

KARL DELAHAYE

Was meint Rede und Sache einer politischen Theologie?*

Die Frage verdient aus einem doppelten Grunde unsere Beachtung und unser Interesse.

Mit dem Wort: politische Theologie ist auf der einen Seite ein sowohl faszinierendes als auch provozierendes Modell möglichen Glaubensverständnisses in unserer Zeit zur Diskussion gestellt, auf der anderen Seite enthält es aber auch ein kirchenpraktisches Programm. Keiner, der in seinem Leben und Wirken Antriebe aus seiner Glaubensüberzeugung gelten läßt, wird an dem Anspruch vorbeigehen können, den die Formel von der politischen Theologie stellt.

Um in dieser so aktuellen und bedeutsamen Sache eine erste Orientierung zu haben und eine Beurteilungsmöglichkeit zu gewinnen, soll zunächst eine kurze, aber wie ich hoffe, hinreichende Information gegeben werden über das, was politische Theologie sein will; es soll also gesagt werden, wie sie sich selbst versteht.

In einem zweiten Teil wird versucht, einige ihrer Aussagen kritisch zu befragen und zu interpretieren, um eine Stellungnahme zu ermöglichen.

I.

Zunächst also das Wesentliche an Informationen darüber, wie sich politische Theologie selbst versteht.

1. Um den Horizont für eine theologische Ortsbestimmung der politischen Theologie zu gewinnen, erscheint ein kurzes Wort notwendig über das, was Theologie überhaupt ist und zu sein beansprucht. Theologie im Sinne unseres Zusammenhanges meint (von den frühen Zeiten der Kirche her): *Glaubensverständnis*. Sie meint jene vom Glauben

* Der folgende Beitrag gibt im wesentlichen ein Referat wieder, das vor der Jahresversammlung des Bundes Katholischer Unternehmer im Oktober 1969 in Bad Neuenahr gehalten wurde. Die Form des Vortrages wurde soweit wie möglich belassen, der dadurch fehlende genaue Quellennachweis konnte in Kauf genommen werden, da nicht nur die Schriften zur politischen Theologie allgemein zugänglich sind, sondern auch die Diskussion darüber schon mannigfaltigen Niederschlag gefunden hat.

geforderte, in ihm selbst wurzelnde und aus ihm erwachsende Bemühung, den im Glauben angenommenen und übernommenen Anspruch der göttlichen Offenbarung immer neu hinsichtlich seines Inhaltes zum Verständnis zu bringen.

Eine solche Bemühung um Verständnis des Geglaubten hat Möglichkeit und Grenze vornehmlich in der Tatsache, daß alle Mittel des Verstehens, alle »Modelle«, also Worte, Bilder, Vorstellungen, Begriffe, ihren Ursprung, ihre Herkunft aus der weltlichen Erfahrung des Menschen haben und nur aus ihr. Es gibt keine unmittelbare göttliche Rede, die sich von menschlicher Sprache grundsätzlich und überhaupt unterscheidet, und es gibt auch kein unmittelbar göttliches Wirken, das sich von menschlicher Verhaltensweise in jeder Hinsicht radikal absetzt, wenigstens insofern göttliche Rede und göttliches Wirken uns Menschen erreichen will, angehen kann. Alle göttliche Rede als Offenbarungsrede geschieht in menschlicher Sprache und alles göttliche Tun geschieht in menschlich erkennbaren Vorgängen oder sie geschehen nicht, wenigstens nicht in der Möglichkeit, für den Menschen Geltung und Bedeutung zu haben. Und daher sind alle Formeln, Bilder, Worte, alles das, was wir hier Modelle nennen wollen, in denen uns die Offenbarung begegnet, menschlicher, innerweltlicher Herkunft, entnommen der alltäglichen Erfahrung oder der wissenschaftlichen Reflexion. Alle Modelle menschlicher Erfahrung und damit menschlichen Verstehens von Wirklichkeit unterliegen jedoch dem geschichtlichen Wandel und haben von daher auch eine sich wandelnde Aussagekraft. So sehen wir die Geschichte der Theologie als Geschichte der Entfaltung des kirchlichen Glaubensverständnisses, beständig bestrebt, die aus der Umwelt und aus der Überlieferung übernommenen Modelle des Verstehens je neu zu überprüfen, abzuwandeln oder auch neue Modelle einzuführen in der Absicht, dem jeweiligen epochalen Vorverständnis, den jeweiligen Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten einer bestimmten Zeit zu helfen, den Anspruch der Gottesbotschaft in den eigenen Möglichkeiten neu zu vernehmen. Bei diesem mannigfaltigen Bemühen darf aber nicht übersehen und vergessen werden, daß alle auch nur denkbaren Modelle, weil alle menschlicher Herkunft, Hilfsvorstellungen aus weltlicher Erfahrung bleiben, daß ihnen von daher zwar ein verlässlicher aber doch ein unvollkommener Hinweysearakter eignet auf das bleibende Geheimnis des sich uns in der Offenbarung zuwendenden Gottes. Sie alle tragen Chiffrecharakter. Auch innerhalb der Offenbarung und durch sie hindurch wird Gott seines Geheimnischarakters in keiner Weise entkleidet, er tritt nur als Geheimnis deutlicher hervor.

2. Im Horizont so verstandener Theologie vermögen wir das einzuordnen, was sich heute als politische Theologie darstellt und zur Geltung bringt. Politische Theologie ist ein Entwurf des Glaubensverständnisses wie jede Theologie. Als solche scheint sie Ausdruck für einen tiefgreifenden Vorgang im Denken und Verhalten der Kirche von heute zu sein, nämlich ihrer betonten Hinwendung zur Welt.

Für diese Tatsache sollen einige kurze Aussagen des II. Vatikanischen Konzils genannt sein. In ihnen kommt einmal zum Ausdruck, daß die Kirche sich deutlicher denn in der Vorzeit, so möchte ich meinen, als Bestandteil eben dieser Welt von heute begreift als »mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden und in die Menschheitsfamilie eingefügt« (Pastoralkonstitution 1 und 3), weil sie »als sichtbare und gesellschaftliche Einheit den Weg aller Menschen gemeinsam geht und mit ihnen das gleiche irdische Schicksal erfährt« (ebd. 40). Die Kirche muß sich deshalb um ihrer eigenen Selbstwerdung willen, um in dieser Zeit zu sich selbst zu kommen, um ihre Möglichkeiten zu verwirklichen, der Weltlage immer neu integrieren oder, theologisch gesagt, inkarnieren. Diese Erkenntnis fordert die Kirche zweitens zu einer neuen und tieferen Verantwortung *für* eben diese Welt auf nicht allein dadurch, daß sie »in einen Dialog mit ihr eintritt« (ebd. 3), sondern auch dadurch, daß sie dieser Welt, den Einzelnen und der Gesellschaft ihre selbstlose Hilfe anbietet und dabei bestimmt sie (ebd.) »kein irdischer Machtwille, sondern nur dieses eine: . . . zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen« (ebd.).

Dieser Vorgang im Denken und Leben der Kirche heute hat in einer betonten Weise zur Theologie der Welt, noch deutlicher gesagt, der weltlichen Welt geführt, wenn er auch schon vor dem II. Vaticanum hier und da zur Geltung gebracht wurde. Der Titel des Hauptwerkes von *J. B. Metz*, dem entschiedensten Vertreter einer politischen Theologie im katholischen Deutschland, ist in genauer Weise überschrieben: »Zur Theologie der Welt« (Mainz 1968).

Um aber die mannigfaltigen Aspekte dieser Hinwendung zur Welt von heute sichtbar zu machen, können wir auf verwandte theologische Entwürfe hinweisen, wenigstens durch die Nennung ihrer Titel. So gibt es z. B. eine »Theologie der Säkularisierung«, eine »Theologie der bürgerlichen Gesellschaft«, die »Theologie der Hoffnung«, eine »Theologie der Revolution« und eben für uns hier wichtig eine »politische Theologie«. All dies sind gleichermaßen Entwürfe unseres heutigen Glaubensverständnisses, die uns im Bereich der theologischen Diskussion auf Schritt und Tritt begnen. Was sie alle kennzeichnet, ist das Bemühen,

die Modelle des Verstehens der heutigen anthropologischen und gesellschaftlichen Situation und ihrer Denkform zu entnehmen. Das Anliegen ist offenkundig: Den Menschen unserer Zeit sollen die im Glauben übernommenen Wirklichkeiten in Modellen angeboten werden, die ihrem eigenen Erfahrungshorizont entnommen sind und ihnen daher leichter den Zugang auch zu den angezeigten Wirklichkeiten der Offenbarung eröffnen können.

Politische Theologie ist eine besonders situationsbezogene Weise dieses modernen Glaubensverständnisses auf dem Erfahrungshorizont unserer Zeit.

3. In der Entfaltung der politischen Theologie heute können wir deutlich zwei Richtungen unterscheiden: eine hat mehr sozial-ethischen Charakter; sie wendet sich vor allem der konkreten Frage zu, wie die Kirche in der durch die industrielle Revolution veränderten Welt von heute ihre gesellschaftliche Verantwortung auf allen Gebieten und in weltweiter Weise übernehmen kann. Sie ist in irgendeiner Weise eine neue Form traditioneller herkömmlicher katholischer Sozialethik, in ihr kommt der kirchlichen Soziallehre ein bedeutendes Gewicht zu. Es geht ihr vor allem darum, die sozial-ethischen Ansprüche des Evangeliums in Wirtschaft und Gesellschaft von heute zur Geltung zu bringen und so den Beitrag der Kirche für die drängenden Weltprobleme aufzuweisen bzw. zu initiieren. Sie versteht sich darum auch als eine eigene besonders zeitbezogene Einzeldisziplin innerhalb der anderen theologischen Fächer. Die andere, weit bedeutsamere, weil radikalere, wirklich von der Wurzel her kommende Richtung, vertritt ein gesamttheologisches Anliegen, sie versteht sich nicht mehr als gesonderte Disziplin neben anderen, d. h. mit einem besonderen Teilgehalt der Theologie, sondern als eine fundamentale Weise von Theologie überhaupt. Sie will nicht eine auf Öffentlichkeit und Politik angewandte Theologie sein, eine Art politischer Ethik oder Theologie des sozialen Verhaltens, sie will schon gar nicht politisierende Theologie sein, wie Metz das einmal formuliert hat, sondern sie will in erster Linie »einen Grundzug im theologischen Bewußtsein überhaupt aufdecken«. Daher untersucht sie die christliche Botschaft als ganze unter dem Gesichtspunkte ihres Öffentlichkeitsanspruches und ihrer Öffentlichkeitsgeltung; beide Gesichtspunkte hält sie als konstitutiv für diese Botschaft. Sie fragt nicht nach einer Wirksamkeit der Kirche in die öffentlichen Bereiche hinein auf speziellen Gebieten, die diese etwa auch und heute vielleicht in besonderem Maße neben anderen Aufgaben leisten muß, sondern sie fragt danach, ob die christliche Botschaft in ihrem Grunde und als

Ganze eine zutiefst öffentliche, gesellschaftliche und politische Angelegenheit ist.

Dieser Ansatz hat seinen geistesgeschichtlichen Grund in der noch weiterhin bis heute wirksamen entgegengesetzten Richtung des Glaubensverständnisses, deren Wurzeln weit ins 19. Jahrhundert zurückreichen, die wir abkürzend durch die Prädikate transzendental, existentiell oder personal charakterisieren können und deren gemeinsames Charakteristikum im Blick der politischen Theologie »ein Trend zum Privaten ist«. Nun ist keineswegs zu leugnen, daß der Anspruch der Frohbotschaft sicher unmittelbar den Menschen in seiner Individualität trifft und nur über ihn soziale Verhältnisse einfordern kann, aber die Frage ist, ob diese Individualität nicht manchmal zu sehr außerhalb ihrer sozialen Bezüge gesehen wird. Metz meint, das in dieser Theologie vorherrschende Verständnis der Auslegung des Evangeliums verwende fast ausschließlich Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-politischen (Zur Theologie der Welt, 100). Dieser extremen Tendenz gegenüber bringt die politische Theologie zum Ausdruck, daß das Heil der Botschaft Jesu seinem Wesen nach öffentliches Heil, Heil der Welt und also »ursprünglich und nicht erst nachträglich in der gesellschaftlichen Dimension des menschlichen Daseins« liege (vgl. Friede und Gerechtigkeit, in Civitas VI, 1967, 13). Zu diesem Zweck unternimmt die politische Theologie auch eine Entprivatisierung der theologischen Sprache, der Sprache der Verkündigung und der Spiritualität, und zwar tut sie es dadurch, daß sie Modelle mit Anleihen aus dem gesellschaftlichen Vokabular bildet.

4. Mit dieser These wird ein dreifacher Gesichtspunkt der politischen Theologie erkennbar: sozialphilosophisch, so könnte man sagen, will die politische Theologie die Bedeutung des Gesellschaftlichen im Leben, auch im religiösen Leben und damit auch für den Heilsweg des Menschen betonen, theologisch vertritt sie den Öffentlichkeitsanspruch der Heilsbotschaft Jesu Christi und kirchenpraktisch versucht sie den Dienst der Kirche an dem so gesellschaftlich verstandenen Heil als ihren wirklichen Auftrag inmitten dieser Welt zur Geltung zu bringen. Wir brauchen diese Merkmale hier nur zu nennen, um deutlich zu machen, wie das Modell der politischen Theologie bedeutsame Ansätze des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich zum Verstehen und zur Geltung gebracht hat.

5. Mit dieser These des öffentlichen, gesellschaftlichen, politischen Anspruchs der christlichen Botschaft verbindet die politische Theologie eine zweite; sie unternimmt den Versuch, die in der Verheißung aus-

gesprochene Vollendung dieser Welt, den, wie wir theologisch sagen, eschatologischen Gesichtspunkt des Evangeliums neu unter den Bedingungen unserer Gesellschaft und ihres Selbstverständnisses zu formulieren. Diesen eschatologischen Aspekt sieht sie neben dem Öffentlichkeitscharakter als das zweite Entscheidende der Botschaft Jesu an. Auch das ist auf dem Hintergrund unserer zunehmend zukunftsorientierten Welt zu sehen und gewinnt auf diesem Hintergrund erst sein volles Gewicht. Vielleicht ist der Zusammenhang dieses Gesichtspunktes mit dem Vorhergehenden nicht unmittelbar zu erkennen. Da er aber das Eigentliche der politischen Theologie ausmacht, soll er kurz verdeutlicht werden. Der Vorwurf gegenüber der herkömmlichen Theologie hieß: Kirche und Theologie hätten das Heil der Frohbotschaft extrem privatisiert. Dieser Vorgang führt aber unausweichlich zu der Konsequenz, daß ein so radikal privatisiert verstandenes Heil ausschließlich in der Weise einer rein innerlichen, rein, möchte ich sagen, seelischen Wirklichkeit gesehen wird. Daher richtet sich die Kritik der politischen Theologie gleichermaßen gegen eine fast ausschließliche Verinnerlichung des christlichen Heilsverständnisses, wie es sich vereinfachend ausspricht in der Forderung »Rette deine Seele«. Diese Verengung des Blickfeldes, diese Vereinseitigung des Verständnisses habe zur Folge, so meint die politische Theologie, daß die entscheidenden Heilsgüter, wie Gerechtigkeit, Freiheit, Friede, Versöhnung rein individuelle jenseitige und innerliche Bedeutung für den Menschen besäßen. Hat aber, das war ja der erste Gesichtspunkt der politischen Theologie, die christliche Botschaft Öffentlichkeitscharakter, dann kann jegliche bürgerliche Freiheit und Gerechtigkeit, jeder politische Friede und jede menschliche Versöhnung nicht mehr von dieser Heilsverheißung unabhängig bedacht oder gar getrennt werden, dann muß, so meint Metz, »die Orientierung an den Verheißungen des Friedens und der Gerechtigkeit . . . unser gegenwärtiges geschichtliches Dasein (jener)« verändern, d. h. uns zu einem kritischen und praktischen Einspruch gegenüber den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und ihren Unvollkommenheiten führen. Und so folgert er als Ganzes: »Jede eschatologische Theologie«, also jede auf das verheißene Heil hin bezogene Theologie, und das erscheint ihm als Basis aller Theologie, »muß daher zu einer politischen Theologie als einer (gesellschafts-)kritischen werden« (Concilium IV, 1968, 406). Metz macht diese These immer wieder an der Forderung der christlichen Liebe deutlich: »Schließlich muß die Kirche gerade heute jene kritische Potenz mobilisieren, die in der zentralen Tradition von der christlichen Liebe liegt. Diese Liebe darf ja nicht nur auf den interpersonalen Be-

reich des Ich – Du eingeschränkt werden. Sie darf auch nicht nur als eine Art karitativer Nachbarschaftshilfe verstanden werden. Sie muß in ihrer gesellschaftlichen Dimension interpretiert und zur Geltung gebracht werden, d. h. aber, Liebe muß als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden *für die anderen* verstanden werden« (ebd. 408).

Daher könne alle Verkündigung der Kirche, alles pastorale Wirken in unsere gegenwärtige Zeit hinein, die eine Zeit fortschreitender Sozialisation der Menschen sei, nur ein politisches Anliegen darstellen.

Die hier in kurzen Zügen und nur auf einige charakteristische Merkmale beschränkte Darstellung der politischen Theologie kann und will nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Sie versuchte solch charakteristische Züge herauszuarbeiten, um sowohl zu einer ersten Orientierung wie auch zu einer wenigstens ansätzlichen Beurteilung zu gelangen. Ihre Stichworte, noch einmal gesagt, heißen: Öffentlichkeitscharakter und Öffentlichkeitsanspruch der christlichen Botschaft, Verbindung von innerweltlicher Zukunftsorientierung und verheißener Heilserwartung durch deren Auslegung unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Welt von heute.

II.

1. Aus dem bisher Gesagten wird sicher deutlich geworden sein, daß unter der Formel und mit dem Programm einer »politischen Theologie« keine restaurative Bewegung im Sinne einer modernen Neufassung des politischen Katholizismus verstanden werden kann und darf. Wir würden sie völlig mißverstehen, wenn wir ihr unterschöben, längst vergangene oder doch veraltete Ansprüche wieder aufleben lassen zu wollen, direkte Einflußgebiete und Machtverhältnisse wieder herzustellen. Der politischen Theologie geht es um ein echtes theologisches Grundlagenproblem, das wir vielleicht kurz so umschreiben können.

In welcher Weise läßt sich die christliche Botschaft und ihr Anspruch an unsere Zeit im Horizont *heutiger* Welterfahrung und mit den Mitteln *ihrer* Reflexion verständlich aussagen und wirksam zur Geltung bringen? Ein solches Bemühen möchte das eigentliche Anliegen unserer heutigen Welt im Lichte der Offenbarung zur Sprache bringen. Es möchte ebenfalls besondere Möglichkeiten und Grenzen des konkreten Verstehens von Offenbarung in den Blick nehmen. Dieses Anliegen der politischen Theologie – das ist unsere erste eindeutige Stellungnahme

zu ihr – erscheint in hohem Maße berechtigt. Wir können nicht übersehen und leugnen, daß Theologie und kirchliche Praxis in den letzten 100 Jahren durch eine mehr oder weniger stark extreme individualistische und fast ausschließlich innerliche, d. h. auf den Bereich des Seelischen eingeschränkte Sicht des Menschen geprägt worden sind, als jene radikale Privatisierungstendenz, der die politische Theologie antworten will. In einer Zeit wie der unseren, in der offensichtlich die soziale Verflechtung der Menschen, der Menschengruppen und der Völker zunimmt, ist aber gefordert, eben diese neue Situation des Menschen und der Gesellschaft im Lichte der Offenbarung auszulegen und so dem Glaubensverständnis zu eröffnen, wenn Theologie und kirchliches Handeln dem Selbstverständnis, der Grunderfahrung und den Fragen des heutigen Menschen gerecht werden wollen, was zweifellos zu ihren eigentlichen Aufgaben gehört.

Jedoch nicht allein dieses Grundanliegen scheint uns bedeutsam und notwendig; auch die Weise seiner Darstellung ist von Belang. Die politische Theologie formuliert, so sagten wir, ihr Anliegen mit Begriffen und Vorstellungen, mit Modellen einer heutig maßgebenden Erfahrung des Menschen, sie entnimmt ihre Modelle dem gesellschaftskritischen Vokabular unserer Zeit. Und wer wollte leugnen, daß Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Menschen, in diesem Vokabular gesellschaftlichen Verhaltens dem Verstehen vieler zu öffnen ist? Und da auch die im Glauben festgehaltene Wirklichkeit ebenso Wirklichkeit des Menschen ist, so sehr sie Wirklichkeit Gottes bleibt, ist auch für sie dieser Zugang nicht ohne Bedeutung.

2. So entschieden wir das Anliegen der politischen Theologie bejahen, und so bedeutsam wir die Verwendung von Modellen aus dem gesellschaftlichen Vokabular zu ihrer Formulierung für eine Hilfe gegenwärtigen Glaubensverständnisses halten, so bedenklich erscheint uns allerdings die Durchführung dieses theologischen Ansatzes in der Sache selber. Unser Bedenken bezieht sich dabei – im Hinblick auf unsere Ausführungen im ersten Teil – insbesondere auf die dort erarbeiteten Grundthesen vom Öffentlichkeitsanspruch und von der kritischen Position der Botschaft des Evangeliums gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnissen in unserer gegenwärtigen Welt. Gerade unter diesem Gesichtspunkt betrifft eine Kritik an der politischen Theologie auch die Position einer christlichen Gesellschaftslehre. Bislang war nämlich das Anliegen, das sich die politische Theologie zum zentralen Thema gemacht hat, in Theologie und kirchlicher Praxis auch nicht ganz vergessen, und die im Anfang erwähnte gemäßigte Richtung der politi-

schen Theologie nimmt dieses Anliegen ja auch als sozioethische Verpflichtung wieder auf. Die sicher nicht unbedeutende Entwicklung einer Soziallehre der Kirche im letzten Jahrhundert ist ein unübersehbares Zeichen dafür, daß die praktische Heilssorge der Kirche und deren Reflexion in der Theologie (auch in der Vorzeit) vielfältig versucht hat, den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Problemen der entstehenden Industriegesellschaft intensiv zu begegnen. Das braucht im einzelnen wohl nicht aufgewiesen und begründet zu werden. Von dieser Weise theologischer und seelsorglicher Wirksamkeit der Kirche auf die gesellschaftliche Entwicklung des Industriezeitalters, setzt sich aber die politische Theologie, wie wir sie hier entfaltet haben, in ihrer theologisch radikalen Form, *expressis verbis*, eindeutig ab. Es könne, so meint Metz, nicht die Aufgabe der Kirche sein »in unserer pluralistischen Gesellschaft eine positive (er meint damit eine material inhaltlich umschriebene, K. D.) Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren«. Nach ihm ist die »Aufgabe der Kirche nicht eine systematische Soziallehre, sondern – Sozialkritik« (Concilium IV, 1968, 410). Ist aber nicht – und diesem Bemühen, so meine ich, sei auch die Arbeit der christlichen Gesellschaftslehre und Basis verpflichtet – ist aber nicht Sozialkritik an einer konkreten gesellschaftlichen Entwicklung und Situation gerade innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft, nur dadurch zu vollziehen, nur dadurch möglich, daß man eigene inhaltlich umschriebene Vorstellungen in das Gespräch, in die Meinungsbildung einbringt? Christliche Soziallehre ist doch eben durch ihre Inhaltlichkeit konkrete Sozialkritik. Die Existenz einer christlichen Gesellschaftslehre innerhalb der pluralen Situation von heute, scheint mir allein schon Ausdruck einer christlich-kritischen Verantwortung für das gesellschaftliche Leben unserer Zeit zu sein, sie mag im einzelnen und im ganzen noch so vorläufig und noch so verbesserungsfähig bleiben, darüber ist hier nicht zu diskutieren. Nicht geleugnet aber werden kann, daß von ihr entscheidende Impulse ausgegangen sind, wie sie etwa in »Mater et Magistra«, »Pacem in terris« oder »Populorum progressio« ihren Ausdruck gefunden haben. Eine bloß formal gesehene kritische Funktion der Kirche (wie sie die politische Theologie vertritt) gegenüber der Gesellschaft von heute muß zu jener Übersteigerung ihrer kritischen Möglichkeiten führen und damit auch des gesellschaftlich verändernden Einflusses, der für die politische Theologie kennzeichnend ist. In ihr wird der Einzelne, gerade in seiner Bedeutung für die Gesellschaft, der Institution Staat überantwortet als der den Menschen und alles soziale Leben bestimmenden Größe. Offensichtlich liegt hier auch ein Grundanliegen der poli-

tischen Theologie. Sie möchte mit dem Marxismus und seinem Gesellschaftsverständnis ins Gespräch kommen. Die Notwendigkeit und Dringlichkeit eines solchen Gespräches ist nicht zu leugnen, sie ist überfällig. Unsere Frage geht aber dahin, ob der Wille zu diesem Gespräch nicht allzu weit den Boden verantwortlicher kirchlicher Theologie und Praxis verläßt und in einem theoretisch-praktischen Anpassungsprozeß ihr Eigentümliches verliert. Uns möchte scheinen, daß der dem Evangelium eigentümliche Öffentlichkeitsanspruch vor allem *mittelbar* zur Geltung kommen muß durch die christliche Existenz des einzelnen, durch die Impulse inhaltlich faßbarer gesellschaftskritischer Art, die der einzelne an seiner Stelle als Christ der Gesellschaft anbietet. Diese Überzeugung findet in der Pastoralkonstitution des II. Vaticanums ihre volle Bestätigung. In Nr. 42 heißt es: »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.« Und in Nr. 40 desselben Dokumentes: »In Verfolgung ihrer eigenen Heilsabsicht vermittelt die Kirche nicht nur den Menschen das göttliche Leben, sondern läßt dessen Widerschein mehr oder weniger auf die ganze Welt fallen, vor allem durch die Heilung und Hebung der menschlichen Personwürde, durch die Festigung des menschlichen Gemeinschaftsgefüges, durch die Erfüllung des alltäglichen menschlichen Schaffens mit tieferer Sinnhaftigkeit und Bedeutung. So glaubt die Kirche *durch ihre einzelnen Glieder* und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können.« Die christliche Botschaft ist also nicht schlechthin identisch mit Gesellschaftskritik institutioneller Legitimation. Indem scheint mir, wir würden das Eigentliche, das Innerste der Botschaft Jesu aus dem Blick verlieren, wenn man sie so radikal und unmittelbar gesellschaftskritisch engagiert, indem man sie fast ausschließlich als Mitmenschlichkeit begreift und auslegt. So scheint uns in der sachlichen Durchführung des theologisch bedeutsamen Ansatzes die Gefahr angesiedelt, Theologie im Sinne radikaler Säkularisierung als Immanenztheologie zu betreiben, sie also vornehmlich ja bloß als Aufdeckung menschlicher und gesellschaftlicher Tiefendimension zu verstehen und nicht als Auslegung von Offenbarungsanspruch Gottes in einer geschichtlich vermittelten und daher von außen den Menschen betreffenden Botschaft.

3. Die Sorge gegenüber solcher Gefahr wächst noch, wenn wir eine weitere Konsequenz bedenken, die zur entscheidenden Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen führt, nämlich das in der politischen Theologie vertretene Heilsverständnis. Daß sie die Heilsverheißung des Friedens, der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Versöhnung unter den Bedingungen gegenwärtiger gesellschaftlicher Zielsetzungen auszuliegen versucht, ist an sich ein mutiges Unternehmen. Hier erhebt sich aber vor allem die Gefahr einer Umdeutung statt einer Auslegung. Wiederum möchte ich betonen, daß das *Anliegen*, auch in dieser Sache der politischen Theologie, vollauf berechtigt ist, nämlich die Dimension der Verheißung der Heilsbotschaft, ihren eschatologischen Bezug, d. h. ihren in die Zukunft weisenden Anspruch deutlicher und eindringlicher zur Geltung zu bringen. Dadurch wird einer Zeit und einer Welt, die in ständig zunehmender Weise zukunftsorientiert ist, eine neue Verstehensmöglichkeit eben dieser Heilsbotschaft als anbrechender Gottesherrschaft angeboten und ermöglicht. In der Durchführung dieses Anliegens aber zeigt sich eine nicht ungefährliche Annäherung, um nicht zu sagen Vermischung, weltlicher Gerechtigkeit und politischen Friedens, die ja doch zu erstrebende und im letzten auch weithin zu erreichende menschliche Zielsetzungen, menschliche Leistungen sind – man denke nur an die »Friedensforschung« –, zur Reich-Gottes-Erwartung in den Heilsgütern Gerechtigkeit und Frieden, die freies Huldangebot Gottes, unerzwingbare Erfüllung seiner Gnadengabe bleiben. Unseres Erachtens werden Friede, Freiheit, Gerechtigkeit und Versöhnung ihres letzten Charakters als Verheißungsgüter entkleidet, wenn man sie menschlicher Zielstrebigkeit und menschlicher Verfügbarkeit ausliefert. Denn Welt, das ist in diesem Zusammenhang eindeutig, wird im heutigen Gesellschaftsverständnis verstanden als das menschlicher Verfügung radikal zugewiesene und Bedürftige. Das widerspricht natürlich nicht der Notwendigkeit, daß in Verkündigung der eschatologischen Heilsgüter ein beständiger indirekter kritischer Einspruch gegen weltliche Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Unfriede in der Welt wirksam zur Geltung kommen muß. So wenig, das betont die politische Theologie mit Recht, sich die Verheißungsgüter Friede, Freiheit, Gerechtigkeit und Versöhnung radikal privatisieren lassen, da sie nicht einfach als Entsprechungen von Freiheit und Friedenssehnsucht des einzelnen im ausschließlichen Sinne und bloß verinnerlicht angesehen werden können, sondern auch gegenüber einer gesellschaftlichen Umwelt den Menschen einfordern, ebensowenig dürfen aber diese Heilsgüter radikal politisiert werden, da sie niemals mit menschlich erreich-

baren, menschlich zu leistenden Zielen zur Deckung gebracht werden können. Die Gefahr einer Säkularisierung der christlichen Botschaft oder auch einer Sakralisierung der weltlichen Welt kann unseres Erachtens auch nicht dadurch vermieden werden, daß in einer letzten Restriktion formal eine »eschatologische Differenz« oder auch ein »eschatologischer Vorbehalt« der christlichen Botschaft gegenüber gesellschaftlichen, vor allen Dingen marxistischen Zukunftsprogrammen geltend gemacht wird. An dieser Stelle wird besonders deutlich, welche Bedeutung auf der einen Seite, aber auch welche Gefahr auf der anderen in der Übernahme geschichtsphilosophischer Modelle marxistischer Herkunft für die Neuinterpretation der Frohbotschaft in unserer Zeit liegen.

Wir möchten versuchen, das Ergebnis unserer Überlegungen zusammenzufassen. Anstoß und Mächtigkeit der politischen Theologie sind ganz nur auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen Situation unserer Welt zu verstehen. Angesichts der Friedlosigkeit unter den Menschen, der oft himmelschreienden Ungerechtigkeit und der brutalen Freiheitsberaubung ist es ein nicht nur berechtigtes, sondern ein dringend notwendiges Anliegen, die gesellschaftlichen Möglichkeiten und Kräfte der Kirche aufzurufen, zu artikulieren und sie ins Spiel zu bringen. Unsere Frage geht aber dahin, ob dies eine Heilsfunktion der Kirche als Institution in gesellschaftlicher Verfaßtheit ist, welche diese Verantwortung übernimmt bis zum Grenzfall auch eines revolutionären Konfliktes mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, wie ihn dann die Theologie der Revolution näher begründet. Uns möchte scheinen, daß dies eine Aufgabe der Kirche als Volk Gottes sei, d. h. daß diese Aufgabe durch ihre Glieder inmitten der weltlichen Welt und inmitten der gesellschaftlichen Bereiche übernommen wird. Hier ist doch wohl auch Legitimation und Auftrag allen gesellschaftlichen Engagements. Das im Vaticanum II. neu gewonnene Verständnis der Kirche als Volk Gottes wird unseres Erachtens in der politischen Theologie zugunsten ihrer gesellschaftlich institutionell verfaßten Gestalt allzusehr in den Hintergrund gedrängt. Einen wirksamen Einspruch der kirchlichen Gesellschaftskritik und entsprechende soziale Aktionen erwartet die heutige Welt wohl nicht in erster Linie von der Kirche als Institution, sondern von der Kirche als Volk Gottes. Die so mobilisierte Kirche als Kraft der Minderheit im Gespräch der pluralen Welt will diese als Volk Gottes in eine gesellschaftskritische Weltverantwortung hineinführen. Und daher stellt sich uns die Frage, ob politische Theologie letztlich mehr ist und mehr sein kann, als der Versuch einer Neuformulierung, einer Neuinterpretation

des immer schon vorhandenen christlichen Sendungsauftrages der Kirche an die Welt, ihrer missionarischen Aufgabe, in dieser Zeit bedacht für unsere besonderen Verhältnisse. Und was die Bestimmung des gesellschaftlichen Engagements der Kirche als Volk Gottes und also der Christen und ihrer mannigfaltigen Gruppierungen in der Welt angeht, als Kritik oder als kritische Freiheit, so können wir sagen, ist sie und war zu allen Zeiten notwendig, ist sie ein untrennbarer Bestandteil der christlichen Botschaft, geschieht sie ganz wesentlich im Zeugnis der Christen von Gottes Zuspruch und Anspruch inmitten der Welt von heute. Sie wird und muß im Kern darin bestehen, daß die kirchliche Verkündigung der Heilsbotschaft von Tod und Auferstehung Jesu Christi alle gesellschaftlichen Vorstellungen und Vorgänge »kritisch« auf dieses Welt und Menschen radikal angehende Geschehen bezieht und alle Christen in der Welt auf den Weg der Nachfolge Christi ruft in allen Bereichen ihres Lebens und Wirkens. Dann aber erscheint uns wiederum politische Theologie als eine Neufassung, mit allen Chancen und Gefahren, des in der Kirche immer gegenwärtigen Grundverhaltens, nämlich ihrer Krisis, ausgedrückt und verdeutlicht im gesellschaftskritischen Vokabular der Gegenwart.