

Die Bedeutung der Theologie für Kirche und Gesellschaft

Autor(en): **Mili Lochmann, Jan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **27 (1971)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878642>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die Bedeutung der Theologie für Kirche und Gesellschaft

Antrittsvorlesung an der Universität Basel

Die Zeiten, in denen man auf die Frage nach der Bedeutung der Theologie für Kirche und Gesellschaft ohne Zögern eine positive Antwort geben konnte, scheinen vorbei zu sein. Der traditionsgemäß privilegierte Status der Theologie in europäischer Kultur wird problematisiert: direkt und frontal, ideologisch verschärft, im europäischen Osten; eher indirekt und verdeckt, aber – in der Diskrepanz zwischen den immer noch bestehenden kirchlich-institutionellen Vorrechten mit dem faktisch doch weitgehend entkirchlichten geistigen Klima – vielleicht noch folgenschwerer im europäischen Westen. Für viele Zeitgenossen wird die Theologie zu einer kuriosen, wenn nicht gar dubiosen Angelegenheit. Man spricht mit gewissem Recht vom «Ende der Schonzeit für Theologen».

Ist dieses «Ende der Schonzeit» mit dem «Ende der Theologie» schlechthin ineinzusetzen? Manche neigen zu diesem Schluß – auch unter den Theologen. Ich bestreite ihre These aus der persönlich erlebten und ökumenisch reflektierten Erfahrung eines osteuropäischen Theologen. Die Stunde, wo die Kirche und ihre Theologie manche von ihren Privilegien verlor, erwies sich keineswegs als Ende, sondern eher als Anfang eines neuen, bestimmt schmalen, aber glaubwürdigeren und auf lange Sicht, gerade auch im Blick auf unsere Rolle in der Kirche und Gesellschaft, vielleicht wirksameren Weges.

Diese Erfahrung wollen wir nicht übersehen – sie gilt, *mutatis mutandis*, auch für andere Situationen. Das Ende der Schonzeit braucht nicht nur Unheil zu sein, sondern bedeutet zugleich eine Chance: die Chance einer neuen Glaubwürdigkeit. Diese Chance fällt nicht vom Himmel; sie muß in kritischer Reflexion aufgearbeitet werden; sie leuchtet aber dort auf, wo die Theologie aufhört, nach Vorteilen von gestern zu schielen, wo sie sich auf ihr radikales Erbe besinnt und sich in seiner nun nicht mehr von außen protegierten, aber desto freieren Kraft vorurteilslos ihrer Welt stellt. In diesem Sinne wage ich es trotz allem nach der Bedeutung der Theologie für Kirche und Gesellschaft zu fragen. In drei fragmentarischen Gedankengängen, so wie sie durch die drei Stichworte Theologie – Kirche – Gesellschaft bezeichnet werden, wende ich mich diesem Thema zu.

1.

Ich fange an mit einem kurzen *Bekenntnis zur Theologie*, zugleich als Versuch, mein Verständnis der Theologie kurz zu skizzieren. Die Redewendung «Bekenntnis zur Theologie» klingt etwas «romantisch», «pektoral», und erweckt in unserem Kontext auch bedenkliche Assoziationen. Wie oft haben die Theologen versucht, sich aus objektiven geistesgeschichtlichen Krisen durch Rückzug auf «Bekennen» und auf den darin begründeten «Sondercharakter» ihrer Sache herauszukatapultieren! Diese Versuchung wollen wir bedenken und eine solche allzu billige Strategie womöglich vermeiden. Doch wird im Stichwort «Bekenntnis» allem Mißbrauch zum Trotz etwas Wesentliches ausgesagt, was bei unseren Überlegungen über die Rolle der Theologie in Kirche und Gesellschaft erwogen werden sollte. Ich denke vor allem an die folgenden drei Aspekte:

a) Es geschieht die Theologie vom Hause aus in actu des Bekennens, als Engagement und Erkenntnis des Glaubens. «Pectus facit theologum» – ein Satz, der bestimmt zu Mißbildungen verführt, wenn er als eine allgemeine Definition der Theologie, als Prinzip einer «Pektoraltheologie» (A. Neander) mißverstanden wird, der aber immerhin *eine* «relatio sine qua non» sachgemäßer Theologie berührt. Wird dieses Moment preisgegeben oder vergessen, so wird der Geist, ja der Begriff der Theologie selbst wesentlich gefährdet. Eine «Theologie des Unglaubens» ist *contradictio in adiecto*. Das Unbehagen mancher christlicher Kreise an moderner Theologie hat ihren Grund in dieser – sehr oft allerdings unbegründeten – Befürchtung.

b) Das Stichwort «Bekenntnis» macht darauf aufmerksam, daß die Frage nach der Bedeutung der Theologie nicht restlos in den positiv greifbaren und allgemein aufweisbaren Zusammenhängen aufgeht. Wohlverstanden: die Theologie darf nie der Frage nach der Verifikation ihrer Rolle in der Kirche und Gesellschaft ausweichen. Sie ist die Funktion der Kirche in der Gesellschaft: die Frage ihrer «Funktionstüchtigkeit» oder «Funktionslosigkeit» geht sie zentral an. Eine Theologie, die in der konkreten kirchlichen und politischen Gemeinde nicht viel taugt, ist eben eine untaugliche Theologie. Und doch: die Frage nach ihrer Bedeutung ist nicht mit dem Aufweis eines pragmatisch verifizierbaren Erfolgs oder Miß-

erfolgs endgültig entschieden. Ihr Recht ist im Glauben und nicht im Sehen begründet, bestimmt: in einem engagierten Glauben, in einem Glauben, der im Handeln wirksam sein will, der sich aber in seinem Wirken nicht erschöpft.

Ich erwähne diesen Sachverhalt in einem aktuellen Kontext. Die Selbstverständlichkeit der Theologie ist dahin, nicht nur unter den Außenseitern, sondern auch unter den Theologen und Kirchenmännern. Ein Theologe, der von Prag über New York nach Basel kommt, erfährt gerade in dieser Hinsicht eine regelrechte Eskalation der Skepsis in seiner kirchlich-theologischen Umgebung. Der Zweifel kommt von rechts und links. Von rechts: aus Bekenntniskreisen, welche vor allem die moderne kritische Theologie als glaubenszersetzend empfinden, welche aber (weil keine ernste theologische Arbeit ohne kritische Reflexion denkbar ist) ihre Enttäuschung im Mißtrauen jeder akademischen Theologie gegenüber ventilieren: werden positive Frömmigkeitsinteressen der Gemeinde nicht besser ohne theologische Störenfriede bedient? Und von links: aus Kreisen von gesellschaftlich interessierten jungen Theologen, wo längst die These vom «Ende der Theologie» leidenschaftlich vertreten wird. Nach ihrer Meinung hat Theologie in moderner technokratisch und zweckrational orientierter Gesellschaft keine Bedeutung mehr. Sie wird im besten Falle zur Berufsideologie und Vermittlung von praktischen Fertigkeiten für kirchliche Funktionäre.

Diese kritischen Stimmen – in beiderlei Gestalt – sind ernst zu nehmen. Ihre Spitzen dürfen nicht allzu schnell abgebrochen werden. Gerade eine nach ihrer Bedeutung für Kirche und Gesellschaft fragende Theologie kann an ihnen nicht akademisch vorbeigehen. Sie weiß sich hier angesprochen und angetroffen. Doch das Stichwort «Bekenntnis» warnt: Enttäuschung der Praxis der Theologie gegenüber darf nicht zum impliziten oder expliziten Todesurteil über die Theologie überhaupt erklärt werden. *Abusus non tollit usum* – was im Blick auf die beiden Typen der Skepsis konkret bedeutet: gerade das berechtigte Anliegen beider Gruppen – «Frömmigkeit» einerseits und «gesellschaftskritisches Engagement» andererseits – ist ohne intensive theologische Arbeit kaum zu verwirklichen. Der Fromme, der Theologie unterschätzt, gefährdet seine Frömmigkeit (soweit er damit keine allgemeine Religiosität, sondern biblisch begründetes Glaubensleben versteht). Und der kirchliche Aktivist, der theologische Reflexion aufgibt, gefährdet seine Aktion. Der Glaube kommt in seiner praxis pietatis wie auch seiner praxis revolutionis ohne die theologische Reflexion nicht aus. «*Fides quaerens intellectum*» ist der Weg christlichen Glaubens.

c) Das Stichwort «Bekennen» ist aber noch in einem dritten Zusammenhang wichtig: es qualifiziert das Thema der Theologie. Im Bekenntnis des Glaubens geht es um kein allgemein menschliches Thema, sondern, biblisch konkretisiert, um *Gott* in seinem Engage-

ment in der Geschichte des Menschen. Das geschichtliche Thema des Alten und des Neuen Testaments, das geschichtliche Ereignis Jesu von Nazareth, wird eindeutig als eschatologisches Thema vorgegeben und aufgegeben. Es ist nach dem einhelligen Zeugnis der Propheten und der Apostel als Menschenthema Gottesthema, das Thema, welches nicht das menschlich latent Mögliche aussagt, sondern vor allem als Evangelium das menschlich Unmögliche, aber Verheißene und in Verheißung Kommende bezeugt. In einem Wort: das Thema der Auferstehung. Über dieses Thema in seinen Konsequenzen für das Leben und den Tod der Menschen zu reflektieren, das ist die eigentliche Aufgabe der Theologie. Mit seiner Wahrheit und Wirklichkeit steht sie und fällt sie: Der paulinische Bekenntnissatz: «Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt leer, leer auch euer Glaube» (1. Kor. 15, 14), gilt auch für Theologie als Reflexion des Glaubens. Er weist auf den ontologischen, besser: eschatologischen Hintergrund und *Grund* der Frage nach der Bedeutung der Theologie. An diesem Bekenntnis ist in unseren Überlegungen nicht vorbeizugehen.

*

Es ist diese Erkenntnis von Akt und Thema der Theologie im Bekenntnis des Glaubens, welche gerade auf der Basler Universität mit besonderer Energie und Treue und mit weltweitem Echo in unserem Jahrhundert vertreten wurde, vor allem im Lebenswerk von Karl Barth. Es ist meine Überzeugung, daß wir diese Erkenntnis nur zum Schaden der Theologie – und zu unserem eigenen Schaden – vergessen könnten. Aber wir müssen das Thema der Theologie – übrigens auch darin dem Wege Karl Barths folgend – zugleich unter seinem anderen, notwendig komplementären Akzent entfalten, um es vor schwerwiegenden Mißverständnissen zu schützen: als ob mit dem Gottesthema ein Rückzug der Theologie aus der Welt der Menschen in die «feste Burg der Transzendenz» (wie E. Bloch den Barthschen Weg charakterisiert) erlaubt oder gar geboten wäre. Stimmt diese Vermutung, so hätte die Theologie auf dieser Welt nicht viel, im Hause der Wissenschaften schon gar nichts zu suchen.

Das Thema der Theologie berechtigt nicht zu solcher Vermutung. Im Gegenteil: wird Theologie verstanden als Reflexion des Weges

Gottes, wie er in Jesus von Nazareth vollendet wurde, so ist die Menschenwelt theologisch ohne Abstrich ernst zu nehmen und zu respektieren. Denn dieses Thema besagt: Gott ist ohne Rückversicherung in unsere Welt eingegangen. Er hat sich in die Hände der Menschen hingegeben – ohne Reserve, bis in den Tod hinein. Ist dies das Thema der Theologie – und das ist es: «Allein das Kreuz ist unsere Theologie» (M. Luther) – dann darf sich der Theologe nicht frömmel gebärden als Gott selbst. Dann hat er sich ohne Rückversicherungen in der Welt der Menschen zu engagieren. Dann hat er auch sich selbst und seine Sache ohne Abstrich dem Griff und vielleicht auch dem Angriff anderer Wissenschaften zu stellen – und zwar nicht aus Not, sondern um der Sache willen.

So ist das Bekenntnis zur Theologie zu verstehen: nicht als Forderung nach Sonderprivilegien und Sonderbehandlung in menschlicher Gesellschaft und im Hause der Wissenschaften, sondern als Verhalten, in welchem die Treue dem Wege Gottes in Offenheit für menschliche Wege praktiziert wird. In diesem Sinne ist nun nach der Rolle der Theologie in der Kirche und Gesellschaft zu fragen.

2.

Die Aufgabe der Theologie in der Kirche impliziert eine *Konfrontation des bestehenden Christentums mit seinem radikalen Erbe*. Ich beanspruche keineswegs, mit diesem einen Satz die ganze Funktion der Theologie in der Kirche zu umschreiben, denn ihre Rolle hat viele andere Aspekte im Aufbau und Ausbau der Gemeinde. Wegen meiner Herkunft aus einer bestimmten kirchengeschichtlichen Tradition, der tschechischen Reformation von Hus bis Hromádka, möchte ich aber vor allem diese Aufgabe betonen.

Das Wort vom radikalen Erbe klingt zweideutig und ist es auch. Es meint zunächst das «Radikale» im Sinne des «Ursprünglichen», die authentische «Wurzel» («radix») der Kirche, also: das prophetische und apostolische Wort. Die «Konfrontation» bezeichnet dann das klassische Programm der Reformation: *semper reformanda*, den Ruf zur permanenten *re-formatio*, Erneuerung und Neugestaltung der Kirche, das Programm, welches heute im erstaunlichen Maß auch von der römisch-katholischen Kirche aufgenommen wird (manchmal mutiger und temperamentvoller als in der protestanti-

schen Theologie). Ich bejahe eindeutig dieses Anliegen von «semper reformanda» – Konfrontation. Ich habe aber kritische Rückfragen zur Art und Weise, wie sie in der Geschichte und Gegenwart praktiziert wurde, sowohl in der «Orthodoxie» als auch im «Freisinn» des Protestantismus: In der Orthodoxie im gewissen Konformismus zum etablierten dogmatischen System; im Freisinn im Schielen nach anderen «attraktiveren» Themen eigener Wahl. In beiden Richtungen wurde das biblisch radikale Erbe – objektivistisch oder subjektivistisch – entschärft.

Und nicht nur in diesen späteren Ausprägungen des Protestantismus: Es stellt sich überhaupt die Frage, ob selbst in der klassischen Reformation dieses Erbe «radikal» genug entfaltet wurde. Man kann in diesem Sinne zum Beispiel von den Bewegungen her, die man gewöhnlich «vorreformativisch» nennt, die man aber auch als «erste Reformation» bezeichnen könnte, an die «zweite Reformation» (vor allem die lutherische) die kritische Frage stellen, ob die reformatorische Bewegung umfassend genug, vor allem im Blick auf die entsprechenden gesellschaftlichen Konsequenzen, verstanden wurde. Diese Frage nach einer der radikalen «re-formatio» entsprechenden «re-volutio» wurde in der «ersten Reformation», vor allem in der hussitischen Bewegung, klar gestellt und wenigstens in bedeutenden (wenn auch keineswegs unfehlbaren) Ansätzen und Durchbrüchen angepackt. In der lutherischen Reformation wurde sie mit Schrecken – den Schwärmern gegenüber, aus teilweise ernstzunehmenden theologischen Gründen – fallengelassen. In diesem Sinne blieb meinem Verständnis nach die Reformation (trotz bedeutenden Korrekturen von seiten ihres helvetischen Flügels) eine «unvollendete Reformation», eine offene Aufgabe, deren wesentlicher Aspekt gerade darin besteht: das «radikale Erbe» nun auch im zweiten Sinne des Wortes, also als Ruf nach tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderung, zu artikulieren und wirken zu lassen.

Es scheint, daß sich die neuere protestantische Theologie dieser ihrer «unvollendeten Aufgabe» klarer bewußt wird. Man kann auf die neuen Akzente der ökumenischen Sozialethik hinweisen, wie sie vor allem im Anschluß an die Genfer Weltkirchenkonferenz 1966 und an die Uppsalaer Generalversammlung des Weltkirchenrates 1968 entwickelt wurden.¹ Es ist auch be-

¹ Vgl. dazu meinen Aufsatz *Neue Akzente ökumenischer Sozialethik: Ökumenische Rundschau* 17 (1968), S. 148–158.

zeichnend, daß anlässlich des Reformationsjubiläums 1967 kaum ein anderes Thema so oft diskutiert wurde wie «Reformation und Revolution».

Was wird aber mit dem «*radikalen Erbe*» konkret gemeint? Ich versuche stichwortartig zu antworten: Die Sicht der Geschichte und Gesellschaft im Lichte der biblisch bezeugten Befreiungstaten Gottes. Hiezu gehört die alttestamentliche Botschaft vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, welcher in der Geschichte einzelne Menschen beruft und die Gemeinschaft in Bewegung setzt. Das Exodusereignis als Befreiung der Sklaven zum Freisein des Volkes Gottes. Das Engagement der Propheten für Erniedrigte und Entrechtete. Die eschatologische Umwertung aller Werte in der unbedingten Solidarität Jesu von Nazareth mit Armen und Verlorenen. Die Osterereignisse, durch welche nach dem Neuen Testament der urchristliche Fluch von Sünde und Tod (und deren Konsorten) radikal durchbrochen wurde. Das apostolische Wort von Kreuz und Auferstehung und die darin begründete «Freiheit der Söhne» allen Mächten und Gewalten gegenüber. Die Vision des neuen Himmels und der neuen Erde, des neuen Jerusalems, als Verheißung einer umfassenden Überwindung *aller* Formen menschlicher Entfremdung. Diesen *cantus firmus* in der Polyphonie biblischer Akkorde nenne ich das radikale Erbe.

Mit diesem Erbe ist die Kirche – *semper reformanda* – immer von neuem zu konfrontieren. Denn nach der bisherigen historischen Erfahrung ist die bestehende Kirche einer notorischen Versuchung ausgesetzt, *dieses* Erbe zu entschärfen und zu verwässern, sich den etablierten Ordnungen und Traditionen anzupassen. Das hat objektive, vor allem ökonomisch-gesellschaftliche Gründe, und die sind soziologisch zu analysieren. Die neuere Theologie beschäftigt sich immer intensiver mit solcher Analyse. Der kirchengeschichtliche Prozeß hat aber auch seine theologischen Aspekte, und die sind theologisch zu beleuchten. In der ganzen Geschichte des Volkes Gottes wird uns dieses theologische Anliegen exemplarisch überliefert: im Alten Testament der Kampf der Propheten gegen ständige Versuche Israels, sich den Baalskulten verschiedenster Observanz anzupassen; im Neuen Testament das Ringen Jesu gegen Systematisierung und Domestizierung des lebendigen Willen Gottes unter den Gelehrten und Gerechten; und in seiner Nachfolge während der ganzen Kirchengeschichte die Kontestation verweltlichten,

kompromißfrohen und kompromittierten Kirchentums seitens der Jünger Jesu. Diese Frontbildung nenne ich Konfrontation des Christentums mit seinem radikalen Erbe.

Hier sehe ich die Aufgabe der Theologie in der Kirche. Es ist bestimmt nicht nur *ihre* Aufgabe und leider nicht immer eine von ihr wirklich praktizierte. Wie oft spielte die Theologie eher die Rolle einer Verklärungsideologie des Gegebenen! Trotz allem Versagen bleibt aber der Auftrag. Der Theologie ist die Reflexion über das Erbe anvertraut, sie soll dieses zur Rede bringen. Entzieht sie sich dieser Verpflichtung, so wird sie in der Kirche zum «dummen Salz». Besinnt sie sich jedoch auf ihren Auftrag, dann wird sie für die Kirche wieder bedeutend: vom Thema her – und im Blick auf die Gesellschaft.

Es ist bedenklich, daß es auch unter den gesellschafts-kritisch engagierten jungen Theologen neuerdings Gruppen gibt, die von dieser Möglichkeit der Theologie nichts mehr wissen wollen. Ich denke an den generellen Trend der Dokumente von «Celler Konferenzen» mit ihrer pointierten These vom «Ende der Theologie». Oder an die sonst anregenden Thesen, welche E. Weber der Tagung der Theologischen Fakultät Basel im Mai 1970 vorgelegt hat. Hier wird Theologie weitgehend mit ihren spätkapitalistischen Verkürzungen einfach identifiziert und als mögliches Instrument gesellschaftlicher Wirkung praktisch abgeschrieben. Man kann diese Skepsis auf dem Hintergrunde des weitgehenden gesellschaftlichen Versagens akademischer Theologie noch verstehen. Was aber schwer verständlich ist, ist der daraus z. B. bei E. Weber empfohlene Weg: «Die Theologie, die diesem Wandel von der Vaterkirche zur Mutterkirche nicht ideologisch Rechnung trägt, also weiterhin Entscheidung, politische Aktion und Verwirklichung christlicher Werte verlangt, wird gesamtgesellschaftlich wie innerkirchlich bedeutungslos, ja beschleunigt ihren eignen Untergang in der spätkapitalistischen Gesellschaft» (These 6). Dieser Rat scheint gerade vom Standpunkt einer kirchen- und gesellschaftskritischen Praxis, der gerade den engagierten Theologen am Herzen liegen sollte, problematisch zu sein. Das Elend der Theologie mag groß sein, aber nicht groß genug, um eine Theologie des Elends zu befürworten. Diesen Weg haben traditionsgemäß gerade die Konservativen in der Kirche empfohlen. So hat etwa A. Gehlen 1940 in seinem anthropologischen Grundwerk «Der Mensch» die in der modernen (bei ihm damals faschistisch-spätkapitalistischen) Gesellschaft noch offene Möglichkeiten für die Religion und Kirche auf das Feld der «Ohnmachtsinteressen» eingeschränkt; auf dem politischen Gebiet habe sie nichts mehr zu suchen.² Mit einer solchen Platzanweisung kann sich aber eine biblisch orientierte Kirche nie zufriedengeben. Kirche

² A. Gehlen, *Der Mensch* (1940), S. 458f.

der Ohnmachtsinteressen ist eine ohnmächtige Kirche. In der Terminologie von Dr. Weber bedeutet das: keine autoritäre «Vaterkirche» – aber auch keine privat-therapeutische «Mutterkirche», sondern neutestamentlich gesehen eher Brüdergemeinde. Jedenfalls sind die Horizonte der Gesellschaft – der kritischen Theorie und Praxis des Politischen – von einer radikalen Theologie nie preiszugeben.

3.

Wir fragen nach der *Bedeutung der Theologie für die Gesellschaft*, also nicht allgemein nach der Bedeutung der Kirche. Beides hängt zusammen und ist voneinander nicht zu trennen. Doch ergeben sich auch spezifische Aspekte. Theologie ist Reflexion des Glaubens. Sie entsteht und existiert in Akten von «fides quaerens intellectum». Sie ist der Ausdruck der Tatsache, daß sich der biblische Glaube (und dann auch die Kirche als «Institution des Glaubens») nicht «blind» verhält, sondern auf Verstehen (intellectus) aus ist. Daher könnte sich bereits – wenigstens indirekt, sozusagen «via analogiae» – eine bedeutende Möglichkeit der Theologie in der Gesellschaft abzeichnen: wo sie authentisch, d. h. in Treue ihrem Auftrag betrieben wird, dort regt sie zugleich zum theoretischen und ideologischen Wachsein in der Gesellschaft an.

Es ist eine notorische Versuchung jeder etablierten Gesellschaft (und Kirche!), daß sie sich «positivistisch» verhält, das Überlieferte konserviert und das Gegebene pragmatisch verwaltet. Das ist gewissermaßen verständlich: sowohl die kirchliche wie auch die politische Gemeinde leben nicht einfach aus «reiner Lehre» und «schöner Theorie». Das alte Wort «primum vivere deinde philosophari» gilt mit einigem Recht gegen jeden Dogmatismus und ideologischen Konstruktivismus in der Politik und Religion. Und doch können eine mündige Kirche und eine mündige Gesellschaft ohne ständiges theoretisches Befragen ihrer Zustände und Fundamente kaum existieren. Sie brauchen kritische Reflexion. Es gilt der Satz «ecclesia quaerens intellectum»: hierin liegt der Grund für die Theologie als kritische Funktion der Kirche; aber auch «societas quaerens intellectum», und hierin liegt der Grund für eine kritische Theorie der Gesellschaft. Analogie zwischen den beiden ist nicht zu übersehen. So hat Theologie im Ausüben ihrer spezifisch kirchlichen Funktion zugleich eine bedeutende gesellschaftliche Rolle.

Es läßt sich leider nicht bestreiten, daß moderne Theologie in diesem Sinne ihre Gesellschaft oft im Stich gelassen hat. Gerade die

kritischen gesellschaftlichen Theorien hatten bei den meisten Theologen eine ausgesprochen «schlechte Presse». Man begnügte sich ihnen gegenüber überwiegend mit «Verwarnungen» gegen die Gefahren der Ideologien. Solche Warnungen haben natürlich ihren Wahrheitskern: eine Verideologisierung des gesellschaftlichen Lebens ist eine nicht zu unterschätzende Gefahr – mit negativen Konsequenzen für konkretes Menschenleben in einer dogmatisch regierten Gesellschaft. Theologie hat in diesem Sinne durchaus auch einen «anti-ideologischen» Auftrag. Es bedeutet aber ein tiefes Mißverständnis und eine Schuld, wenn daraus ein «anti-ideologischer Komplex» wird, wie im breiten Strom europäischer (vor allem deutscher) Theologie letzter Jahrzehnte (wobei anti-ideologisch praktisch antimarxistisch hieß!), und wenn der positive Aspekt, nämlich theologische Mitverantwortung für kritische politische Theorie, fast vergessen wird. Ressentiment gegen ausgeprägte Ideologie stärkt praktisch das unkritische Verbleiben im Status quo und verbaut die Wege zur gesellschaftlichen Erneuerung. Mit Recht wurde gerade diese Haltung mancher europäischer Theologen von radikalen Christen der «dritten Welt» scharf kritisiert. Man denke nur an die Stimmen der lateinamerikanischen Christen auf der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966. Ihre Proteste sind berechtigt, und zwar nicht nur im Blick auf die konkrete Situation (z. B. in Lateinamerika), sondern prinzipiell theologisch: Lebt die Kirche aus ihrem radikalen Erbe, dann denkt sie (und betet!) in der Perspektive des Reiches, dessen Friede und Gerechtigkeit wahrhaftig «anders» und «größer» ist als die je gegebenen Zustände. Das hat auch theoretische Auswirkungen. Sie kann nicht umhin, diese Zustände kritisch zu befragen – bestimmt nicht im Namen einer Ideologie, sondern im Lichte des Reiches Gottes. Weil aber dieses Licht nicht nur fromm, unverbindlich, privat leuchtet, sondern die Welt meint, so drängt es zur entsprechenden intellektuellen Anstrengung, hat also ideologische Konsequenzen. Hier sehe ich die Affinität zwischen biblisch orientierter Theologie und kritischer Theorie der Gesellschaft.

Es stellen sich aber zwei Fragen: Was ist das spezifisch Theologische, das «*proprium theologicum*», dieses kritisch-theoretischen Dienstes? Und wie ist es inhaltlich zu artikulieren? Ich meine keineswegs, eine erschöpfende Antwort auf diese Fragen zu bieten, und eine solche Antwort muß übrigens in dem jeweils gegebenen

Kontext immer von neuem versucht werden. Nur drei mögliche Orientierungspunkte möchte ich andeuten.

a) Eine verantwortliche Theorie der Gesellschaft setzt *ein Werturteil* voraus, welches mit Herbert Marcuse, einem der profiliertesten Vertreter kritischer Theorie, in folgenden Worten ausgedrückt werden könnte: «... das Urteil, daß das menschliche Leben lebenswert ist oder vielmehr lebenswert gemacht werden kann oder sollte. Dieses Urteil liegt aller geistigen Anstrengung zugrunde; es ist das Apriori der Gesellschaftstheorie, und seine Ablehnung (die durchaus logisch ist!) lehnt die Theorie selbst ab.»³

Ich behaupte nicht, daß es ein Monopolgeschäft der Theologie sei, diese Voraussetzung jeder sinnvollen gesellschaftlichen Theorie (und eines entsprechenden Engagements) zu liefern. Es gibt auch andere Möglichkeiten, etwa aus dem Bereiche der Philosophie, Ideologie, Moral, Kunst. Ich glaube aber, daß der Theologie gerade in diesem Zusammenhang eine authentische Rolle zufällt. Hier liegt ihr *ursprünglicher* Beitrag: es läßt sich kaum bezweifeln, daß diese Frage der Fragen in unserem geschichtlichen Bewußtsein untrennbar mit der biblischen Botschaft verbunden ist. Hier ist sie verankert – und hier zugleich mit letzter *Eindeutigkeit* beantwortet. Ist Gott in die Welt der Menschen eschatologisch eingegangen, dann wird endgültig klar: die positive Antwort auf die Frage, warum ein gesellschaftliches Engagement, ist gerade im Blick auf die letzte Wirklichkeit «gedeckt»; sie ist «ontologisch» verbindlich, also keine schwebende, unverbindliche Antwort. Es ist kein Zufall, daß mit der Absage ans biblische Erbe oft gerade diese Frage von neuem eröffnet wird, wobei skeptische, ja nihilistische Antworten nahe liegen. Man denke vor allem an Nietzsche, für welchen die unerbittliche Einsicht über die Lage nach dem Tode Gottes in die Frage kulminierte: Warum Wahrheit, warum nicht lieber Unwahrheit? *Hier* wird die Theologie bis heute – und in der pluralistischen Gesellschaft von heute vielleicht mit besonderem Nachdruck – dazu aufgefordert, ihre Antwort zu bekennen und zu praktizieren, und zwar eben nicht nur für sich und für die Kirche, sondern auch für ihre Gesellschaft. Diese «Grundlagenforschung», welche für eine humane politische Theorie und Praxis so wichtig ist, geht die Theologie unmittelbar an und bedeutet selbst in einer entkirchlichten Gesell-

³ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (1967), S. 12f.

schaft eine immer noch offene Chance für einen wahren «politischen Gottesdienst».

b) Vom Thema der Theologie wird nicht nur das «daß» gesellschaftlicher Verantwortung bekräftigt, sondern auch das «was» geprägt – zwar nicht im Sinne eines «christlichen Programms», wohl aber in einer verbindlichen Perspektive politischen *Engagements*. Es wird beharrlich «auf Menschen hin» ausgerichtet. Dadurch wird zunächst nicht viel ausgesagt, denn «auf Menschen hin» sagen viele und meinen dabei sehr verschiedene Programme. Immerhin – nicht *alle* sagen es. Als Vorentscheidung wird der Grundsatz nicht belanglos. Hier trennen sich die Wege: eine politische Ordnung oder Ideologie, welche gewisse Menschen verachtet (etwa Angehörige anderer Rassen, Völker, Zivilisationen oder «Unproduktive») scheidet, vom Thema der Theologie her, als eine vertretbare politische Möglichkeit aus. Eine faschistische oder faschistoide Politik ist eindeutig abzulehnen. Nur eine Politik, welche Vermenschlichung gesellschaftlicher Verhältnisse fördert, ist theologisch vertretbar.

Es gilt aber weiter zu konkretisieren. Das radikale Erbe der Theologie zeichnet auch die Richtung einer «Humanisierung» der Gesellschaft perspektivisch vor. Sollte ich in zwei Worten diese Richtung anzudeuten wagen, würde ich zwei Urworte des griechischen Neuen Testaments wählen: *philanthropía* und *philadelphía*.

Das erste Wort wird im Sinne von Tit. 3, 4 verstanden, wo das Ereignis Jesu Christi als Manifestation der Menschenfreundlichkeit Gottes bekannt wird. Von daher gewinnt die von Jesus verkündigte und praktizierte Hingabe an Mitmenschen ihr eschatologisches Gewicht und Recht. Hier scheint das Licht, welches auch für unser Denken und Handeln in der Gesellschaft verbindlich ist. *Philanthropía* bedeutet dann nicht nur eine gelegentliche, charitative Tätigkeit (obwohl auch sie wichtig und unaufgebbar ist), sondern eine umfassende Zuwendung zum Menschen in seiner Welt. Dazu gehört auch Interesse für gesellschaftliche Bedingungen, unter welchen die Menschen, als Personen und als Menschengruppen, zu leben haben, also politisches Engagement für menschenfreundlichere Strukturen in unseren Gemeinwesen.

In ähnliche Richtung weist auch das andere Wort: *philadelphía*. Ich verstehe es im Sinne von Matth. 25, 35f.: also nicht als eine allgemeine, unartikulierte Menschenliebe, sondern als tätigen Einsatz für die «geringsten Brüder», so wie sie von Jesus knapp und

klar genannt werden: die Hungrigen, die Fremden, die Nackten, die Kranken, die Gefangenen... In politischer Anwendung bedeutet das: es ist eine Ordnung zu suchen, welche auf die «geringsten Brüder» ausgerichtet ist, also auf diejenigen, die «unten» sind, die Mühseligen und Beladenen, Erniedrigten und Entrechteten; es geht um eine Praxis, die für ihre Menschenrechte sorgt und streitet. Das Thema der Theologie hat «soziales» und «demokratisches» Gefälle. Diese «Tendenz» des Evangeliums im konkreten gesellschaftlichen Kontext mutig und frei, ohne sich an ein ideologisches oder parteipolitisches «Gesetz» binden zu lassen, zu vertreten: das ist ein möglicher Dienst der Theologie in der Gesellschaft.

c) Ich komme zum dritten möglichen Beitrag der Theologie in der Gesellschaft und bezeichne ihn mit dem Stichwort *Entfatalesierung der Menschenwelt*. Ich berühre da einen, wie es mir scheint, wunden Punkt zeitgenössischer gesellschaftlicher Theorie und Praxis. Die politische Sphäre wird oft verstanden als ein schicksalhafter Bereich, der von sichtbaren und unsichtbaren Mächten regiert wird, wobei der Bürger – und manchmal ganze, vor allem kleine Völker – als manipulierte und manipulierbare Spielbälle dieser Mächte erscheinen und kaum als politisch mitentscheidende Subjekte. Das kommt unter den Regierten zum Ausdruck: etwa in der Verlegenheit und Ohnmacht der «schweigenden Mehrheiten» in den entscheidenden Fragen nationaler und internationaler Politik in ihren Ländern. Das charakterisiert auch viele Regierende – die kleinen und die großen: wie oft wird gerade ihre Politik als Strategie von vorgegebenen und unantastbaren Machtsphären verstanden, wobei das «Gleichgewicht des Schreckens» (des ganz großen und ernstesten, aber auch manches kleineren und geschickt manipulierten Schreckens) den Status quo zementiert. Und das prägt auch den breiten Strom der Politologie der Zeit: wie oft versteht sie sich als positivistische Fachwissenschaft, welche die gegebenen politischen Phänomene analysiert und fetischisiert, und die gerade dort lahm wird und lähmt, wo sich die möglichen Neuansätze zeigen.

Natürlich spiegelt dieses Verständnis der politischen Welt der Menschen unbestreitbare Wirklichkeiten wider. Politische Prozesse werden getragen und weitgehend auch beherrscht von massiven Machtinteressen, welche vor allem unter den komplizierten Bedingungen hochentwickelter moderner Industriegesellschaft mit ihren mannigfaltigen Abhängigkeiten und Interabhängigkeiten nicht leicht

überschaubar und durchschaubar sind. Mehr denn je ist die Politik eine «Kunst des Möglichen», welcher mit frommen Idealen und großen Parolen kaum geholfen wird. Die machtpolitischen Faktoren sind also vom Politiker und Politologen durchaus zu respektieren. Und doch: werden *nur* diese Faktoren betrachtet und ernst genommen, werden konkrete Möglichkeiten einer menschenfreundlichen politischen Theorie und Praxis von vornherein als «naiv» und «illusionär» abgeschrieben und strukturell verbaut, so wird die Politik – diese eminent menschliche Sphäre – weitgehend entfremdet und entmenschlicht.

Eine Entfatalisierung des politischen Bereiches wird unter diesen Umständen zur Voraussetzung einer konstruktiven politischen Theorie und Praxis. Gerade in diesem Zusammenhang kann die Theologie etwas Wesentliches leisten. Ihr Thema selbst wird relevant: die Botschaft vom eschatologischen Engagement Gottes erschließt die Welt der Menschen als eine grundsätzlich offene Welt. Die antik-orientale Ontokratie – die Denkstruktur einer schicksalhaft prädestinierten, mythologisch oder metaphysisch «verschlossenen», Seinsordnung – wurde bereits im prophetisch-geschichtlichen Alten Testament gebrochen. Und die apostolische Botschaft des Kreuzes und der Auferstehung Christi wurde gleich auch als entscheidende Befreiung des Menschen von allen Mächten und Gewalten verstanden und praktiziert. *Post Jesum Christum natum* gibt es kein allmächtiges Fatum mehr. Es ist möglich – ontologisch möglich –, jeden Status quo schöpferisch, weltverändernd, zu transzendieren. Es ist möglich und es ist nötig, ohne Illusionen: unter dem Kreuz, aber vor allem ohne Desillusionen: im Lichte der Auferstehung. Diese Perspektive der Hoffnung inmitten der Gesellschaft trotz allem beharrlich offen zu halten, das ist *die* politische Aufgabe der Theologie.

Es scheint manchmal, daß verantwortliche Politiker diese Bedeutung der Theologie besser verstehen als die Theologen selbst. Ein Wort von John F. Kennedy, gesprochen zu einer Delegation amerikanischer Kirchenführer, weist den Weg: «Helfen Sie mir, eine Atmosphäre zu schaffen, in welcher mutigere Schritte für eine Politik des Friedens und Gerechtigkeit wieder möglich werden.» Genau darum geht es. Unsere Möglichkeiten als Bürger sind beschränkt. Es ist gut, darüber keine Illusionen zu hegen. Doch einige Möglichkeiten sind noch offen: in Wort und Tat am gegebenen Ort jenen

«atmosphärischen Druck» zur Förderung einer menschenfreundlichen und zukunfts offenen Politik auszuüben. Die anvertrauten Talente der Theologie sollten gerade hier nicht in die Erde verborgen werden.

*

Ich schließe mit einer persönlichen Bemerkung. Es ist mir klar, daß man den gerade versuchten Ausführungen schon längst eine skeptische Frage entgegenstellen könnte: «Die Botschaft hör ich wohl – aber mir fehlt der Glaube.» Konkret: *wo* gibt es sie real, jene von uns geschilderte Theologie und Kirche? Ist nicht das Ganze eine imaginäre Konstruktion, eine Argumentation «als ob» – und also eigentlich Opium für Theologen? Ich verstehe diese Frage. Sehr vieles, überwältigend vieles in der Geschichte und Gegenwart unserer Theologie spricht für diese Bedenken, und doch, wenn ich mich nicht ganz täusche: nicht alles. Ich habe nicht nur aus theologischem Wunschdenken gesprochen, sondern aus konkreter Erfahrung einer theologisch-politischen Existenz heute. Ich denke vor allem an zwei für mich besonders relevante Erfahrungen: 1. An die Erfahrung der Kirche in der sozialistischen Tschechoslowakei in den späteren sechziger Jahren; 2. an bemerkenswerte Wandlungen zum wirksamen gesellschaftlichen Engagement in der ökumenischen Bewegung, vor allem im Zusammenhang mit Genf 1966 und Uppsala 1968. An beiden Fronten wurden keine glatten Erfolge gezeitigt. Keine «*theologia gloriae*» kann daher bekräftigt werden, vielleicht aber eine «*theologia crucis*». Ich meine: daß eine Theologie gerade in bezug auf ganz konkrete Probleme der Gesellschaft relevant werden kann, wurde mir an beiden Orten klar. Das ist kein Beweis, aber vielleicht ein Hinweis auf die noch immer offenen Wege. Vor allem ist es ein Appell an uns alle, trotz dem Versagen und der Trägheit der organisierten Kirchen, trotz der Entfremdung der Gesellschaft und vor allem trotz unserer Schwachheit und Ratlosigkeit, im kirchlich-gesellschaftlichen Engagement nicht nachzulassen, und zwar nicht um die Bedeutung der Theologie für Kirche und Gesellschaft zu «beweisen», sondern um in unserem Beruf, als Theologen, einen kirchlich und gesellschaftlich sinnvollen Dienst zu tun.

Jan Milič Lochman, Basel