

CHRISTLICHE EXISTENZ
IN PLURALISTISCHER GESELLSCHAFT

Die Verantwortung der Christen und der Kirche für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit

I. Fragestellung

Wir leben heute unter dem Eindruck, an einer entscheidenden Wende in der Entwicklung der Menschheit zu stehen. In geradezu atemberaubender Weise vollziehen sich auf allen Lebensgebieten revolutionäre Neuorientierungen. Praktisch alles ist im Umbruch begriffen. Der »Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis« gehört zu den charakteristischen Merkmalen unserer Gegenwart.¹ Der Bruch mit den festgefühten Ordnungen der Tradition vollzog sich grundsätzlich in der neuzeitlichen Aufklärung. Die Aufklärung ist heute alles andere als überwunden. Im Gegenteil, sie kommt erst heute zu ihrer vollen Auswirkung in der Emanzipation von überlieferten Bindungen und in der Infragestellung bisheriger Wert- und Ordnungsvorstellungen. Der mündig gewordene Mensch tritt immer mehr die Herrschaft über die Natur an. Er plant, steuert und manipuliert sie nach seinen Bedürfnissen. Freilich, die naive Fortschrittsgläubigkeit, welche die Aufklärung ursprünglich bestimmte, ist heute überwunden. Wir wissen heute um die »Dialektik der Aufklärung«, um die jedem Fortschritt immanente Regression. Seit die schützenden Dämme der Tradition und der überlieferten Ordnungen ihre fraglose Selbstverständlichkeit verloren haben, hat die Wirklichkeit keinen festen in sich gesicherten Bestand. So ist die moderne Welt ihrer Grundstruktur nach eine Welt der Krisen. Sie bedarf der verantwortlichen Planung und Steuerung, um nicht aus dem Gleichgewicht zu kommen und in ein bisher nicht dagewesenes Chaos zu fallen.

¹ GS 5.

Nichts ist selbstverständlicher, als dass nicht nur junge Christen sich angesichts dieser Situation beunruhigt fühlen und sich fragen, was sie als Christen und was die Kirche zu sagen und beizutragen hat zu diesen Problemen des Menschen, der Gesellschaft und der Menschheit. Was kann das Christentum sagen zum Phänomen des sozialen Wandels, zum Problem des Friedens und der Entwicklung, zur drohenden Überbevölkerung der Erde und zur Frage des Überlebens der Menschheit, zur Bildungskrise, zu der Herbeiführung einer gerechteren und menschlicheren Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, zum Abbau unnötiger repressiver Zwänge, zur Frage der menschlichen Sinnerfüllung in Beruf, Arbeit und Freizeit, zu den neuen Erkenntnissen und Erfahrungen hinsichtlich der menschlichen Sexualität und der Selbstfindung des Menschen und zu vielem anderen mehr? An der Beantwortung dieser Schicksalsfragen der Menschheit entscheidet sich heute, nicht nur für die jüngere Generation, die Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft des Christentums. Zu Recht, denn die Kirche ist keine für sich bestehende Größe. Sie ist wesentlich Kirche für die anderen (Dietrich Bonhoeffer). Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sie sich selbst definiert als Zeichen und Sakrament der Welt. Sie kann sich also der Mitverantwortung für die Zukunft der Gesellschaft und der Menschheit nicht entziehen.

Trotzdem scheiden sich an dieser Aufgabe gegenwärtig die Geister. Gerade an dieser Frage ist es zu scharfen Polarisierungen innerhalb der Kirche gekommen. Die Einen werfen der Kirche der Vergangenheit und der Gegenwart vor, sie sei nur an der Selbsterhaltung sowie an der Wahrung des ihr günstigen gesellschaftlichen Status quo interessiert und sie stehe im Bündnis mit den herrschenden Mächten gegen die soziale und gesellschaftliche Emanzipation und Evolution der Menschheit. Sie fordern daher, die Kirche müsse sich ganz den Problemen der Gesellschaft zuwenden, ja sich geradezu in die Gesellschaft hinein aufheben und alle ihre Kräfte einsetzen im Dienst an der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Nur auf diese Weise könne sie heute etwas beitragen zum Kommen des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit. Die Anderen sehen in einer solchen ›Umfunktionierung‹ des Glaubens in ein Engagement für eine menschlichere, freiheitlichere und gerechtere Welt einen Verrat am unterscheidend Christlichen, das darin besteht, die Botschaft vom ›übernatürlichen‹ Heil und von einem ›Frieden, wie ihn die Welt nicht

gibt, zu verkünden und zu vermitteln. Nicht selten droht ihnen dabei freilich die nicht mindere Gefahr, sich ins Getto eines »reinen« Glaubens zurückzuziehen und fast sektenhaft eine biblizistisch-liturgische Sonderwelt aufzubauen. Während die Einen also fürchten, der Glaube werde seine weltverändernde Kraft verlieren, wenn er nicht zu einer gesellschaftsverändernden Kraft wird, betonen die Anderen, dass ein Christentum, welches nur noch mit etwas anderen Worten wiederhole, was alle Anderen auch schon sagen, bald nichts mehr zu sagen hätte. Es wäre nach ihnen nur zum Schein aktuell und kritisch. Sein Salz müsste schal werden, wenn es das Urneue des Evangeliums hintanstellen und die Frage nach dem »proprium et specificum christianum« nicht mehr stellen würde.

Die folgenden Ausführungen gehen von der Überzeugung aus, dass es sich hier um eine falsche Alternative handelt, ja dass die eigentliche Gefahr der gegenwärtigen Kirche in den Simplifikationen von rechts wie von links liegt. Dieser Gefahr ist freilich nicht beizukommen mit einer kompromisslerischen Theologie des Sowohl-als-auch, durch eine mittlere Linie zwischen den heute vertretenen Positionen, womit man ja nur die summierten Schwierigkeiten beider Seiten auf sich vereinigen würde. Gemeint ist vielmehr eine Mitte, welche nicht ein schwächlicher Kompromiss und eine harmlose Verschleierung der Spannungen, sondern deren schöpferischer Ausgleich und deren fruchtbare Vermittlung darstellt. Dies ist nur möglich durch eine theologische Grundlagenbesinnung. Um eine solche theologische Grundlagenbesinnung und nicht um eine ausgeführte christliche Sozialethik geht es im Folgenden. Wir fragen also nach der Gesamtperspektive eines christlichen und kirchlichen Weltverständnisses und Weltverhältnisses unter den Bedingungen der neuzeitlichen geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Situation.

II. Aporien der bisher vorliegenden Lösungsversuche

Übereinstimmung dürfte heute darüber bestehen, dass sich die angeschnittenen Fragen nicht rein innertheologisch und schon gar nicht rein biblisch beantworten lassen. Gerade wenn man biblisch denkt, kann es eine rein biblische Theologie und Verkündigung nicht geben. Die formgeschichtliche Methode in der neueren Exegese hat ja deut-

lich gemacht, dass es für die Bibel charakteristisch ist, die jeweiligen Sprach-, Sozial- und Kulturformen aufzugreifen, um in ihnen den christlichen Glauben situationsgerecht je neu zu artikulieren und zu aktualisieren. Deshalb können wir heute die biblischen Vorstellungen vom Staat, vom Verhältnis von Mann und Frau unter anderem nicht unmittelbar übernehmen. Wir müssen vielmehr etwas Ähnliches versuchen, wie es die biblischen Schriftsteller getan haben: Wir müssen die Botschaft der Bibel in die Sprache und in die Wirklichkeit des heutigen Menschen und der heutigen Gesellschaft übersetzen.

Aber welches ist diese heutige Wirklichkeit? Um Wirklichkeit zu verstehen, gibt es, etwas schematisierend gesprochen, drei große Modelle, Denkformen, Möglichkeiten eines epochalen Seinsverständnisses: Man kann die Wirklichkeit zu verstehen suchen als Naturordnung. Man kann sie aber auch anthropologisch zentriert, auf den Menschen hin und von ihm her betrachten. Schließlich kann man die Wirklichkeit als Geschichte deuten. Diese drei Möglichkeiten des Wirklichkeitsverständnisses sind in der Theologie schon ausführlich durchgespielt worden. Je nachdem, welches Wirklichkeitsverständnis man zugrunde legt und der christlichen Botschaft für angemessen hält, kommt man zu einer anderen Sicht der Verantwortung des Christen und der Kirche für die heutige Welt. Wir müssen die Grundzüge dieser verschiedenen theologischen Ansätze kurz kennenlernen, um uns so eine Möglichkeit der Orientierung im gegenwärtigen Wirrwarr der Meinungen und Schlagworte zu verschaffen.

1. Die Idee des Naturrechts

Die traditionelle katholische Staats- und Gesellschaftslehre war in erster Linie von der Idee des Naturrechts bestimmt. Ihr entsprach auf protestantischer Seite in etwa die ›Theologie der Schöpfungsordnungen. Die katholische Naturrechtslehre versuchte ihre Aussagen über den Menschen und die Gesellschaft dadurch zu gewinnen, dass sie auf die allen Menschen gemeinsame unveränderliche Grundbestimmtheit, die menschliche Natur, zurückgriff. Man fragte also nach der Wesensnatur der menschlichen Arbeit, des Staates, der Ehe und so weiter und leitete daraus konkrete Normen ab. So kommt etwa die Enzyklika *Humanae vitae* aufgrund ihres Verständnisses der Natur

der menschlichen Geschlechtlichkeit und der Ehe zu dem Verbot einer dieser Natur nach der Lehre dieser Enzyklika nicht gemäßen ›künstlichen‹ Geburtenregelung. Diese stellt nach der Enzyklika einen Eingriff in die von Gott gegebene Schöpfungsordnung dar. Auch wenn dieses naturrechtliche Denken heute weitgehend in Misskredit geraten ist, so darf man doch die dahinterstehende großartige Grundidee nicht übersehen. Dahinter steht nämlich die Überzeugung, dass der Mensch als Mensch ihm wesensmäßig zukommende Rechte besitzt, welche ihm nicht erst von der Gesellschaft gegeben sind und welche ihm deshalb auch von niemand genommen werden können. Diese Menschenrechte sind unabhängig von seiner religiösen Überzeugung, seiner politischen Einstellung, seinem Geschlecht und seiner Nationalität. Die Kirche hat gerade heute Grund, sich zum Anwalt dieser Menschenrechte zu machen und sie auch innerhalb ihres eigenen kirchlichen Bereichs zu verwirklichen. Die Anerkennung eines solchen, von der menschlichen Natur vorgegebenen, alle verbindenden Bereichs schafft der Kirche darüber hinaus die Basis für die Verständigung und für die Kooperation mit den Nichtchristen. Auch unter diesem Gesichtspunkt wird man die Grundidee des naturrechtlichen Denkens gerade heute nicht aufgeben können. Trotzdem hat die auf die Enzyklika *Humanae vitae* folgende Diskussion auch einer breiteren Öffentlichkeit die Problematik der traditionellen Gestalt des Naturrechtsdenkens offenkundig gemacht. Es sind vor allem zwei Gesichtspunkte, welche die Theologie zu einer Neuorientierung geführt haben:

1. Theologisch kann über die Natur des Menschen nicht mehr gesagt werden, als dass der Mensch das Wesen ist, das von Gott angesprochen und in die Entscheidung gestellt ist. Dieser Anruf setzt auf Seiten des Menschen ein Subjekt voraus, welches den Anruf Gottes vernehmen und in freier Entscheidung darauf antworten kann. Das bedeutet traditionell formuliert, der Mensch ist mit Freiheit begabte Geistnatur. Dies ist zweifellos eine sehr fundamentale, aber doch auch eine reichlich abstrakte Aussage. Aus ihr, besonders aus der Freiheit des Menschen, ergeben sich zwar einige elementare Grundprinzipien der christlichen Soziallehre, aber konkretere Fragen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens lassen sich mit Hilfe dieses theologischen Naturbegriffs nicht beantworten. Wo man dies in der Vergangenheit auf dem Weg der Deduktion versucht hat, da hat man fak-

tisch weitgehend nur die bestehende geschichtliche Ordnung zur Naturordnung erklärt und damit die bestehenden Verhältnisse als gottgewollt ideologisiert. Der ursprünglich revolutionäre und kritische Sinn des Naturrechts, nämlich seine Schutzfunktion für die Unantastbarkeit der menschlichen Person, ist auf diese Weise oft in sein Gegenteil verkehrt worden.

2. Die eine Natur des Menschen begegnet uns niemals in geschichtsloser Abstraktion. Schon die Erkenntnis der Natur des Menschen ist ein geschichtlicher Vorgang und als solches ein inneres Moment an der Natur des Menschen selbst. Dazu kommt, dass die Natur des Menschen wesentlich durch seine Freiheit bestimmt ist. Das bedeutet, dass die Natur nicht nur eine dem Menschen vorgegebene, sondern auch eine ihm zu geschichtlicher Verwirklichung aufzugebene Größe darstellt. In einem bestimmten Sinne kann man sogar sagen, dass die verantwortlich vollzogene Manipulation der Natur, wie wir sie in unserer Zivilisation und Kultur faktisch dauernd vollziehen, dem Menschen »natürlich« ist. Damit erweist sich die Natur des Menschen nicht nur als äußerlich und akzidentell, sondern als innerlich und wesentlich geschichtlich. Konkrete Normen lassen sich deshalb nicht abstrakt-deduktiv, sondern nur konkret-induktiv entwickeln. Man muss von einer Analyse der konkreten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse ausgehen und der hier geltenden Normen, um dann zu fragen, welches unter diesen soziokulturellen Bedingungen der konkrete Sinn der christlichen Botschaft ist.

Faktisch ist die Kirche in ihrer Moral- und Gesellschaftslehre schon bisher weitgehend diesen Weg einer geschichtlichen Synthese gegangen. Die überlieferten ethischen und gesellschaftlichen Normen des Christentums sind faktisch unlösbar verknüpft mit spezifisch westlich geprägten Wert- und Ordnungsvorstellungen. Aus dieser Synthese von Kirche und Gesellschaft, Evangelium und Recht, Glauben und Wissen ist die abendländische Kultur entstanden, deren innere Größe niemand, der die Geschichte nicht nur im Zerrspiegel einer ideologisch voreingenommenen Hyperkritik betrachtet, wird bestreiten können. Trotzdem wird man erkennen müssen, dass sich in dem, was man gewöhnlich (etwas schlagwortartig verkürzt) als das »Ende des römischen Prinzips« (Reinhard Raffalt) beschreibt, das Ende dieser geschichtlichen Symbiose anzeigt. Viele Wert- und Ordnungsvorstellungen der Vergangenheit, die lange Zeit als spezifisch christlich oder

als Naturordnung galten, erweisen sich heute mehr und mehr als geschichtlich bedingt und nicht notwendig mit dem Evangelium verbunden, ja ihm teilweise sogar konträr. Nicht nur bei den Völkern außerhalb des abendländischen Kulturkreises, auch bei unseren Jugendlichen zeigen sich neue Weisen der Welterfahrung; ein neues ›Lebensgefühl‹, das sich in einem neuen ›Stil‹ Ausdruck verschafft. Wir stellen einen erheblichen, oft geradezu als revolutionär empfundenen Wandel der Wert- und Ordnungsvorstellungen fest, der bislang weder von der Theologie noch von der amtlichen Kirche hinreichend zur Kenntnis genommen wurde. Wir müssten fragen, welches der konkrete geschichtliche Auftrag und die konkrete geschichtliche Gestalt des Christentums in dieser neuen Situation ist. Damit haben wir jedoch die traditionelle Gestalt des naturrechtlichen Denkens verabschiedet.

2. Anthropologische, existenziale, transzendente und personal-dialogische Theologie

Die anthropologisch gewendete, existenziale, transzendente und personal-dialogische Theologie zwischen den beiden Weltkriegen und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg versuchte auf diese Fragen eine erste Antwort zu geben. Die beiden Weltkriege brachten ja nicht nur den Zusammenbruch der bisherigen Ordnungsmächte, sie machten auch die Brüchigkeit der geltenden Wert- und Ordnungsvorstellungen offenkundig. So zogen sich problembewusste Denker auf den innersten Kern der abendländischen Überlieferung zurück. Man dachte jetzt nicht mehr im Horizont einer dem Menschen vorgegebenen Ordnung der Natur, sondern machte – im Ansatz durchaus dem Grundanliegen der Neuzeit entsprechend – die personale Freiheit des Menschen zur universalen Denkform. Die Kategorien des Wagnisses, der Entscheidung, der personalen Verantwortung, der persönlichen Treue und andere traten jetzt in den Vordergrund. Damit kam auch die urchristliche Lehre, wonach das persönliche Gewissen jedes Menschen die letzte Norm des sittlichen Handelns ist, zur Geltung. Man konnte darüber hinaus – im Ansatz wiederum zu Recht – herausstellen, dass das christliche Heil keine welthafte, objektiv aufweisbare Größe darstellt, sondern allein in der personalen Betroffenheit und

im Engagement des Glaubens zu erfassen ist. Weil der Glaube aber kein »weltlich Ding« ist, muss man ihn auch grundsätzlich unterscheiden von innerweltlichen Ideologien und Utopien, von sozialen und politischen Programmen. Er liegt auf einer ganz anderen Ebene als jede Art von Weltanschauung. Deshalb kann es kein christliches Welt- und Menschenbild, keine christliche Gesellschaftsordnung und dergleichen geben.

Diese sich von jedem kategorial verstandenen Heilsobjektivismus abwendende personale Auffassung des Glaubens führte zur »Theologie der Säkularisierung«. Während der neuzeitliche Säkularisierungsprozess lange Zeit rein negativ als Abfall aus einer theonomen Ordnung der Wirklichkeit verstanden wurde, suchte man jetzt die Säkularisierung aller weltlichen Lebensbereiche als einen genuin christlichen Vorgang zu verstehen. Eben weil das christlich verstandene Heil keine welthafte Größe darstellt, kann die Welt rein weltlich behandelt und betrachtet werden. Eine sakrale Auffassung der Welt, welche Göttliches und Weltliches, statt es klar zu unterscheiden, vermischt, wäre demgegenüber nicht christlich, sondern pagan. Zugespitzt formuliert könnte man sogar sagen: Die Welt verchristlichen heißt, sie verweltlichen. Der spezifische Dienst des Christen an der Welt besteht darin, dass er sie in ihrer reinen Weltlichkeit nüchtern und sachlich sieht und behandelt und sie nicht vergötzt und damit vergewaltigt.

Der nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst der »Theologie der Säkularisierung« ist, dass sie die theologische Grundlage bot für eine positive Wertung des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses und dass sie damit beitrug zur Überwindung einer restaurativen vorneuzeitlichen Mentalität in der Kirche. Sie hat dem theologischen Integralismus, welcher aus theologischen Prinzipien unmittelbar konkrete innerweltliche Verhaltensnormen ableiten will, den Boden entzogen. Auf der anderen Seite steht sie durch die einseitige Unterscheidung eines weltlosen Glaubens und einer im Grunde glaubenslos verstandenen Welt in der Gefahr, die neuzeitliche Entfremdung zwischen christlichem Glauben und der gesellschaftlichen Wirklichkeit ideologisch mystifizierend zu zementieren. Statt die neuzeitliche Schizophrenie zu überwinden, kanonisierte man sie geradezu. Das Glaubensbekenntnis rückt damit bei aller existentiellen Ernsthaftigkeit in den Bereich subjektiver Beliebigkeit und Unverbindlichkeit. Der Glaube wird in letzter Instanz zu einer Art intellektuellem Luxus und zu

einer Gnosis, welche die konkrete Wirklichkeit nicht berührt und nicht verändert. Eine solche Sicht wird dem universalen Anspruch des Glaubens nicht gerecht. Sie übersieht, dass zum christlichen Heil die Verheißung des Kommens der Herrschaft Gottes mit ihrem universalen Frieden und endgültiger Gerechtigkeit gehört. Das christlich verstandene Heil hat also eine wesentliche gesellschaftlich-öffentliche Dimension und kann nicht auf den Bereich der subjektiven Innerlichkeit und Privatheit beschränkt werden.

3. Politische Theologie

Gegen die eben anvisierte ›Verprivatisierung‹ des Heils reagiert neuerdings die politische Theologie. Politische Theologie meint entgegen ihrem missverständlichen Namen nicht politisierende Theologie. Sie ist deshalb keine neue Variante des Integralismus und Klerikalismus. Sie will auch nicht zurück hinter die leider viel zu spät anerkannte Eigengesetzlichkeit der weltlichen Kulturbereiche und hinter die legitimen Einsichten der Theologie der Säkularisierung. Wohl aber wendet sie sich gegen die daraus oft zu Unrecht abgeleitete Trennung zwischen persönlichem Glauben und gesellschaftlicher Verantwortung. Sie will mit Emphase betonen, dass das christliche Heil kein privates Heil ist, sondern eine gesellschaftlich-öffentliche Dimension besitzt. Dieses Grundanliegen entspricht voll und ganz der bisherigen Tradition. Das entscheidend Neue an der politischen Theologie ist jedoch die These, dass die Wirklichkeit, auf die hin wir das Heil zu interpretieren haben, für uns heute kein Kosmos und keine Naturordnung mehr ist, sondern die gesellschaftlich vermittelte, kultivierte und zivilisierte Welt, in welcher an die Stelle der ursprünglichen naturhaften Ordnung eine zweite künstliche Natur getreten ist, welche der Mensch durch gesellschaftliche Institutionen und technische Leistungen geschichtlich selbst hervorgebracht hat. Welt wird hier also als Geschichtswelt, das heißt als gesellschaftliche Wirklichkeit in einem geschichtlichen Prozess, verstanden.

Den Glauben wirklichkeitsbezogen vermitteln, heißt für die politische Theologie, ihn gesellschaftlich relevant artikulieren. In diesem Sinne wird für sie die Gesellschaft zum hermeneutischen Schlüssel für alle Glaubensaussagen und zum universalen Horizont der Theo-

logie insgesamt. Eine solche gesellschaftsbezogene geschichtliche Hermeneutik ist freilich nicht mehr rein theoretisch möglich. Sie ist vielmehr von dem Theorie-Praxis-Verhältnis bestimmt. Die christliche Wahrheit muss getan werden. Die kirchliche Orthodoxie muss durch eine kirchliche Orthopraxis ergänzt werden. Die politische Theologie sieht diese hier nur anzudeutende Konzeption in der eschatologischen Botschaft des Alten und Neuen Testaments begründet. Die eschatologischen Verheißungen des endgültigen Friedens, der Gerechtigkeit, der Versöhnung und so weiter dürfen nicht nur passiv-quietistisch erwartet werden. Die Welt ist nicht nur das Wartezimmer, in dem man gelangweilt wartet, bis die Tür zum Sprechzimmer der Ewigkeit aufgeht. Die eschatologischen Verheißungen enthalten vielmehr einen kritisch-befreienden Imperativ für eine gesellschaftliche Praxis der Kirche. Das bedeutet nicht, dass wir daraus eine positive inhaltliche Bestimmung des Gesellschaftsprozesses ableiten könnten. Im Gegenteil, der eschatologische Vorbehalt verbietet jede direkte Identifikation mit bestimmten gesellschaftlichen Programmen. Er wendet sich gegen alle Verabsolutierungen und Verschließungen und ermöglicht der Kirche eine kritisch-befreiende Funktion gegenüber der Gesellschaft. Christliche Soziallehre ist nur als Sozialkritik möglich. Die Kirche kann deshalb definiert werden als Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens.

Die politische Theologie muss als ein wichtiger Schritt angesehen werden, um unter den Bedingungen der Neuzeit zu einem angemessenen christlichen Weltverständnis und Weltverhältnis zu gelangen. Viele ihrer Gesichtspunkte können im Folgenden positiv aufgegriffen werden. Dies gilt vor allem von der durch die biblische Eschatologie bestimmten geschichtlichen Sicht der Wirklichkeit. Freilich sind auch die offenen Fragen und Aporien der politischen Theologie, vor allem dort, wo es um die Beantwortung konkreter Fragen geht, unübersehbar. Die Frage, wie die Kirche sich konkret als Institution gesellschaftskritischer Freiheit bewähren kann, ohne bei konkreten Fragen am innerkirchlichen Pluralismus politischer Meinungen zu scheitern und ohne indirekt doch wieder illegitime politische Ansprüche zu stellen und sich auf die Ebene der Parteienpolitik und der Interessenvertretung zu begeben, ist bisher ungeklärt. Eine rein negativ-kritische Vermittlung in der Abwehr totalitärer Absolutheitsansprüche, also ein prophetisches *«es ist dir nicht erlaubt*, ist in Grenzsituationen, wo es

um die elementaren Freiheitsrechte des Menschen geht, durchaus möglich und geboten, in den alltäglichen politischen Detailfragen jedoch ein untaugliches Instrument. Jede negativ-kritische Vermittlung setzt als Rechtsgrund überdies eine positive Aussage voraus. Solange die politische Theologie jedoch rein formal bleibt, kann sie leicht als leeres Instrument sozial-revolutionärer und sozial-romantischer Strömungen missbraucht werden.

Die Aporie in der Beantwortung konkreter Fragen verweist auf eine Ungeklärtheit der grundsätzlichen Positionen. Die entscheidende Frage ist unter anderem, ob hier nicht das, was eine wesentliche Dimension des Menschseins und des Christseins ist, verabsolutiert wird, sodass es in der Folge, besonders bei den vulgarisierten Formen der politischen Theologie, zu einer Reduktion des Christlichen auf ein Engagement für den Fortschritt und die Humanisierung der Gesellschaft kommt. Den eigentlichen Vertretern der politischen Theologie liegt dies fern. Es finden sich innerhalb der politischen Theologie neuerdings sogar entschiedene Ansätze zu der Frage nach dem unterscheidend Christlichen.² Trotzdem bleibt die Frage, ob die gesellschaftliche Dimension wirklich den universalen Horizont darstellt, innerhalb dessen das Ganze der Theologie adäquat zur Sprache kommen kann, oder ob nicht vielmehr zwischen dem gesellschaftlich-institutionellen und dem personalen Bereich eine konstitutive und unaufhebbare Spannung besteht, ob es also nicht auch eine legitime Privatheit gibt. So sehr der personale Bereich heute des gesellschaftlichen Schutzes bedarf, ist er doch *æigenen Rechts* und keine von der Gesellschaft ableitbare Größe.

Weiter ist zu fragen, ob die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit nicht doch nur ein Segment der Wirklichkeit insgesamt darstellt, sodass die Dialektik zwischen Natur und Geschichte, Herkunft und Zukunft des Menschen nicht einseitig aufgelöst werden kann. Vielmehr besteht auch hier eine konstitutive und innergeschichtlich nicht aufhebbare Dialektik. Theologisch formuliert heißt dies: Die Perspektive für ein christliches Weltverständnis lässt sich nicht allein von der Eschatologie her gewinnen. Gerade die neuere exegetische Forschung hat aufgezeigt, dass biblisch gesehen Eschatologie und Schöpfung innerlich aufeinander bezogen sind. In der Vernachlässi-

² Vgl. die memoria-These.

gung des Schöpfungsaspekts dürfte der eigentliche theologische Mangel der politischen Theologie, aber auch der Theologie der Hoffnung und der Theologie der Revolution liegen. Dies bedeutet praktisch, dass man die modernen Naturwissenschaften und die von ihnen entscheidend mitgeprägte moderne Industriekultur nicht so einseitig und fast klischeehaft abwerten kann.

Die kultur- und gesellschaftskritischen Diagnosen der politischen Theologie bedürfen erst noch der kritischen Überprüfung. Außerdem wäre von hier aus auch das legitime Grundanliegen der Naturrechtslehre aufzugreifen.

So verweist uns die politische Theologie – und darin besteht ihr nicht geringer Verdienst – nochmals zurück zu den Grundlagenfragen eines christlichen Weltverständnisses und Weltverhältnisses. Sie stellt uns vor die Frage, welches die spezifisch christliche Perspektive ist, aus der heraus die einzelnen Christen, wie die Kirche insgesamt, ihre Verantwortung für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit wahrnehmen können.

III. Grundsätzliche Perspektiven

1. Können Christen und kann die Kirche überhaupt etwas Spezifisches beitragen zu den Zukunftsfragen der Menschheit?

Bevor wir uns der Frage nach der grundlegenden Perspektive eines aktiven und schöpferischen christlichen Weltverständnisses zuwenden, ist es unumgänglich, dass wir uns zuerst einer Vorfrage stellen, mit welcher die Legitimität aller weiteren Überlegungen steht und fällt: Können Christen und kann die Kirche überhaupt etwas Spezifisches beitragen zu den Zukunftsfragen der Menschheit? Müssen diese Fragen nicht rein rational, technologisch, mit Sachverstand, aufgrund von Einsicht in die immanenten Sachgesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit gelöst werden? Guter Wille, ein offenes Herz für den Mitmenschen, spontanes Handeln und einige allgemeine theologische Prinzipien genügen offensichtlich nicht. Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, dass zumal bei der heutigen Kompliziertheit und Interdependenz aller gesellschaftlichen Prozesse spezialisierter Sachver-

stand, Planung und Strategie unerlässlich sind. Aber genügen sie? Mit technischem Sachverstand kann man ebenso einen Atomkrieg führen und in Konzentrationslagern Gaskammern installieren, wie ein unterentwickeltes Land zu wirtschaftlicher Blüte führen und Seuchen bekämpfen. Es kommt also auf die übergreifenden Ziele und Kriterien an, nach denen technologische Vernunft eingesetzt wird. Die Methoden der Technologie reichen überall dort aus, wo es um bestimmte Zweck-Mittel-Relationen geht. Wo es dagegen um die Präferenzen hinsichtlich der Zwecke und der grundlegenden Perspektiven selbst geht, da kommen zwangsläufig transtechnologische Fragen ins Spiel, da geht es um die jeweilige Gesamtsicht des Menschen und um eine Leitvorstellung von der erstrebenswerten Zukunft der Menschheit.

Die Definition solcher transtechnologischen Zielvorstellungen, von denen das Schicksal der Menschheit abhängt, darf nun aber nicht der Irrationalität und dem Zufall überlassen bleiben. Das gilt umso mehr, als sich unsere moderne Zivilisation offenkundig in der Festlegung der Prioritäten, nach denen sie ihre immensen technischen und wirtschaftlichen Mittel einsetzt, in gefährlicher Weise verrannt und festgefahren hat. Raumfahrt und Rüstung, nationales Prestige und nationale Rivalität diktieren weitgehend die Prioritäten, nach denen diese Mittel verteilt werden. Für die Eroberung des Mondes durch den Menschen standen alle finanziellen und materiellen Mittel zur Verfügung, hunderttausende Wissenschaftler und Techniker arbeiteten in vorbildlicher Weise zusammen, um diese stolze Leistung zu erreichen. Wenn es aber darum geht, unsere Erde etwas menschlicher zu gestalten, den Hunger von zwei Dritteln der Weltbevölkerung zu stillen, Slums zu sanieren, moderne Bildungseinrichtungen zu schaffen, die Sicherung des Friedens zu planen und anderes mehr, dann fehlen die ausreichenden Mittel. Dieses Missverhältnis muss in der Zukunft fast zwangsläufig zu neuen Krisen und Konflikten führen. Andererseits herrscht in der Bestimmung solcher übergreifenden Zielvorstellungen gegenwärtig eine große ethische Ratlosigkeit. Hier könnte der spezifische Beitrag des Christen und der Kirche einsetzen. Hier könnte sie aus der Mitte ihrer Botschaft heraus neue Maßstäbe setzen und Perspektiven für eine humanere, gerechtere und freiheitlichere Ordnung der Gesellschaft eröffnen. Die Kirche als solche kann weder konkrete Einzellösungen und konkrete Rezepte anbieten noch kann sie ein geschlossenes Bild vom Menschen und von der Zukunft der Menschheit

entwickeln. Sie kann jedoch aus dem Geist des Evangeliums heraus grundlegende Perspektiven für die Zukunft der Gesellschaft beitragen. Und gerade dieser grundsätzlichen Orientierung bedürfen wir heute in besonderer Weise.

2. Das christliche Weltverständnis

Die grundlegende Perspektive eines spezifisch christlichen Weltverständnisses ergibt sich aus der Aussage des Glaubens, dass die Welt geschaffen und erlöst ist. Von dieser Einheit von Schöpfung und Erlösung haben wir theologisch auszugehen. Sie wurde von der Kirche herausgestellt, als sie im 2. Jahrhundert gegen Marcion die Einheit des Alten Testaments und des Neuen Testaments zu verteidigen hatte, was dann zur Kanonbildung führte. Es handelt sich hier also um eine im eigentlichen Sinne des Wortes kanonische Wahrheit, welche hinter dem Gesamtzeugnis des Alten Testaments und Neuen Testaments steht. Die Einheit von Schöpfung und Erlösung ernst nehmen, bedeutet, dass jeder einseitige Supernaturalismus und Dogmatismus ausgeschlossen ist, dass es keinen ›reinen‹ Glauben und keinen ›reinen‹ Heilsbereich neben und jenseits der Welt geben kann. Das christliche Heil ist vielmehr zu verstehen als das Heilsein der Welt und des Menschen, als Erlösung und Befreiung des Menschen zu sich selbst. In diesem Sinne ist die christliche Heilsbotschaft ›weltlich‹ zu interpretieren als Angebot innerer Sinnerfüllung des Menschen und seiner Welt. Bereits aus dem allerfundamentalsten Ansatz eines christlichen Weltverständnisses ergibt sich also eine Verantwortung des Christen und der Kirche für die Welt.

Diese grundlegende Perspektive ist im Lichte heutiger Welterfahrung und heutiger theologischer Erkenntnis jedoch noch zu erweitern und zu vertiefen. Die Schrift sieht Schöpfung und Erlösung gemeinsam unter dem Vorzeichen der eschatologischen Verheißung, durch welche der Welt ein universaler Friede, eine endgültige Gerechtigkeit, Freiheit von aller Entfremdung und Knechtschaft und Versöhnung aller Wirklichkeit zugesagt wird. Diese eschatologische Verheißung gilt dieser unserer Welt. Sie ist also auf die Schöpfung bezogen. Aufgrund dieser inneren Bezogenheit von Schöpfung und Eschatologie kann die Welt christlich nicht statisch betrachtet werden, sie muss