

LEO SCHEFFCZYK

## Politische Implikationen in der Christologie?

Die hier gestellte Frage nach politischen Implikationen innerhalb der dogmatischen Christologie hat ihren Ursprung im Bereich der sogenannten »neuen politischen Theologie«<sup>1</sup>. Deren Anliegen geht dahin, ihren eigenen ideellen Absichten und Forderungen tiefere dogmatische Begründungen zu bieten, als sie in den allgemeinen Hinweisen auf die Weltverantwortung der Kirche, auf die Vollführung des Schöpfungsauftrags oder auf die Verpflichtung zum sozialen Einsatz gegeben sind. Es wird hier richtig gesehen, daß die politische Ausrichtung des Christentums und der Kirche Jesu Christi überzeugend nur begründet werden kann, wenn man sich auf Jesus Christus selbst, auf sein Wort, sein Leben und zuletzt auf seine Person berufen darf; Christologie hat aber zuletzt mit der ganzen Person Jesu und ihrem Geheimnis zu tun.

### 1. DAS PROBLEM DER BERUFUNG AUF DEN »POLITISCHEN CHRISTUS«

An dieser Stelle tut sich nun aber gleich ein Problem auf, das in der Berufung auf Jesus Christus als Autorität für einen bestimmten menschlichen Wirklichkeitsbereich eingeschlossen ist. Wenn man nämlich davon ausgeht, daß das Politische, im weitesten Sinne verstanden, auch nur einen Teilbereich oder eine Schicht unserer Wirklichkeit darstellt, und mag es auch eine umfassende und tragende Schicht sein, wird man sich sofort der Frage gegenübersehen, ob bei einer solchen Berufung auf Christus für einen Teilbereich der Wirklichkeit nicht auch am Werk und an der Person Jesu Christi eine Teilung, eine Parzellierung und schließlich eine Reduktion vorgenommen werden müsse; denn Christus ist nun einmal für eine aus dem Glauben kommende Christologie ein Allumfassendes und Ganzes, weshalb Paulus von Ihm als von dem sprechen kann, in dem Gott das All zusammen-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München 1973, 207 ff.

fassen wollte (vgl. Eph 1,10), und die Apokalypse ihn als das »Alpha und Omega«, als »den Anfang und das Ende« (Apk 1,8) bezeichnen kann.

Freilich wird heute gelegentlich bestritten, daß es sich beim »Politischen« um einen Teilaspekt der Wirklichkeit handele, und behauptet, daß der Begriff seit der Aufklärung eine »ungeheure Ausdehnung«<sup>2</sup> erfahren habe und heute ganz universal den »Prozeß der Selbstkonstitution der menschlichen Gattung«<sup>3</sup> meine. Es wäre dann ein Universalbegriff wie der des »Geschichtlichen« oder des »Humanen«. Aber selbst wenn man das annähme, hätte man höchstens eine rein empirische, weltimmanente und positivistische Universalität im Blick, welche die Transzendenz ausschließt. Tatsächlich trägt ein extremer Politismus oder Soziologismus die Tendenz in sich, die »Abdankung der Transzendenz«<sup>4</sup> zu befördern. Aber indem er sich so absolut setzt, vollzieht er einen Akt des Glaubens und des Vertrauens an die Macht des Politischen, der nicht aus der Politik kommt, sondern sie in ihrem Anspruch erst begründet.

Dieser Hinweis (der hier nicht weiter entfaltet werden kann) mag genügen<sup>5</sup>, um den überhöhten Anspruch des »Politischen« auf Universalgeltung (der auch wissenschaftstheoretisch für die »Politologie« wie für die »Soziologie« verhängnisvoll werden muß) zurückzuweisen und dabei zu bleiben, daß das »Politische« ein Teilbereich der Wirklichkeit ist und daß seine Berufung auf Jesus Christus die Ganzheit und Fülle des Christuserignisses zweckhaft auf etwas Partielles ausrichten und es so selbst parzellieren könnte.

Nun ist es für die gegenwärtige Christologie kein Problem, an die Person Christi und an das universale Christuserignis solche Teilaspekte anzulegen. Es ist so z. B. nichts Unangemessenes, von dem »humanen« Christus genauso zu sprechen wie vom »sozialen« Christus, vom »ethischen« wie eben neuerdings auch vom »politischen« Christus<sup>6</sup>. Nur muß man bei der Aufzählung solcher Aspekte ihren

---

<sup>2</sup> So *H. Peukert*, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie – fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 51.

<sup>3</sup> Ebda., 52.

<sup>4</sup> So *P. L. Berger*, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970, 67.

<sup>5</sup> Ausführlicheres ebda., 49 ff.

<sup>6</sup> Zu diesen »perspektivischen« Jesus-Aussagen in der modernen Literatur vgl. *H. G. Pöhlmann*, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1973, 183 f.

fragmentarischen Charakter im Auge behalten und um annähernde Vollständigkeit bemüht sein. Dann aber darf man auch solche Aspekte nicht ungenannt lassen wie etwa den des »praeexistenten Christus«, den des »kosmischen«<sup>7</sup>, des »sakramentalen« oder des in der Kirche »mystisch fortlebenden« Christus.

Bei einem solchen Verfahren wird man die Problematik der Parzellierungen und Segmentierungen der ganzen Wirklichkeit Jesu Christi schärfer hervortreten sehen. Man wird dann die Gefahr erkennen, daß hier einmal der ganze Christus zugunsten eines Teilaspektes zurückgedrängt werden kann. Eine solche unbedachte Separierung müßte den Vorwurf Pauli auf sich ziehen, den er in anderem Zusammenhang den Korinthern entgegenhält, wenn er sie fragt: »Ist denn Christus geteilt?« (1 Kor 1,13). Aber auch die andere Gefahr ist in diesem Zusammenhang nicht gering zu achten, die darin besteht, daß selbst der legitime Teilaspekt in seiner Bedeutung übertrieben werden kann und eine Überbetonung auf Kosten anderer Aspekte oder des Ganzen mit sich bringen kann. Schließlich muß aber auch noch eine letzte gefährdende Möglichkeit einer solchen perspektivischen Einstellung auf die Christusgestalt gesehen werden, nämlich die, daß es überhaupt illegitime und unzutreffende Aspekte auf die Wirklichkeit Jesu Christi gibt, die in dieser Wirklichkeit gar keinen Anhaltspunkt haben. So gab es in der Patristik gelegentlich Tendenzen, die Christusgestalt ästhetisch zu betrachten und Jesus v. Nazareth als Vorbild menschlicher Schönheit zu sehen<sup>8</sup>, auch wenn man daraus gottlob keine dogmatische Theorie machte. Aber prinzipiell wird hier die Möglichkeit sichtbar, daß es auch falsche Perspektiven und Aspekte auf Christus geben kann, die an seiner Wirklichkeit überhaupt keinen Anhaltspunkt haben. So wäre im Sinne dieses Themas rein theoretisch auch die Frage möglich: Ist der »politische« Aspekt auf Christus überhaupt angemessen oder ist der »politische Christus« vielleicht doch ein illegitimer, weil in der Wirklichkeit ohne Grundlage bleibender Aspekt?

Diese Frage kann hier noch nicht entschieden werden, und sie soll auch – das sei im Vorausblick auf das Endergebnis der Untersuchung

---

<sup>7</sup> Auf diesen konzentriert seinen Blick *Teilhard de Chardin*, *Der göttliche Reich*, Olten 1963, 37 ff.

<sup>8</sup> So etwas bei *Hippolyt* v. Rom; vgl. *A. Grillmeier*, *Der Logos am Kreuz*, München 1956, 48; *ders.*, *Mit Ihm und in Ihm*, Freiburg 1975, 19–75.

angedeutet – nicht negativ beantwortet werden, wohl aber soll auf die Notwendigkeit wesentlicher Differenzierungen hingewiesen werden.

Zunächst soll allerdings in einem zweiten Zugriff auf die aus der neueren Geschichte kommenden Mißerfolge eingegangen werden, die sich fast regelmäßig bei solchen Versuchen, einen Teilaspekt der Wirklichkeit Jesu Christi herauszustellen und seine Bedeutung für das christliche Glaubensleben zu erweisen, eingestellt haben.

## 2. DAS SCHEITERN DER PERSPEKTIVISCHEN JESUSDEUTUNGEN

Man kann hier von einem ähnlichen Scheitern sprechen, wie es auf einer anderen Ebene mit dem bekannten Wort vom »Scheitern der Leben-Jesu-Forschung« für diese behauptet wurde<sup>9</sup>. Die Verwendung dieses Etiketts ist auch deshalb berechtigt, weil die beiden Vorgänge, »historische Leben-Jesu-Forschung« und »partielle Jesusdeutung« miteinander auftreten und ineinander übergreifen.

Nachdem nämlich das Bewußtsein für die Einheit Jesu Christi (im Sinne der christologischen Konzilien: für die Wirklichkeit des Gott-Menschlichen) geschwunden war<sup>10</sup>, mußten naturgemäß die Einzelaspekte ihre Eigenbedeutung entfalten. Die Christologie spaltete sich so in ihre beiden »Teile« auf, in den menschlichen und göttlichen Bereich, wobei es im säkularisierten Lebenszusammenhang nicht fraglich bleiben konnte, daß der menschlich-historische Bereich das Übergewicht gewinnen mußte. Daraus erklärt sich das Entstehen der historisch-empirischen Jesusdeutungen im 19. Jh., die bereits auch einen politischen Einschlag zeigen, wenn er auch noch nicht das heute darunter verstandene Anliegen der Änderung der gesellschaftlichen Strukturen trifft. Man braucht zum Erweis dieser Tatsache nicht auf die außerkirchlichen oder außerchristlichen Jesusdeutungen einzugehen, die sich selbst im Sozialismus etwa bei *K. Kautsky* († 1938) fanden<sup>11</sup>, der Jesus als Sozialreformer zeichnete. Man kann sich auf Jesusdeutungen im rein theologischen Bereich beschränken, die im vergangenen Jahrhundert *Ferd. Chr. Baur* († 1860) initiierte und

<sup>9</sup> Vgl. *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen <sup>2</sup>1913, 631 ff.

<sup>10</sup> Vgl. dazu *A. Grillmeier*, Mit Ihm und in Ihm, 683 ff.

<sup>11</sup> *K. Kautsky*, Der Ursprung des Christentums, Stuttgart <sup>11</sup>1921, 384 ff.

maßgeblich beeinflusste. Schon er verstand Christus in seiner Reich-Gottes-Predigt als Bringer einer neuen, vollkommenen Gerechtigkeit, die in der geschichtlichen Menschheit als sittlich-religiöser Gemeinschaft begründet werden soll, auch wenn sie weiter in die übersinnliche Welt hineinreicht<sup>12</sup>. Auch wenn hier noch nicht an Strukturänderungen gedacht ist, so sind sie doch aus dem Grundgedanken abzuleiten, nach welchem das von Jesus kommende christliche Prinzip eine gemeinschaftsbildende Macht ist, die zwar von innen heraus entspringt, die aber auch nach außen dringen und das Ganze gestalten muß. Wie sehr *Baur* dabei »politisch« im weiteren Sinne dachte, zeigt sich an einem Einzelmoment, das er mit der heutigen »neuen politischen Theologie« gemein hat. Es ist die Leugnung der Naherwartung und eines eschatologischen Irrtums bei Jesus selbst, der offenbar in ein politisches Konzept von Jesus nicht hineinpaßt<sup>13</sup>; denn man kann nicht die Schaffung eines Reiches Gottes auf Erden beabsichtigen und dem Initiator dieses Planes die Erwartung eines baldigen Endes unterschieben.

In anderer Gestalt prägte sich das allgemein-menschliche und in etwa »politische« Jesusbild bei dem im 19. Jh. wohl einflußreichsten evangelischen Theologen aus, bei *A. Ritschl* († 1899)<sup>14</sup>. Auch er ging streng vom historischen Jesus aus und von seiner Reich-Gottes-Predigt, die er bezeichnenderweise aber inhaltlich auch in der vor- und außerchristlichen Menschheitsgeschichte vorgebildet fand, etwa in den dem Christusereignis weit vorausliegenden Institutionen wie Volk und Familie. Das von Jesus verkündete Reich Gottes galt ihm nämlich als der Inbegriff von Freiheit und brüderlicher Liebe unter den Menschen. Man wird hier unwillkürlich an die modernere Formulierung der politischen Theologie erinnert, die besagt, daß die Kirche sich als kritische Institution vor allem dem »Dienst an der Freiheitsgeschichte« widmen und »die Befreiung der Menschen«<sup>15</sup> befördern solle. Wie ähnlich das bei *A. Ritschl* gedacht ist, zeigt sich auch an der Behauptung, daß die Kirche bei der Bewältigung dieser ihrer Aufgabe nicht allein dastehe, sondern sich hier mit dem Anliegen des Staates treffe,

---

<sup>12</sup> *F. Chr. Baur*, Die christliche Lehre von der Versöhnung, Tübingen 1838. Die Darstellung seiner Christusauffassung u. a. bei *E. Hirsch*, Geschichte der neueren evangelischen Theologie V, Gütersloh 1960, 544 ff.

<sup>13</sup> Vgl. *E. Hirsch*, 552.

<sup>14</sup> *A. Ritschl*, Rechtfertigung und Versöhnung III, Bonn 31888.

<sup>15</sup> Vgl. *J. B. Metz*, Theologie der Welt, Mainz 1968, 106 f.

der ebenfalls keinen Selbstzweck darstelle, sondern zur Beförderung des Fortschritts der allgemeinen sittlichen Gemeinschaft geschaffen sei. Während die sittlich-politische Interpretation der Reich-Gottes-Predigt Jesu noch verhältnismäßig allgemein gehalten ist, wird die in ähnlicher Richtung liegende Deutung der Jesus-Gestalt konkreter und praktischer. Jesus erscheint nämlich in diesem human-ethischen Konzept als das Vorbild der Berufstreue, auf die zuletzt die sittliche Gemeinschaft der Menschheit begründet werden muß. Die Bewährung solcher Berufstreue in den verschiedenen »weltlichen Berufsarten« und die Pflichterfüllung bilden die wesentlichen Mittel zur Verwirklichung der menschlichen Gemeinschaft. Bei Jesus von Nazareth hat sich diese für die Verwirklichung des Reiches Gottes fundamentale gesellschaftliche Tugend vor allem in seinem Leiden und Sterben bewährt.

Wie als ob *Ritschl* der Gefahr der Einseitigkeit einer solchen Perspektive instinktiv ansichtig würde, führt er nun eine dogmatische Ergänzung ein, die zwar sachlich dem ganzen Ansatz widerspricht, die aber der Intention nach beachtlich ist. Er dekretiert mehr oder weniger positivistisch, daß diesem humanistisch-sozialen Jesus der Titel des »Gottessohnes« und die Beanspruchung des »Gottseins« nicht aberkannt werden dürfe. Dieses »Gottsein« ist für *Ritschl* zwar nur der Ausdruck für die höchste menschliche Werthhaftigkeit Jesu und insofern dogmatisch völlig irrelevant. Aber das hier zutage tretende Bemühen ist insofern für die Sachfrage von einem gewissen Ertrag, als sich an ihm wenigstens indirekt bestätigt, daß eine solche an den historischen Jesus herangetragene Perspektive offenbar dogmatisch nicht abgesichert ist und weder historisch noch theologisch legitimiert werden kann.

Der Nachweis des Scheiterns dieser politisch-perspektivischen Jesusdeutungen erfolgte in dem gleichen Zusammenhang, in dem das Scheitern der historischen Leben-Jesu-Forschung festgestellt wurde. Dies tat paradigmatisch *A. Schweitzer*, der Historiograph dieser an sich respektablen Forschungsrichtung, wenn er erklärte, daß dieser historische Jesus in Wirklichkeit nur das getreue Spiegelbild der persönlichen oder epochalen Sehnsüchte der betreffenden Historiker war. »So fand jede der folgenden Epochen der Theologie ihre Gedanken in Jesus wieder. . . . Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder, jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit.«<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *A. Schweitzer*, a. a. O., 4.

Noch deutlicher sagte es in unserer Gegenwart der evangelische Exeget *J. Jeremias*, wenn er als Endergebnis der Leben-Jesu-Forschung feststellte, und zwar auch schon mit einem Bezug zur neuen sozialpolitischen Jesusdeutung: »Die Rationalisten schildern Jesus als Moralprediger, die Idealisten als Inbegriff der Humanität, die Aestheten preisen ihn als den genialen Künstler der Rede, die Sozialisten als den Armenfreund und sozialen Reformers und die ungezählten Pseudowissenschaftler machen aus ihm eine Romanfigur.«<sup>17</sup>

Aber für die Problematik bedeutsamer ist die Angabe des letzten Grundes dieses Scheiterns, das nämlich nicht nur aus den nicht gesehenen und nicht beachteten Grenzen der historisch-kritischen Methode resultierte, sondern aus einem fundamentalen theologischen Mangel kam. Es wurde hier nämlich nicht beachtet, daß eine einzelne historische Perspektive auf Christus hin niemals den ganzen Christus zu fassen bekommt. Der ganze Christus stellt aber gerade die Einheit von Geschichte und Glaube, von historischer Erkenntnis und dogmatischer Wahrheit, von geschichtlichem Jesus und von dem in der Kirche verkündeten Christus dar, was erstmals *M. Kähler* in dem berühmten Aufsatz über den sogenannten historischen Jesus und den biblischen Christus vom Jahre 1892 aussprach<sup>18</sup>.

Das Tragische in der Problemgeschichte liegt nun darin, daß man trotz des allseitigen Eingeständnisses dieses Scheiterns von der Faszination des historischen Jesus und der subjektiven Option für einen Aspekt seiner Gestalt nicht loskommt, obgleich man verbal immer wieder erklärt, daß man nicht wieder in die alten Fehler verfallen wolle. Daß man diese Fehler faktisch doch wieder begeht, zeigt sich nicht nur an den modernen Jesusdeutungen im außerchristlichen Bereich, etwa bei *E. Bloch*<sup>19</sup>, *M. Machovec*<sup>20</sup> oder *L. Kolakowski*, der Jesus als »Beispiel für jene radikale Authentizität« nimmt, »in der jedes menschliche Individuum die eigenen Werte des Lebens allererst

---

<sup>17</sup> *J. Jeremias*, Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus, in: *H. Ristow – K. Matthiae* (Hrsg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 14.

<sup>18</sup> *M. Kähler*, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (neu hersg. von *E. Wolf*), München <sup>3</sup>1961.

<sup>19</sup> *E. Bloch*, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1482.

<sup>20</sup> *M. Machovec*, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart <sup>3</sup>1973.

wahrhaftig verwirklichen kann«<sup>21</sup>, und zwar in einem solidarischen Zusammenleben der Menschen, das sogar als »Liebesbund« bezeichnet wird.

Bedeutsamer, freilich im negativen Sinne, ist die Wiederholung dieses Fehlers im Bereich christlicher Theologie, wofür neuerdings *E. Schillebeeckx* ein aufschlußreiches Beispiel bietet. Die Gestalt des Jesus von Nazareth, die er im Anschluß an die ursprüngliche und dogmatisch noch nicht verfremdete Erfahrung der Jünger zu gewinnen sucht, nimmt am Ende des Buches auch sozial-politische Züge an. Es heißt einmal: »Jesus bringt von Gott her die Botschaft vom radikalen Nein gegen die menschliche Leidensgeschichte.« Zwar wird im folgenden einschränkend gesagt: »Jesus hat in der Tat keine soziale Revolution gepredigt, obwohl seine eschatologische Botschaft die ganze Leidensgeschichte der Menschheit radikal unter Gottes Kritik stellt und daher zur Kehrtwende aufruft.«<sup>22</sup> Und abschließend: »Ich befürchte manchmal, daß wir mit der scharfen Kante unserer bekennenden Glaubensaussagen die kritische Seite seiner Prophetie, die durchaus sozial-politische Konsequenzen hat, zerstören.«<sup>23</sup> Also bringt Jesus doch eine sozial-politische Prophetie. Das Bemerkenswerte an dieser Deutung, die als solche ja nicht neu und überraschend kommt, liegt aber in ihrer Gegenrichtung zur dogmatischen Christologie und in der Behauptung, daß die historisch-politische Prophetie Jesu nur erkannt und gehalten werden kann unter Verbannung der vom dogmatischen Glauben bestimmten, an der Gottheit Jesu Anhalt suchenden Christologie. Wörtlich heißt es: »Es besteht die Gefahr, daß wir neben den vielen Ideologien, an denen die Menschheit schon reich ist, nur eine neue hinzugewinnen: die Christologie.«<sup>24</sup> Und weiter: »Einseitige Vergöttlichung Jesu, d. h. ihn ausschließlich auf Gottes Seite verweisen, heißt in der Tat einen historischen lästigen Menschen und Spielverderber und eine gefährliche Erinnerung an eine provozierende lebendige Prophetie aus unserer Geschichte beseitigen.«<sup>25</sup> Hier wird die Ausschließlichkeit der einen Perspektive so entschieden zur Geltung gebracht, daß der dogmatische Bezug auf den Christus des

---

<sup>21</sup> *L. Kolakowski*, *Jesus Christus – Prophet und Reformator*, Stuttgart 1971. Vgl. dazu *W. Post*, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969, 88.

<sup>22</sup> *E. Schillebeeckx*, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 157.

<sup>23</sup> *Ebd.*, 596.

<sup>24</sup> *Ebd.*, 596.

<sup>25</sup> *Ebd.*, 596.



Glaubens, der seinen Skopus nun einmal im Geheimnis des Gott-Menschen hat, sogar bewußt abgetrennt wird. Wo man im 19. Jh. noch guten Glaubens eine historisierende Jesuologie als kirchliche Christologie ausgeben konnte und sich wenigstens äußerlich des Besitzes der »Gottheit« Christi versicherte, ist hier der Bezug zum dogmatischen Christus gewollt aufgegeben, um den Aspekt des politischen Christus in ganzer Schärfe zur Geltung zu bringen.

Das heißt dann aber in Konsequenz: die hier bewußt vorgenommene Abkehr vom Christus des Glaubens muß die Gefahren dieser Vereinseitigung noch viel entschiedener auf sich ziehen als die Jesuentwürfe des 19. Jhs. Es trifft diesen neuesten Versuch nicht nur der Einwand, daß in ihm Jesus wie ein völlig analoges Faktum zur allgemeinen Geschichte behandelt wird, d. h. als bloß menschliche Erscheinung, der gegenüber es immer eine ganze Fülle von Auffassungen geben kann. Es kommt hier noch verdeutlichend hinzu, daß der Christ an einen solchen Jesus, bei dem zur Hervorhebung seiner sozial-politischen Relevanz das Gottheitliche bewußt abgetrennt wird, gar nicht glauben kann, ja gar nicht glauben darf; denn tatsächlich ist es so, daß ein politischer Messias kein »Glaubensgegenstand« sein kann, und mag er noch so bedeutungsvoll und einzigartig in der Geschichte dastehen. Hier zeigen sich die Aporien einer rein perspektivischen Deutung des historischen Jesus auf das sozial-politische Anliegen hin so scharf, daß sie geradezu in das Gegenteil des ursprünglich Intendierten umschlagen: Der politische Jesus, der den Christus des Glaubens und des Dogmas völlig abstößt, wird für den Christen völlig unverbindlich, man darf auch sagen, daß er für ihn völlig uninteressant wird; denn wenn die moderne Menschheit schon Vorbilder für ihre politischen Aufgaben braucht, wird sie nach solchen doch nicht in der Ferne einer zweitausendjährigen Vergangenheit suchen und in einem Volk, das im Grunde damals den Typ eines unpolitischen Volkes darstellte, es sei denn, man stellt an diesem Menschen Jesus noch etwas fest, was mehr ist als das Human-Politische, was in die Richtung über alles Menschliche hinausweist. Aber eine solche Beziehung soll ja nach diesem Autor gerade untersagt sein.

Nun ist allerdings zuzugeben, daß *Schillebeeckx* kein Vertreter einer »politischen Theologie« ist und daß man an ihm die Problematik, ähnlich wie an den Theologen des 19. Jhs., nur generell und im all-

wahrhaftig verwirklichen kann«<sup>21</sup>, und zwar in einem solidarischen Zusammenleben der Menschen, das sogar als »Liebesbund« bezeichnet wird.

Bedeutsamer, freilich im negativen Sinne, ist die Wiederholung dieses Fehlers im Bereich christlicher Theologie, wofür neuerdings *E. Schillebeeckx* ein aufschlußreiches Beispiel bietet. Die Gestalt des Jesus von Nazareth, die er im Anschluß an die ursprüngliche und dogmatisch noch nicht verfremdete Erfahrung der Jünger zu gewinnen sucht, nimmt am Ende des Buches auch sozial-politische Züge an. Es heißt einmal: »Jesus bringt von Gott her die Botschaft vom radikalen Nein gegen die menschliche Leidensgeschichte.« Zwar wird im folgenden einschränkend gesagt: »Jesus hat in der Tat keine soziale Revolution gepredigt, obwohl seine eschatologische Botschaft die ganze Leidensgeschichte der Menschheit radikal unter Gottes Kritik stellt und daher zur Kehrtwende aufruft.«<sup>22</sup> Und abschließend: »Ich befürchte manchmal, daß wir mit der scharfen Kante unserer bekennenden Glaubensaussagen die kritische Seite seiner Prophetie, die durchaus sozial-politische Konsequenzen hat, zerstören.«<sup>23</sup> Also bringt Jesus doch eine sozial-politische Prophetie. Das Bemerkenswerte an dieser Deutung, die als solche ja nicht neu und überraschend kommt, liegt aber in ihrer Gegenrichtung zur dogmatischen Christologie und in der Behauptung, daß die historisch-politische Prophetie Jesu nur erkannt und gehalten werden kann unter Verbannung der vom dogmatischen Glauben bestimmten, an der Gottheit Jesu Anhalt suchenden Christologie. Wörtlich heißt es: »Es besteht die Gefahr, daß wir neben den vielen Ideologien, an denen die Menschheit schon reich ist, nur eine neue hinzugewinnen: die Christologie.«<sup>24</sup> Und weiter: »Einseitige Vergöttlichung Jesu, d. h. ihn ausschließlich auf Gottes Seite verweisen, heißt in der Tat einen historischen lästigen Menschen und Spielverderber und eine gefährliche Erinnerung an eine provozierende lebendige Prophetie aus unserer Geschichte beseitigen.«<sup>25</sup> Hier wird die Ausschließlichkeit der einen Perspektive so entschieden zur Geltung gebracht, daß der dogmatische Bezug auf den Christus des

---

<sup>21</sup> *L. Kolakowski*, *Jesus Christus – Prophet und Reformator*, Stuttgart 1971. Vgl. dazu *W. Post*, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969, 88.

<sup>22</sup> *E. Schillebeeckx*, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, 157.

<sup>23</sup> *Ebd.*, 596.

<sup>24</sup> *Ebd.*, 596.

<sup>25</sup> *Ebd.*, 596.

Glaubens, der seinen Skopus nun einmal im Geheimnis des Gott-Menschen hat, sogar bewußt abgetrennt wird. Wo man im 19. Jh. noch guten Glaubens eine historisierende Jesuologie als kirchliche Christologie ausgeben konnte und sich wenigstens äußerlich des Besitzes der »Gottheit« Christi versicherte, ist hier der Bezug zum dogmatischen Christus gewollt aufgegeben, um den Aspekt des politischen Christus in ganzer Schärfe zur Geltung zu bringen.

Das heißt dann aber in Konsequenz: die hier bewußt vorgenommene Abkehr vom Christus des Glaubens muß die Gefahren dieser Vereinseitigung noch viel entschiedener auf sich ziehen als die Jesusentwürfe des 19. Jhs. Es trifft diesen neuesten Versuch nicht nur der Einwand, daß in ihm Jesus wie ein völlig analoges Faktum zur allgemeinen Geschichte behandelt wird, d. h. als bloß menschliche Erscheinung, der gegenüber es immer eine ganze Fülle von Auffassungen geben kann. Es kommt hier noch verdeutlichend hinzu, daß der Christ an einen solchen Jesus, bei dem zur Hervorhebung seiner sozial-politischen Relevanz das Gottheitliche bewußt abgetrennt wird, gar nicht glauben kann, ja gar nicht glauben darf; denn tatsächlich ist es so, daß ein politischer Messias kein »Glaubensgegenstand« sein kann, und mag er noch so bedeutungsvoll und einzigartig in der Geschichte dastehen. Hier zeigen sich die Aporien einer rein perspektivischen Deutung des historischen Jesus auf das sozial-politische Anliegen hin so scharf, daß sie geradezu in das Gegenteil des ursprünglich Intendierten umschlagen: Der politische Jesus, der den Christus des Glaubens und des Dogmas völlig abstößt, wird für den Christen völlig unverbindlich, man darf auch sagen, daß er für ihn völlig uninteressant wird; denn wenn die moderne Menschheit schon Vorbilder für ihre politischen Aufgaben braucht, wird sie nach solchen doch nicht in der Ferne einer zweitausendjährigen Vergangenheit suchen und in einem Volk, das im Grunde damals den Typ eines unpolitischen Volkes darstellte, es sei denn, man stellt an diesem Menschen Jesus noch etwas fest, was mehr ist als das Human-Politische, was in die Richtung über alles Menschliche hinausweist. Aber eine solche Beziehung soll ja nach diesem Autor gerade untersagt sein.

Nun ist allerdings zuzugeben, daß *Schillebeeckx* kein Vertreter einer »politischen Theologie« ist und daß man an ihm die Problematik, ähnlich wie an den Theologen des 19. Jhs., nur generell und im all-

gemeinen studieren kann. Will man diese Problematik aber punktueller und gezielter treffen, so muß man sich auf das Feld der heute betriebenen politischen Theologie begeben.

### 3. DIE FRAGE NACH DER POLITISCHEN RELEVANZ

#### DES HISTORISCHEN JESUS IN DER »NEUEN POLITISCHEN THEOLOGIE«

Innerhalb des Bereiches dieser Theologie wird der bislang geübten Christologie der Vorwurf gemacht, daß sie das Menschliche am Leben Jesu zu gering geachtet und Jesus zu einer »Ikone einer transzendenten und unsichtbaren Welt«<sup>26</sup> gemacht habe. Diese Vereinseitigung habe naturgemäß auch ein Übersehen und Übergehen der politischen Haltung Jesu zur Folge gehabt. Die Argumentation macht deutlich, daß der angenommene politische Aspekt allein mit dem Menschen Jesus in Verbindung gebracht und als Ableitung aus seinem menschlichen Denken, Tun und Sein verstanden wird. Schon dieser Ansatz läßt die Frage aufkommen, ob hier nicht von vornherein eine christologische Reduktion vorgenommen und das sogenannte theandrische Prinzip verkannt ist, nach welchem auch Jesu menschliche Handlungen als Aktionen des Gottmenschen ernst zu nehmen sind. Solche Aktionen müssen dann auch nach ihrem Motiv wie nach ihrem Sinn und Ziel eigens bedacht werden. Unter dieser restriktiven Sicht kann dagegen sich das Interesse wieder nur auf den historischen Jesus und seine künstliche Erhebung aus den Evangelien richten, ohne daß dabei die Warnungen der Leben-Jesu-Forschung beachtet würden.

So kommt es in einem ersten Schritt zu einer Annäherung Jesu an die Bewegung der Zeloten, die freilich keine einfache Gleichsetzung mit dieser politischen Richtung erbringen soll; denn »Jesus ist mit seiner Lehre von der geistigen Freiheit vor dem Gesetz im Grunde revolutionärer als die Zeloten.« Für ihn ist »das Reich vor allem ein Geschenk. Nur von dorthier wird der Sinn der aktiven Teilhabe des Menschen an ihm verständlich«<sup>27</sup>. Als besonders einprägsame Argumente für Jesu politische Haltung, die universaler und religiös-tiefer begründet ist als die der Zeloten, werden seine Gegnerschaft zu Herodes genannt (Lk 13,22), seine Kritik an den Zöllnern, die er unter die Sünder einreihet (Mt 9,10; Lk 5,30), seine Hingabe an die Armen (Mt 5,23 f.; 31–46) und seine Opposition gegen die Reichen, vor allem aber auch sein politisch interpretierter Tod.

<sup>26</sup> So G. Gutiérrez, a. a. O., 215.

<sup>27</sup> Ebda., 217.

Gerade an der letztgenannten Stelle zeigt sich etwas von der vor-schnellen und unkritischen Beweisführung für das einmal angestrebte Beweisziel; denn die politische Interpretation des Todes Jesu durch seine Gegner ist noch kein Beweis für eine gleichartige Auffassung der Evangelisten und Jesu selbst bezüglich dieses Ereignisses. Die Evangelisten lassen jedenfalls als die entscheidende Motivation des Todes Jesu das »salvum (facere) populum suum a peccatis« (Mt 1,21) erkennen. Daß z. B. den Pharisäern eine politische Deutung des Todes Jesu nahelag und sich ihnen sogar empfahl, ist zwar unbestreitbar, aber es ist kein Argument für die objektive Bedeutung des Todes Jesu und für sein eigenes politisches Verständnis dieses Todes. Daran zeigt sich, daß die historisch-kritische Methode hier einseitig zur Erreichung des von vornherein feststehenden Beweiszieles verwendet wird. Es besteht in der am angeblichen Verhalten Jesu erwiesenen »Verpflichtung des Menschen zur Veränderung der Gesellschaft, die das Evangelium in sich birgt«<sup>28</sup>. Daraufhin ist die weitere Folgerung bezüglich des politischen Verständnisses des Evangeliums Jesu begreiflich, die besagt: »Die politische Dimension kommt dem Evangelium nicht aus dieser oder jener Option zu, sondern aus seinem eigenen Zentrum.«<sup>29</sup> Die politische Ausrichtung des Evangeliums Jesu wäre diesem demnach zentral und wesentlich. Sie gehörte konstitutiv zu ihm.

Es ist für die Entscheidung der Frage nicht bedeutungslos, daß ein Exeget, gegen den sich der Vertreter der politischen Theologie wendet, die Akzente doch anders und viel weniger kräftig setzt. O. Cullmann läßt in seiner Behandlung des Problems des politischen Jesus<sup>30</sup> erkennen, daß in der Frage nach dem Verhältnis Jesu zum Zelotentum die Exegese viel zurückhaltender und vorsichtiger zu Werke gehen müsse als der »politische Theologe«. Er erkennt zwar an, daß zu Lebzeiten Jesu viele seiner Verhaltensweisen und Akte im Sinne einer Nähe zum Zelotismus ausgelegt werden konnten, wie es paradigmatisch und abschließend auch die Kreuzesinschrift tat, aber er fügt hinzu, daß eine solche Interpretation doch »zu Unrecht« erfolgte. Daraufhin wird nun bezeichnenderweise auch die Unterscheidung zum Zelotismus ganz anders und im Sinne eines Gegensatzes vorgenommen, während sie von dem genannten Vertreter der politischen Theologie im Sinne einer Universalisierung und religiösen Vertiefung dieses

---

<sup>28</sup> Ebda., 223.

<sup>29</sup> Ebda., 223.

<sup>30</sup> O. Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, Tübingen 1970.

Anspruchs ausfällt. *Cullmann* kommt als Exeget zu der Überzeugung, daß »Jesu energische Verwerfung jeden politischen Elementes in der von ihm zu erfüllenden göttlichen Mission . . . den Zelotismus gerade als die große diabolische Versuchung«<sup>31</sup> gekennzeichnet hat. Die Folgerung, die der Exeget daraus für die Gesamteinstellung des historischen Jesus zum Politischen zieht, ist dann die folgende: »Für Jesus waren alle Gegebenheiten dieser Welt notgedrungen relativiert und jenseits der Alternative bestehende Ordnung oder Revolution«<sup>32</sup> gelegen. Die exegetische Selbstdisziplin versagt es dem Interpreten, den historischen Jesus selbst auf eine formelle politische Intention zur Änderung der gesellschaftlichen Strukturen festzulegen und die Priorität innerhalb seiner Predigt tatsächlich auf die individuelle Herzensänderung zu legen, so unmodern dieses Anliegen heute auch erscheinen mag. Trotzdem verneint damit der Exeget nicht jede Bedeutung der Worte und Taten Jesu für die Reform von sozialen und politischen Strukturen. Nur sind sie von ihm nicht direkt und unmittelbar intendiert. Sie ergeben sich als Konsequenzen aus der Bekehrung der Herzen, die freilich für ihn gerade auch den ziemlich unpolitisch gehaltenen Gewaltverzicht einschloß. Dabei wird weiterhin nicht ausgeschlossen, daß eine neue geschichtliche Epoche die Forderung nach gerechteren Sozialstrukturen entschiedener vortragen soll, auch wenn sie in der Botschaft Jesu nicht formell enthalten sind, sondern aus ihr entwickelt werden müßten. Aber solche Weiterungen dürften jedenfalls das für die Botschaft Jesu wie für das Christentum zentrale Anliegen nicht hintanstellen, das in der Bekehrung der Herzen besteht<sup>33</sup>.

Diese m. E. überzeugende Argumentation ist freilich, von einem Exegeten kommend, streng biblisch gehalten und noch nicht dogmatisch-christologisch ausgerichtet. Da in diesen Erwägungen die Frage christologisch gestellt wird, muß sie auch zuletzt unter diesem Gesamtaspekt beantwortet werden. Er muß zunächst der Tatsache Rechnung tragen, daß der »Jesus der Historie« zugleich der »Christus des Glaubens« war und ist und daß alle seine politisch relevanten Handlungen aus dem Gesamtmysterium seines gottmenschlichen Seins und Wirkens verstanden werden müssen.

---

<sup>31</sup> Ebda., 24.

<sup>32</sup> Ebda., 28.

<sup>33</sup> Ebda., 75.

#### 4. DIE POLITISCHEN ZÜGE IM GESAMT DES CHRISTUSMYSTERIUMS

Unter diesem gesamthaft-christologischen Aspekt muß nichts von den sicheren Daten der Exegese über die »politischen« Elemente im Wirken des historischen Jesus zurückgenommen werden. Aber es kann ihnen auf dem Hintergrund des ganzen Christusmysteriums zunächst eine tiefere Begründung gegeben werden. So ist z. B. die Aussage des Exegeten, daß Jesus direkt die Bekehrung der Herzen und die individuelle Umkehr anstrebte, an sich noch mit keiner gültigen und überzeugenden Begründung ausgestattet. Andererseits müßte die Beurteilung dieser politischen Züge am Maßstab des Gesamtmysteriums Christi auch ihren Rang, ihre Einordnung und ihre Bedeutung noch genauer bestimmen können. Daraus könnte sich möglicherweise sogar eine größere Gewichtung dieser Elemente ergeben, als sie der Exeget allein im Blick auf den historischen Jesus zu geben vermag.

Denn unter dem dogmatisch-christologischen Aspekt wird der gottmenschliche Erlöser, der selbst schon das entscheidende universale Werk der Erlösung ist und in sich die »autobasileia« (*Origenes*) verwirklicht, ganz anders auf die gesamtmenschliche Geschichte und den Kosmos bezogen, als das ein Blick auf das Menschliche an der historischen Jesusgestalt erlaubt und freigibt. Damit gewinnt die Erlösung einen universalen Zug, der grundsätzlich keinen Wirklichkeitsbereich ausspart. Andererseits ist in der Konstitution des Gottmenschen, die seinem Werk den Stempel aufdrückt, bereits auch die Struktur und Ordnung der Wirkungen der Erlösung angezeigt. In dieser Konstitution ist nämlich die Wahrheit verankert, daß die Erlösung ein Tausch zwischen Gott und dem Menschen ist, der den Menschen, freilich als Gemeinschaftswesen, mit dem Leben Gottes, mit seiner Gnade und seiner Liebe im Zentralen des Personal-Geistigen verbindet. Das Ziel dieses erlöserischen Austausches ist freilich nicht eine naturhaft-weltimmanente Vollendung des Menschen oder der Menschheit, die es nach christlichem Menschenverständnis gar nicht geben kann, sondern die Verwirklichung eines eschatologisch-übernatürlichen Heils, des Gottesreiches, das in die Transzendenz hineinragt.

Aber da die Erlösung durch den Gottmenschen Jesus Christus universalen Charakter hat, kann sie nicht ohne Bezug zu den irdischen Ordnungen gedacht werden. Das heißt jedoch nicht, daß die weltbezogene Ausrichtung der Erlösung genauso zentral und wesentlich wäre wie die gnadenhaft-transzendente und eschatologische. Das zu behaupten,

wäre genauso abwegig wie die Annahme, daß die »politischen« Werke Jesu wie die Hingabe an die Armen und die Anklage des Unrechts das Zentrum seines Erlösungsauftrages gewesen wären.

Die entscheidende Frage ist nun die: Wie standen diese Worte und Werke »politischer Natur« zur zentralen Erlösungstat Jesu? Welche Stellung und Bedeutung hatten etwa die Krankenheilungen, die Dämonenaustreibungen, die Speisungen und Mahlgemeinschaften mit ihren nicht übersehbaren sozialen Wirkungen? Sollten sie wirklich direkt und unmittelbar neue Strukturen schaffen und die Erlösung in der Weltverbesserung aufgehen lassen?

Die Schrift gibt auf diese Frage eine verhältnismäßig klare Antwort, die auch schon richtungsweisend ist für die »politische« Aufgabe der Kirche. Die Schrift nennt nämlich alle diese Wirkungen des Erlösers an dieser Welt »Zeichen«. Es sind Zeichen dafür, daß die Erlösung in einem bestimmten Sinne auch die natürliche Welt betrifft. Aber sie sagen nicht, daß die Erlösung in diesen Werken zur Veränderung der diesseitigen Welt besteht.

Die Heilige Schrift selbst führt zur rechten Einschätzung dieses ins Soziale und Politische weisenden Wirkens Jesu den Begriff des »Zeichens« ein, der hier weiterführen kann. Dieser Begriff ist eine Erklärungsgröße für alles menschliche Sein und Handeln Jesu Christi. Er besagt in konkreter Anwendung, daß etwa die Krankenheilungen nicht dafür gedacht waren, die Sanierung des Gesundheitswesens voranzutreiben, und die Verdikte über die Reichen ebenso wenig die Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung bezweckten. Aber der göttliche Erlöser der Menschheit wollte damit ein eschatologisches Zeichen setzen, daß die vollkommene Erlösung am Ende auch den menschlichen Leib und alle mit ihm verbundenen Lebensverhältnisse (wozu auch die »sozialen« und »politischen« gehören) ergreifen und umgestalten und daß die Welt im ganzen in das Heil geführt werden soll, das freilich ein Werk Gottes an ihr sein wird. Damit gewinnen aber diese endzeitlichen »Zeichen« auch eine Bedeutung schon für die gegenwärtige Welt und für die »Zwischenzeit«, die zwischen dem Christusergeignis und dem Eschaton verläuft. Die Menschheit und zumal die Christen werden durch diese Zeichen darauf verwiesen, daß sie im Geist des Evangeliums der Gottes- und Nächstenliebe mithelfen sollen, die »Vollerlösung« der Menschheit heraufzuführen. Die Kirche dagegen als Trägerin der übernatürlichen Erlösungswirklichkeit kann



dieses irdisch-natürliche Werk nicht selbst in die Hand nehmen, sonst würde sie ihren übernatürlichen Heilsauftrag schmälern. Sie kann nur wie Jesus »Zeichen« setzen, daß die Welt diesen ihren natürlichen Auftrag ernst nehme und ihn im Geist der Wahrheit Christi vollführe.

Zu diesem Grundsatz hat die Kirche der Gegenwart sich bereits bekannt. Das Zweite Vatikanum, das diese Fragen erstmals aufgriff, unterscheidet deutlich zwischen dem Heiligungsauftrag der Kirche Jesu Christi und ihrem Tun im sozialen und politischen Bereich. Das Konzil erklärt nämlich: »Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: Das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein.«<sup>34</sup> Das sagt, daß das »politische« Werk eine integrierende Aufgabe, ein Reflex, ein wirksames Zeichen für die Erlösung ist, nicht aber mit deren Wesen verwechselt werden darf. Damit ist auch gesagt, daß die Kirche als Gemeinde der Erlösten mit der förmlichen Übernahme der politischen Aktion etwas tun würde, was nicht im Zentrum des Erlösungswerkes Christi steht. Sie soll eben nur für dieses Werk die innere Kraft und das Licht spenden, das aus dem Wesen der Erlösung stammt.

Die damit vorgenommene Unterscheidung erweist sich aus christologischen wie aus soteriologischen Gründen als notwendig; denn das Heilsgeschehen kann nicht in den Gesellschaftsprozess überführt oder mit ihm identifiziert werden, das Übernatürlich-Göttliche nicht mit dem Natürlich-Menschlichen gleichgesetzt werden. Das heilhaft Übernatürliche muß zwar auch Licht auf das Natürliche werfen und es erhellen, wie Jesu Gottheit auch sein Menschsein erhellte und an ihm aufleuchtete. Aber deshalb wurde das Menschliche doch nicht von der Gottheit aufgesogen. Und selbst die endgültige Verklärung der Menschheit des Erlösers war kein natürlich-inneregeschichtlicher Vorgang, sondern ein endzeitliches Geschehen, das der Ordnung der Vollendung angehörte.

Dieses Argument vermag noch eine weitere Verdeutlichung zu erbringen, wenn man es mit der obigen Erklärung des Konzils (Gaudium

---

<sup>34</sup> Gaudium et spes, 42.

et spes) zusammenhält und die Frage aufwirft, was in der betreffenden Aussage eigentlich unter dem »göttlichen Gesetz« gemeint ist, nach welchem die Kirche nur in dieser indirekten und mithelfenden Weise dem politischen Tun der Welt Licht und Kraft spenden soll, ohne es selbst formell zu leisten, so daß zwischen zentralem Heilsauftrag und seiner weltimmanenten Auswirkung unterschieden werden soll. Es ist hier wohl an etwas Tieferes zu denken als an die einer politisch agierenden Kirche immer nahekommende Gefahr, einen neuen Integralismus<sup>35</sup> zu etablieren und eine kirchliche Theokratie<sup>36</sup> zu fördern, die im Grunde die moderne Erkenntnis von der (relativen) Autonomie der irdischen Ordnungen wieder aufhebt. Es ist tatsächlich ein Widerspruch, von der relativen Autonomie dieser Ordnungen zu sprechen, sie aber im Falle ihrer Unangepaßtheit oder ihres Versagens mit quasi-göttlicher Autorität zu verändern. Aber das tiefere, noch hinter dieser Erwägung stehende Gesetz weist wiederum auf einen christologischen Grundbefund hin. Nach diesem hat der Erlöser in der Kraft seiner Gottheit die Menschheit wieder zu der ihr angestammten Höhe und Größe erhoben und sie damit zu ihren eigenen guten Werken in Richtung auf die relative Vollendung der irdischen Welt befreit und zu diesem Tun neu ermächtigt. Es hieße, diese Entbindung der geschöpflichen Eigenständigkeit rückgängig zu machen und die Schöpfungswirklichkeit annullieren, wenn man das Erlösungsgeschehen einfach auf das Schöpfungsgeschehen übertrüge. Es kann, christologisch gedacht, nur als Aktuierung und Inspirierung der menschlich-geschöpflichen Kräfte verstanden werden.

Mit dieser Differenzierung am Tun Christi wie am Wirken der Kirche ist selbstverständlich nicht einer Passivität der Kirche in bezug auf die Verbesserung der irdischen Verhältnisse das Wort geredet. Der praktische Einsatz und Kraftaufwand für die sozial-politischen Anliegen einer durch große Fährnisse der Entwicklung hindurchgehenden Welt wird dadurch in keiner Weise verringert. Es wird dadurch aber am Beispiel Christi die große Ordnung zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Natur und Gnade, zwischen irdischer Wohlfahrt und ewigem Heil aufgezeigt, deren Nichtbeachtung das Wirken der Kirche im sozial-politischen Bereich verwirren und ziellos machen könnte.

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu *H. Maier*, Politische Theologie? In: Diskussion zur politischen Theologie (hrsg. von *H. Peukert*), Mainz 1969, 1–25.

<sup>36</sup> Vgl. *A. Grillmeier*, Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus: Mysterium Salutis (hrsg. von *J. Feiner* und *M. Löhrer*) III/2, Einsiedeln 1969, 390.

Es ist in etwa vorauszusehen, daß diese aus dem Wesensgeheimnis und dem Wesensauftrag Christi abgeleitete Bestimmung der »politischen« Ausrichtung des kirchlichen Wirkens in ihrer Differenzierung und relativ zurückhaltenden Art mancherseits als unbefriedigend angesehen werden wird. Immerhin sagt sie Bedeutsameres als der oben am Beispiel einer rein historisch-exegetischen Stellungnahme erhobene Befund; denn der Exeget erklärt im Hinblick auf den historischen Jesus, daß dieser nur die persönliche Heilszuwendung an den einzelnen vollführte und es diesem dann überließ (oder ihn dazu verpflichtete), die sozial-politische Aufgabe aus der Kraft der Erlösung in der Welt zu verwirklichen.

Die hier dargebotene dogmatisch-christologische Interpretation, die den Schriftbefund in keiner Hinsicht verkürzt, ihn aber in den größeren Zusammenhang des entfalteten Christusgeheimnisses hineinstellt, verpflichtet dagegen die ganze Kirche zur Hinwendung an die Welt des Sozialen und Politischen, aber in der angegebenen Differenzierung. Danach kann die Hinwendung nicht in der Weise der direkten Teilnahme der Kirche am »politischen Geschäft« der Welt erfolgen, welche die Kirche faktisch überfordern, ihre Möglichkeiten überschätzen und sie (bei den unvermeidlichen Fehlern und Mißerfolgen dieses »Geschäftes«) mit einer Verantwortung belasten würde, an der sie scheitern müßte. Nach dieser Erklärung kann die tätige Weltzuwendung der Kirche nur in der Weise eines »zeichenhaften« Einwirkens erfolgen, das nicht identisch ist mit einer direkten und förmlichen Teilhabe am politischen Prozeß. Das scheint weniger zu sein, als die »politische Theologie« intendiert. Aber dieses ideell-theologische »Weniger« könnte (wie so oft) sachlich durchaus ein »Mehr« sein.