise davon, man müsse der Richtung des biblischen Verheißungswortes folgen und durch politische Aktion soviel wie möglich von der neuen Erde, auf der Gerechtigkeit wohnen soll, vorwegnehmen, wohl wissend, daß man das Reich Gottes selbst auf diesem Wege nicht erreichen wird. „Christlicher Glaube ist hier also als jenes Verhalten verstanden, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet“ (J. B. Metz in: Diskussion zur Politischen Theologie, 1969, 286).

Damit stellt sich aber die Aufgabe, das göttliche Verheißungsgeschehen geschichtlich-vorläufig zu konkretisieren. Denn während für die Theologie des Wortes die Verbindung zwischen theologischen Aussagen und gesellschaftlicher Aktivität darin besteht, daß das im Wort sich vollziehende Geschehen des Heils den Menschen zu einem politischen Handeln befreit, das sich als solches ganz nach den vernünftigen Maßstäben weltlichen Handelns vollzieht, muß die politische Theologie unserer Tage, für die das menschliche Tun eine Art Prolepse des göttlichen Heilshandelns darstellt, dies Tun *theologisch* zu definieren versuchen. Politische, soziologische und technische Probleme erhalten dann unmittelbare theologische Relevanz, weshalb, wie J. B. Metz definiert, die „praktische und – im weitesten Sinne des Wortes – politische Vernunft ... künftig an allen kritischen Reflexionen der Theologie beteiligt sein“ muß (110, 104).

Fragt man, wie diese Verbindung von Vernunft und Glaube im Rahmen einer solchen „Politischen Theologie“ praktisch und konkret aussieht, was also theologisch positiv über das politische Handeln ausgesagt werden kann und muß, so liest man bei J. B. Metz freilich nur den Hinweis auf die christliche Liebe, die „als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die anderen verstanden werden“ müsse (a. a. O. 111), während man von anderen die emphatische Floskel von der Revolutionierung der gesell-

schaftlichen oder kirchlichen Strukturen hört. J. Moltmann antwortet auf die Frage nach den Konkretionen seiner „Theologie der Hoffnung“ „mit dem Hinweis: was nicht ist, kann ja noch werden“ (Diskussion zur „Theologie der Hoffnung“, 1967, 231) und mit der Auskunft, das Erfragte sei „nicht so schwer zu finden, wenn man sieht, daß es nach den heutigen Möglichkeiten anders sein könnte, und darum an der Hoffnung auf eine humane Gesellschaft festhält“ (ebd. 235). Mit dieser bloß verbalen politischen Theologie begnügen sich zum Beispiel die Veranstalter von politischen Nachtgebeten mit Recht nicht. Ihre gesellschaftspolitischen Konkretionen aber entstammen – wie immer ihre Initiatoren sie verstehen mögen – nicht einer spezifisch theologischen, sondern einer politisch vernünftigen, also einer rein ethischen Reflexion, weshalb man ihnen denn auch nur vom rein sozialpolitischen Standpunkt aus zustimmen (oder widersprechen) kann. Je praktikabler und konkreter sie sind, desto mehr nähern sie sich vertrauten Aktivitäten der Inneren Mission, ohne freilich deren geistliches und technisches Format zu erreichen. Nicht wenige Teilnehmer der Nachtgebete (miß)verstehen sie deshalb auch liebespietistisch und nehmen im Namen Gottes in Angriff, was ihnen oft im Zeichen des Todes Gottes zugemutet wird. Wer mehr als solche liebespietistische Praxis sucht, findet sie im allgemeinen nicht etwa im Umkreis stärkerer theologischer, sondern in ausgesprochen ideologischer Reflexion, wie besonders im Rahmen einer „Theologie der Revolution“ und überall dort deutlich wird, wo man versucht, die Kirche auf spezifisch marxistische oder ausgesprochen konservative politische Modelle festzulegen: die verheißungstheologisch begründete Theologie verschmilzt, konsequent betrieben, notwendigerweise mit politischen Ideologien, die theologisch überhöht werden.

### Fragwürdiges Anti-Rassismus-Programm

Die politische Theologie unserer Tage hat es also offensichtlich schwer, ihrem Anspruch, als Theologie gesellschaftliche Erwartungen erfüllen zu können, gerecht zu werden. Entweder verdirbt theologische Vorsicht die Möglichkeit politischer Konkretionen – „was nicht ist, kann ja noch werden!“ –, oder die politische beziehungsweise ideologische Konkretion zerstört den theologischen Ausgangspunkt. Man wird fragen müssen, ob die „Politische Theologie“ nicht aus einem verfehlten theologischen Ansatz heraus notwendigerweise in dies Dilemma geraten mußte.

Bevor wir aber dieser Frage nachgehen, bemerken wir noch, daß die beschriebene politische Theologie dem personalen Moment in der Theologie den Abschied gibt. Natürlich zielt sie auf den Menschen, dem es auch in seinem persönlichen Dasein besser gehen wird, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse sich gebessert haben werden. Aber Gegenstand der politischen Theologie selbst ist nicht der einzelne sondern das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen er lebt, gesehen im Licht des biblischen Verheißungsgeschehens. Der Christ wird in seiner *gesellschaftlichen* Existenz für dieses Verheißungsgeschehen in Anspruch genommen, nicht etwa in seiner *eschatologischen*. Die Frage nach seiner Tauglichkeit für solchen Anspruch stellt sich der genannten politischen Theologie kaum; das Problem der Sündhaftigkeit und der Freiheit von der Sünde als Voraussetzung für den Imperativ bleibt unbedacht, und damit hängt zusammen, daß diese politische Theologie bezeichnenderweise nicht vor allem auf das Handeln des *Christen*, sondern das der *Kirche* aus ist.

Das bedeutet aber auch: Die moderne politische Theologie tendiert eindeutig auf eine christliche Politik und eine christliche Gesellschaftslehre, die sich die Kirche *als* Kirche zu eigen machen muß; ihre Nähe zur klassischen politischen Theologie

läßt sich deshalb nicht leugnen, so gewiß sie im Unterschied zu den meisten vorhergehenden Entwürfen einer „Politischen Theologie“ kein konservatives oder reaktionäres, sondern ein progressives oder gar revolutionäres Vorzeichen trägt.

Indem sie sich als Theologie schlechthin versteht, tendiert die gegenwärtige „Politische Theologie“ ähnlich wie die klassische darauf, die Politik als die leitende, sinngebende Instanz des Menschen hinzustellen, und man vermag nicht einzusehen, daß die Kirche vor diesem Anspruch, gegen den sie sich, soweit er von rechts kam, nur mit Mühe durchsetzen konnte, nun da er von links kommt, kapitulieren dürfte. Was 1933 nicht recht war, kann 1970 auch bei umgekehrten Vorzeichen nicht billig sein. Die *Struktur* der politischen Theologie der Gegenwart unterscheidet sich also nicht von jener Theologie, die seit der Zeit Konstantins das Bündnis von Thron und Altar als genuin christliches Bündnis propagiert, und von der *strukturell* gleichen Theologie der Schwärmer, die soziale Revolution als göttliches Heilshandeln proklamiert. Dieser Sachverhalt läßt sich an jenem von dieser „Politischen Theologie“ provozierten spektakulären Akt sehr gut erkennen, der weltweites Aufsehen erregt. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat beschlossen, verschiedene Freiheitsbewegungen gegen rassistische Unterdrückung finanziell zu unterstützen; die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau hat einen entsprechenden Beschluß gefaßt und 100 000 DM für Befreiungsbewegungen zur Verfügung gestellt. Damit hat die Kirche im Namen ihrer Glieder – so stellt es sich jedenfalls in der Öffentlichkeit dar – die Anwendung von revolutionärer Gewalt aktuell gebilligt.

Es scheint mir wenig fruchtbar zu sein, angesichts dieser Beschlüsse kirchenleitender Gremien bzw. der gezielten öffentlichen Darstellung dieser Beschlüsse – von ihr gehen wir aus – darüber zu streiten, ob ein Christ revolutionäre Bewegungen überhaupt unterstützen dürfe; denn um diese Frage geht es nur scheinbar. Und gegen die genannten Beschlüsse vorzubringen, die Kirche dürfe nur *gegen* Gewalt sein, erneuert bloß – nun als Streit um die gerechte Revolution geführt – die fruchtlose Auseinandersetzung um die Möglichkeit eines gerechten Krieges. Daß Rassismus jeder Art auf den massiven Widerstand des Evangeliums stößt, bedarf keiner Frage, und natürlich sollen Christen revolutionäre Bewegungen einschließlich deren gewalttätiger Komponenten unterstützen, wenn sie solche Unterstützung sachlich vernünftig als sinnvollen politischen Akt begründen und in ihrem Gewissen glaubend verantworten können. Aber die *Institution Kirche* kann dies nicht tun, will sie ihrem Auftrag – auch ihrem politisch wirksamen – treu bleiben; denn wenn sie im Namen ihrer Glieder eine politische Entscheidung vollzieht, die viele dieser Glieder – mit besseren oder schlechteren Gründen – für falsch halten dürfen und deshalb *nicht* verantworten können: wie will sie dann noch mit ihrem Evangelium die Menschen glaubwürdig zu sachgemäßen politischen Entscheidungen befreien können? Die Entscheidung für einen möglicherweise gewalttätigen politischen Akt darf nur ich selbst fällen, weil niemand mir das Wagnis und Risiko des damit verbundenen Glaubens abnehmen kann.

Laut „Der Spiegel“ Nr. 43, 1970, S. 101 erklärte der Präsident des Lutherischen Weltbundes, der Finne Mikko Juva, der Beschluß des Ökumenischen Rates sei „keine politische Entscheidung, sondern ein Akt des Glaubens“; gerade wenn man erkannt hat, daß diese politische Entscheidung (!) einen Akt des Glaubens darstellt, muß man fragen, *wer* denn eine solche Glaubensentscheidung fällen kann. Kann „die Kirche“ glauben? Kann „die Kirche“ aus Glauben handeln? Kann also „die Kirche“ Vergebung empfangen, wenn sie schuldig wird? Und kann sie dies alles in Gestalt einer Mehrheits-

entscheidung in einem ihrer Gremien tun, so daß ihre *politische* Entscheidung ihre Glieder im Bekenntnis des Glaubens festlegt und im Gewissen bindet? Auf diesen Fragenkomplex muß man im Raum der evangelischen Kirche antworten, daß Glauben und Handeln aus Glauben Sache der Christen sind, die nicht mit „der Kirche“, sondern mit ihrem Herrn stehen und fallen. Politische Entscheidungen, die – wie ein potentiell „Ja“ zur Gewalt – insofern in der Tat unmittelbar Entscheidungen des Glaubens sind, als sie auf Schuld und Scheitern hin im Vertrauen auf Vergebung gewagt werden, kann keine kirchenamtliche Entscheidung mir abnehmen. Unter dem Aspekt der Vergebung wird auch gemeinsame Schuld stets zur je eigenen, weil der Glaube, der die Vergebung ergreift, nur Glaube des einzelnen in und mit der Gemeinde sein kann.

Juvas Argumentation: „Rassendiskriminierung ist Sünde. Sünde muß bekämpft werden, und diejenigen, die Sünde bekämpfen, müssen unterstützt werden“ (ebd.) zeigt, unbeschadet ihrer Moralität, nicht von ungefähr dieselbe fatale Logik, mit der auch die Kreuzzüge, die Führerlasse und die Abendland-Ideologie theologisch gerechtfertigt wurden, nämlich die Logik einer Theologie, die von der Rechtfertigung des Sünders nichts mehr weiß oder sie doch nicht in Rechnung stellt, und *darum* und so der Sünde selbst den Kampf ansagt. Der Streit, ob die genannten Entscheidungen die Austrittswelle erhöhen oder vermindern werden, erscheint frivol, wenn man erkennt, daß diese Entscheidung öffentlich den Verlust des Evangeliums der Freiheit in der Kirche manifestieren, weil bzw. insofern sie den Christen verpflichten, mit Hilfe des (politischen) Gesetzes, also der menschlichen Leistung, die Sünde zu vertilgen.

Es besteht demzufolge ein *qualitativer* Sprung zwischen den Denkschriften der EKD, die den Christen politische Entscheidungen in der Freiheit des Glaubens verantwortlich zumuten und zutrauen, und den genannten politischen Beschlüssen, die den Christen entmündigen, indem sie bestimmte politische Entscheidungen kirchenbehördlich nach Mehrheits- oder Machtprinzipien vollziehen. Auf einem großen, von rechts nach links laufenden Kreisbogen kehrt diese politische Theologie zu dem konstantinischen Ursprung der klassischen „Politischen Theologie“ zurück und verleugnet die heilsamen theologischen Einsichten, die gerade in unserer Kirche in der Zeit seit dem Ersten Weltkrieg unter oft bitteren Erfahrungen gewonnen wurden.

Daß die Auseinandersetzung um die rechte Weise der politischen Theologie in den zentralen theologischen Fragen wurzelt, zeigt zum Beispiel die Tatsache, daß mit dieser Auseinandersetzung um die rechte Begründung und Gestalt einer „Theologie der Welt“ auch die Christologie bzw. die Frage nach dem historischen Jesus neu in die Mitte theologischen Interesses rückte, und daß auch die Gottesfrage in diesem Kontext gesehen werden muß. Es ist kein Zufall, daß die politische Theologie unserer Tage sich im Protest gegen die „Theologie des Wortes“ gerade auf den „historischen“ Jesus und nicht selten zugleich auf den „Tod Gottes“ beruft.

Der „historische Jesus“ entstammt der Ehe von Aufklärung und frühem Historismus. Er wurde im Bett des Fortschritts-optimismus gezeugt und kam als Lehrer der vernünftigen Wahrheiten über Gott und Gesellschaft auf die Welt. Dieser seiner Herkunft blieb er auch in seinem späteren Entwicklungsgang treu. Der historische Jesus bildet deshalb in allen seinen Gestalten eine echt historische Größe; er ist Exponent historischer, innerweltlicher, autonomer menschlicher Möglichkeiten, sei es, daß er als Bildungsziel der idealen Persönlichkeit, als politischer Auführer, als Sozialreformer, als

Sonderling oder als lieber Mitmensch vorgestellt wird. Er ist insofern das personifizierte Gesetz, und wo immer heute ein christliches Programm politischer Theologie entworfen wird, stößt man mit Sicherheit auf einen historischen Jesus, der dieses Programm, wie immer es aussehen mag, vor 2000 Jahren bereits vorbildlich oder urbildlich verkündigt und praktiziert haben soll.

### Weltlichkeit

Ebenso sicher aber bekommt man zu hören, daß nur der historische Jesus geeignet sei, einen politischen Gottesdienst des Christen zu gewährleisten, nicht aber der Christus des biblischen Bekenntnisses, weshalb denn auch die „Theologie des Wortes“, die dem historischen Jesus seinen Platz in der Theologiegeschichte des ausgehenden 18. und des 19. Jahrhunderts anwies und sich auf den biblischen Christus berief, weltlos sein *muß*. Auch Theologen, denen man eine differenziertere Einsicht zutrauen möchte, lassen sich verleiten, den biblischen Christus – den „Herrn der Welt“! – mit Epitheta wie „unpolitisch“, „individualistisch“, „außerhalb der Geschichte stehend“, „billige Gnade eines weltlosen Glaubens“ usw. zu versehen und für eine „praxisorientierte“ Theologie den historischen Jesus ins Spiel zu bringen (H. G. Link, EvKomm 8/1970, 485 f.).

Aber die „Theologie des Wortes“ war keineswegs weltlos, wie wir sahen, und der biblische Christus ist es erst recht nicht; denn sonst wäre die Christenheit insgesamt „weltlos“ gewesen, bis man vor 200 Jahren den historischen Jesus entdeckte. Der biblische Christus ist der gleiche irdische Jesus wie der historische Jesus und insofern nicht weniger weltlich als dieser. Seine Weltlichkeit sieht nur anders aus. Die Weltlichkeit des historischen Jesus ist die schlechte Weltlichkeit des Gesetzes im Modus der Verheißung von Heil; die Weltlichkeit des biblischen Christus ist die gute Weltlichkeit des Evangeliums im Modus der Heilszusage und des Gnadenzuspruchs. Die mit dem historischen Jesus operierende politische Theologie der Welt kann nur sagen, was man tun muß, weil es noch nicht getan ist; das im Namen des biblischen Christus ergehende Wort sagt, was getan ist, damit der Christ politisch handeln kann. Der historische Jesus verpflichtet die Menschen das Werk zu vollenden, an dem er selbst scheiterte. Der biblische Christus gibt den Christen Anteil an seinem vollbrachten Werk, damit sie sich in einer Weise in der Welt engagieren können, die selbst das eigene Scheitern nicht scheut. Der historische Jesus weist den Menschen an sein Handeln, damit er daraus gerechtfertigt werde; der biblische Christus rechtfertigt den Menschen, damit er selbstlos handeln kann.

Eben deshalb ist es auch nicht zufällig sondern konsequent, daß die gegenwärtige „Politische Theologie“ und die „Theologie“ nach dem „Tode Gottes“ einen – oft gewiß unfreiwilligen – Bund eingehen; denn beiden Bewegungen ist gemeinsam, daß sie Glauben und Handeln nicht mehr fundamental in dem vollzogenen Heilshandeln Gottes an der Welt gründen, sondern das ganze oder vorläufige Heil vom Tun des Menschen erwarten, der den toten oder abwesenden Gott vertritt.

Die „Theologie des Wortes“ schickt aber die Christen nicht auf die Suche nach der Freiheit, sondern weist den, der nach den Möglichkeiten seiner politischen Diakonie fragt, an das Wort des Paulus: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So stehet nun fest und laßt euch nicht wiederum in das knechtische Joch fangen“ (Galater 5,1). Sie protestiert damit gegen jede „Theologie der Welt“, die nicht als solche Theologie des Wortes Gottes ist.

Bitte beachten Sie Seite 21

GÜNTER BRAKELMANN

**Das Heilige evangelische Reich deutscher Nation**

DOROTHEE SÖLLE/WALTER SCHMITHALS

**Für und wider die „politische Theologie“**

TOBIAS BROCHER

**Mordkitzel und Sexkonsum**

**Dokumente zum Anti-Rassismus-Programm**

**Trennt das Bekenntnis noch?**

**Die Reform der Kirchenstruktur ist überfällig**

Gespräch mit Vizepräsident D. Dr. Rudolf Weeber

# Evangelische Kommentare

**Monatsschrift zum Zeitgeschehen  
in Kirche und Gesellschaft**

**Januar 1971** 4. Jahrgang · Postverlagsort Stuttgart

# 1