

*Die Kirchen sind heute befreit von der Last, die Sache des Menschen zu führen, und sie könnten ihre neue Berufung darin finden, die Sache Gottes zu führen: Gott zu erkennen und ihn den Menschen zu zeigen.*

*Emmanuel Mesthene*

## Was will die politische Theologie?

Spricht man von der politischen Theologie, muß man wohl unterscheiden: Sosehr sie sich in letzter Zeit breitzumachen scheint, ist sie doch nicht eindeutig festgelegt. Weder läßt sie sich mit bestimmten Theologen als ihren einzigen Vertretern noch mit einer bestimmten Richtung gleichsetzen. Sie steht in einem weiteren mit vielfältigen theologischen, sozialetischen und politischen Problemen angefüllten Kontext, sie läßt sich nicht quasi linear aus einer Wurzel herleiten, sie existiert in verschiedenen Richtungen. Sie artikuliert sich über die Konfessionsgrenzen hinweg. Sie bleibt auch nicht auf deutschen Boden beschränkt. Ihre Forderungen sind besonders in Nordamerika bei Theologen verschiedenster Richtung enthalten, finden aber wohl gerade dort ihren gemeinsamen Nenner in den verschiedenen Formen der Säkularisierungstheologie und münden über die Kanäle zukunftsgerichteter theologischer Sozialkritik in der Theologie der Revolution. Doch wäre es falsch, die politische Theologie mit der Theologie der Revolution gleichzusetzen; es wäre auch irrig (vermutlich sogar ungerecht), diese schon in ihrer Herkunft und in den politisch-theologischen Ansätzen mit der bereits bekannteren (vermutlich auch publikumswirksameren) Theologie der Revolution zu belasten. Diese ist gewiß ein Teilproblem der politischen Theologie, wohl sicher eines ihrer treibenden Momente oder wenigstens eines ihrer aktuellsten, weil in das politische Geschehen sich unmittelbar auswirkenden Konsequenzen. Letztere ist nicht verständlich ohne die erstere, sie ist aber nicht mehr als einer ihrer speziellen und nicht unproblematischen Anwendungsbereiche. Ihr Zusammenhang, die Frage, welche „Regeln“ für die Beurteilung einer revolutionären Situation oder gar für die Rechtfertigung eines revolutionären Umsturzes mittels einer „Theologie der Gewalt“ die politische Theologie bereitstellt, bleibt, so scheint es, so gut wie ungeklärt.

### *Zwei unterschiedliche Richtungen*

Wollte man grob katalogisieren, könnte man vielleicht weniger der Intention als der Herkunft nach zwei Hauptrichtungen unterscheiden: eine mehr sozialetische und eine unmittelbar theologische. Die erste Richtung geht zunächst von der konkreten Frage aus, wie die Kirche ihre gesellschaftliche Verantwortung ausüben kann. Sie fragt

von daher nach den sozialetischen Implikationen des Evangeliums. So revolutionierend oder ungewohnt die Konsequenzen sein mögen, die oft weniger von der theologischen Theorie als von der Einsicht in den sozialen Wandel bestimmt werden, ihr Anliegen und ihr Ausgangspunkt erscheinen zunächst eher konventionell. Ihre Vertreter finden sich wohl zahlreicher im evangelischen Bereich; ihre Ausläufer verstärken sich aber, gerade nachdem das Naturrechtsdenken mehr und mehr von sozialtheologischer Argumentation abgelöst und mehr nach der sozialetischen Potenz der biblischen Botschaft gefragt wird, auch im katholischen Raum. Versucht diese Richtung, indem sie nach den konkreten gesellschaftlichen Zuständen fragt und sich nach der christlichen oder kirchlichen Verantwortung angesichts dieser Zustände orientiert, von der gesellschaftlichen Wirklichkeit in den Kern des christlichen Glaubens oder vielmehr zum christlichen und kirchlichen Selbstverständnis vorzustoßen (und dieses zugleich zu verändern), ist für die zweite Richtung die Fragestellung eine etwas andere und zugleich umfassendere. Sie untersucht die christliche Botschaft als ganze unter dem Aspekt der Öffentlichkeitsgeltung: christliches Heil ist seinem Wesen nach öffentliches Heil, die ganze christliche Botschaft ist deswegen politisch relevant, ist eine zutiefst politische, d. h. öffentliche Angelegenheit, weil die religiöse Verantwortung in sich eine „politische Gestalt“ hat (vgl. J. B. Metz, *Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis*, Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Band XIX, S. 30).

Schon hier zeigt sich die enge methodische und intentionale Nähe zur Theologie der Hoffnung. In beiden zeichnet sich ein ähnliches theologisches Selbstverständnis, eine parallele „Totalisierungstendenz“ ab. Weil die Theologie der Hoffnung die Eschatologie als den eigentlichen Kern und Zielpunkt der Theologie versteht, ist für sie Eschatologie kein regionaler theologischer Bezirk neben anderen, neben der Christologie, der Ekklesiologie, der Sakramententheologie usw. Vielmehr müssen alle theologischen Inhalte im Horizont der Eschatologie ausgesagt werden, sind also in sich eschatologisch zu verstehen. Und die Dimension des Eschatologischen ist nicht nur umfassend, in deren Licht alle theologischen Aussagen gesehen werden müssen, sondern die bestimmende, weil der Gott, über den die Theologie auszusagen hat, immer der „Gott vor

uns“, der Gott der Verheißung, der absoluten Zukunft ist. Eschatologisch ausgerichtet ist „der Charakter aller christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganzen Kirche“. Es gibt deshalb für die Theologie der Hoffnung „nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr vom Gegenstand her gestellt ist und das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: das Problem der Zukunft“ (J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Christian Kaiser, München 1968, S. 12). Ähnliches, wenn vielleicht auch nicht so konsequent, vollzieht sich im Selbstverständnis der politischen Theologie: Auch sie versteht sich nicht mehr als eine partikuläre Theologie, die auf einen regionalen Bezirk, auf die Politik, auf die Gesellschaft, auf das Soziale als ihren Gegenstand beschränkt bleibt; auch sie denkt sich als umfassender Horizont, in dem das ganze christliche Glaubensgut ausgesagt wird, innerhalb dessen die ganze christliche Verkündigung stehen muß. Und auch hier kommt der Kategorie des Politischen wie in der Theologie der Hoffnung, der Kategorie des Künftigen, die bestimmende Funktion zu: „Das ‚Heil allen Fleisches‘ liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten gesellschaftlichen Dimension menschlichen Daseins. Es geschieht nicht nur ‚in‘ der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist gewissermaßen die primäre ‚Materiatur‘ des Heils, das auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr. 3, 13) zielt, so daß Tränen versiegen und nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal (Offb. 21, 4)“ (J. B. Metz, *Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie“*, in: *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung*, Band 6, Heinrich-Pesch-Haus-Verlag, Mannheim 1967, S. 13).

### *Kirche im Weltdienst*

Hier wird bereits ein dreifacher Aspekt im Selbstverständnis der politischen Theologie, wie sie vor allem J. B. Metz versteht, sichtbar: sozialphilosophisch die Valenz des Gesellschaftlichen (und implizit des Institutionellen) im menschlichen Dasein; theologisch der auf das Neue Testament bezogene und von daher christologisch begründete Öffentlichkeitscharakter des Christlichen; ekklesiologisch: die Kirche steht im Dienste dieses gesellschaftlich verstandenen Heils; kirchliches Handeln ist deshalb nicht so sehr auf die Rettung des einzelnen gerichtet, sondern ist als „Heilsproklamation“ in der Gesellschaft zu verstehen. „Das von Jesus verkündete Heil ist nicht in einem kosmologischen, wohl aber in einem gesellschaftlich-öffentlichen, gewissermaßen in einem politischen Sinn bleibend welthaft und weltbezogen“ (*Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis*, a. a. O., S. 34). Die Kirche, so folgert Metz in Übereinstimmung mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, hat ihr Dasein und ihre Verheißung der Gesellschaft wegen. Die Kirche ist ja nach einem Wort von H. Cox nicht Herr, sondern Knecht. Und zur Bestimmung des Knechtes gehört es, daß er nicht im eigenen Haus, sondern im Hause des „Herrn“ wohnt. Die Kirche hat also kein eigenes Haus, das ihre ist das Haus der Gesellschaft. Die im Kreuz Jesu begründete Verheißung „ist nicht Privateigentum einer Gruppe, auch nicht einer Religion, auch nicht Privateigentum der Kirche. Die Kirche ist um dieser Verheißung willen da, nicht umgekehrt; sie ist da, um alle mit der Hoffnung auf diese Verheißung des universalen Friedens und der Gerechtigkeit zu infizieren und gegen

jede Form ihrer Verachtung leidenschaftlich zu kämpfen“ (J. B. Metz, a. a. O.).

Damit scheint sich aber die unmittelbar theologische Richtung wieder mehr in den sozialetischen Kontext einzufügen: Die Gesellschaft als solche und die auf sie bezogenen Verheißungen rücken wieder mehr in den Blickpunkt. Hingegen bleibt der andere wesentliche Aspekt ihres Selbstverständnisses zu sehr im Hintergrund. Dieser könnte in der Frage aufgefangen werden: Wenn das von Jesus verkündete, von der Kirche weitergegebene Heil wesentlich öffentlich-politischer Natur ist, was bedeutet das dann für die Gestalt der Kirche? Wie muß christliche Theologie dann selbst aussehen?

Es stellt sich die Frage nach den Implikationen nicht nur für das kirchliche Handeln, sondern auch für das kirchliche Sein, für ihre Gestalt und ihre Strukturen. Es stellt sich die Frage nach den Konsequenzen für das Selbstverständnis der Theologie, die sich ja nicht nur als politische, als in allen Stücken gesellschaftsbezogene verstehen kann, sondern die sich dann darüber Rechenschaft geben muß, in welcher Weise sie selbst „öffentliche“, politische Gestalt annehmen kann. Damit ist nichts Allgemeines, sondern etwas sehr Spezifisches gemeint: Wenn das christliche Heil und damit alle theologischen Aussagen als dessen wissenschaftliche Interpretation nicht nur eine politisch-öffentliche Komponente an sich haben oder nicht nur als politisch-öffentlich apostrophiert werden, weil sie auf die Öffentlichkeit zielen, sondern weil sie in sich politischer „Natur“ sind, dann müßte auch geklärt werden, welcher der ihnen bzw. dieser ihrer politischen Natur gerecht werdende Verkündigungsmodus ist und wie dieser auf die Kirche selbst zurückwirkt. Es wären die Folgen für die theologische Sprechweise und für den kirchlichen Selbstvollzug zu bedenken. Es genüge dann nicht, daß eine zweite Form theologischen Sprechens, eine auf die wenig strukturierte Öffentlichkeit gerichtete Verkündigung entwickelt wird, wie dies über die publizistischen Medien angestrebt wird — eine Art „*theologia publica*“, um an eine bekannte Buchreihe zu erinnern. Die Vermittlung der Glaubensinhalte selbst, auch im inneren Bezirk der Kirche und auch dann, wenn sie einer strukturierten Öffentlichkeit übermittelt werden, müßten „politisch“ geprägt, müßten strukturbezogen sein. Die Theologie als thematisierter Glaube müßte selbst tiefgreifend umgewandelt und der Glaube als „politischer“ Glaube konzipiert werden.

### *Ein hermeneutisches Strukturproblem*

In der Tat scheint in der politischen Theologie ein prinzipielles hermeneutisches Strukturproblem zu bestehen, das sie wiederum weitgehend mit der Theologie der Hoffnung teilt: Daß besonders dort, wo von den sozialkritischen Konsequenzen, der eigentlichen Gipfelung der politischen Theologie, die Rede ist, trotz der Einbeziehung der „eschatologischen Differenz“, des „eschatologischen Vorbehalts“, der „schöpferischen Kritik“, zu der die Kirche berufen ist, doch „weltliche“ Gerechtigkeit und politischer Friede in nicht ungefährliche Nähe zur Reich-Gottes-Erwartung rücken, das Gott, auch als Gott der absoluten Zukunft nicht adäquat im Rahmen dieser Theologie selbst zur Sprache kommt. (Zur hauptsächlich im evangelischen Raum geführten Auseinandersetzung zu diesem Punkt vgl. den pointiert die Theologie der Hoffnung kritisierenden Beitrag von W. Schmitthals, *Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes*, „*Evangelische Kommentare*“, Juni 1968, S. 313—320.)

Im engeren Rahmen der politischen Theologie müßte auch hier noch deutlicher die Frage nach dem Verständnis und der Rolle der Kirche gestellt werden und nach der Art und Weise, wie diese primär als „Institution schöpferischer Gesellschaftskritik“ ausgewiesen werden kann. Erst dann könnte vermutlich auch das von ihren Vertretern zu Recht abgewiesene Mißverständnis, es gehe bei der politischen Theologie um eine Rückkehr des politischen Christentums oder gar des „politischen Katholizismus“ unter umgekehrtem, diesmal „progressivem“ Vorzeichen oder (schon wirklichkeitsnäher) um eine neue Form der Politisierung der Kirche. Erst dann könnte auch der Verdacht ganz abgewehrt werden, es handle sich nicht nur um die engagierte Verteidigung einer entnuminierten, nach Metz einer Weltlichen Welt, sondern um eine neue Form der Divinisierung oder mindestens der Theologisierung eben dieser Welt als gesellschaftlicher Geschichtswelt. Erst dann würden wohl auch die tatsächlichen Grenzen sichtbar, die der Inanspruchnahme des Politischen durch die Theologie und damit der politischen Theologie selbst gesetzt sind.

### *Die eigentlichen Anliegen*

Doch wird man diesen Grenzen wohl nur gerecht, wenn man sich die eigentlichen Anliegen der politischen Theologie und ihren zeitgeschichtlichen Herkunftskontext gegenwärtigt. Drei Begriffspaare von antinomischer Wirkung scheinen ihre Dialektik zu bestimmen: privat—öffentlich, Theorie—Praxis, eschatologisch—politisch. Alle drei Fragenkomplex wurden von J. B. Metz am deutlichsten herausgearbeitet, dem wir hier deswegen folgen. Der schon angedeutete, bei Metz immer wiederkehrende Vorwurf lautet: Kirche und Theologie hätten das christliche Heil privatisiert. Dieser Vorwurf steht in einem engen Zusammenhang mit der Anklage eines weltlosen, rein jenseitigen Christentums, das in seiner Spiritualität, in seinem Weltverhalten, in seiner Askese sich so verstand, daß die konkrete Welt nicht mehr in ihrer Heilsbedeutsamkeit und als Ort konkreter Heilsentscheidung voll zur Geltung kam. Oder wie Schmitthals gewisse Perioden der Kirche charakterisiert: „Man wiederholte für die jeweilige Gegenwart das eschatologische ‚Jetzt‘ des Jüngerkreises... Man machte die Tage der eigenen Predigt zu den letzten Tagen der alten Weltzeit und zeigte sich dementsprechend an der vergehenden Welt selbst nicht interessiert“ (Schmitthals, a. a. O., S. 313). Aber direkter richtet sich der Vorwurf gegen eine Verinnerlichung des christlichen Heils, das die gesellschaftliche Verflochtenheit des menschlichen Daseins nicht ernst nimmt. Dieser Vorwurf hat aber einen durchaus gegenwartsnahen Hintergrund, insofern ein solches „privatisierendes“ Christentum den Menschen angesichts der wachsenden gesellschaftlichen Verflechtung sich selbst überläßt und sich — die Kirche — ohne feste Verankerung in dieser und ohne klare Kenntnis ihrer Zusammenhänge der Gefahr aussetzt, zum Spielball irgendwelcher Ideologien zu werden. Insofern zielt die politische Theologie genau auf das Gegenteil dessen, was man ihr gelegentlich zum Vorwurf macht und wogegen sie in vulgarisierten Formen und in den Auseinandersetzungen des Tages, etwa wenn gewisse Parolen von der studentischen Opposition übernommen werden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 277) nicht gefeit ist: nicht auf Reideologisierung des Glaubens, sondern auf kritische Distanz zu jeder Ideologie.

Aber ähnlich wie Moltmann, wenn er das Christentum

der Eschatologievergessenheit beschuldigt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 300), richtet die politische Theologie ihre Kritik nicht gegen irgendwelche Introversionserscheinungen in der Geschichte der Kirche, sondern versteht sich präziser „als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie“ (Zur Theologie der Welt, Grünewald/Kaiser, Mainz/München 1968, S. 99). Dieses kritische Korrektiv richtet sich insbesondere auf die Entmythologisierungstheologie, die immer in Gefahr stehe, „Gott und das Heil auf ein privates Existenzkorrelat zu reduzieren und die eschatologische Botschaft selbst zur symbolischen Paraphrase der metaphysischen Fraglichkeit des Menschen und seiner privaten Entscheidungssituation zu nivellieren“ (Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, a. a. O., S. 404). Von diesem negativen Ausgangspunkt der Kritik an der existentialen und personalistischen Theologie der Gegenwart aus wird als positive Aufgabe der politischen Theologie das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen versucht. Nicht vorkritisch mit der Absicht auf eine neue Identifizierung beider Wirklichkeiten, sondern nachkritisch, im Sinne einer „zweiten Reflexion“ (ebd.).

Was wird unter dieser zweiten Reflexion verstanden? Offensichtlich folgendes: In der Aufklärung ist die selbstverständliche Zuordnung von Religion und Gesellschaft, von religiöser und gesellschaftlicher Existenz zerbrochen. Seitdem erscheint die christliche Religion im Verhältnis zu ihrer Mitwelt als partikulär, als Sonderbezirk im ideologischen Überbau. Darauf richtet sich seither alle Religionskritik, einschließlich und besonders akzentuiert die marxistische. Da unter den Voraussetzungen der Spaltung von Religion und Gesellschaft das Instrumentarium der ersten Reflexion, die auf einer „grundsätzlichen Problemlosigkeit des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft“ basierte, unbrauchbar geworden ist, kann die Theologie nur darauf antworten, wenn sie in einer „zweiten Reflexion“, auf das Ganze der Welt bezogen, den Inhalt der eschatologischen Verheißung als gesellschaftskritische Potenz in die konkrete Geschichtswelt der Gegenwart einzubringen versucht.

### *Wie ist kritische Praxis möglich?*

Doch setzt die Einsicht in das Verhältnis von eschatologischer Verheißung und politisch-gesellschaftlicher Realität, genauer in die kritische Funktion der Kirche in dieser Realität die Klärung des zweiten Begriffspaares, des Verhältnisses von Theorie und Praxis voraus. Für die politische Theologie allgemein dürfte der Satz von Metz als Axiom gelten: „Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis (Zur Theologie der Welt, S. 104). Dieser Satz kann wohl zugleich als Grundaxiom der Theologie der Hoffnung und aller futurisch oder (christlich) eschatologisch gerichteter Denkströmungen verstanden werden. Auch mit diesem Satz befindet sich die politische Theologie in einer Parallele zur Pastoralkonstitution, die auf einer anderen Ebene das Auseinanderfallen zwischen persönlichem Glauben und gesellschaftlicher Verantwortung,

zwischen subjektiver Überzeugung und ihrer gesellschaftlichen Fruchtbarkeit als eines der größten Übel bezeichnet. Weist aber hier die politische Theologie einen Weg der Lösung? Und welchen?

Zum Teil wiederholen sich hier Gedankengänge des ersten Begriffspaars. In der Überwindung der Auslieferung der christlichen Heilsbotschaft an die „anthropologischen Kategorien des Intimen, des Privaten, des Apolitischen“ verbauen sich die Kirche, das Christentum, die Theologie den Zugang zu ihrer Verantwortung in der Gesellschaft, die ihr durch eschatologische Verheißung aufgetragen ist. Die biblische Botschaft selbst zwingt deshalb zu einem Erneuerungsprozeß. Das Christliche ist in einem politischen Sinn welt- und gesellschaftsbezogen. „Die eschatologischen Verheißungsinhalte — Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung — lassen sich nicht privatisieren; sie zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein.“ Wie aber soll die zu verantwortende Praxis aussehen? Sie kann „nur dann dem Aufbau einer freien Menschheit und nicht ihrer Destruktion dienen, wenn sie kritische Praxis ist“ (Dokumente der Paulus-Gesellschaft, S. 35). Metz warnt (im Dialog mit den Marxisten, auf den der hier zitierte Beitrag sich bezieht) vor der „Fetischisierung eines abstrakten Fortschrittsgedankens“. Wahrer Fortschritt müsse gerade im kritisch-befreienden Widerstand gegen diese bestehen. Ein solcher „eschatologischer Vorbehalt“ bringe das Christentum aber nicht in ein verneinendes, sondern in ein dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. „Die Heilsverheißung, auf die er sich bezieht, ist nämlich nicht ein leerer Horizont religiöser Erwartung, eine bloß regulative Idee, sondern immer auch ein kritisch befreiendes Imperativ für die jeweilige Gegenwart, ist also Ansporn und Auftrag, diese Verheißungen unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam zu machen...“

In welche Praxis befreit aber dieser Impuls? Wie wird christliches Handeln in der Gesellschaft nach der politischen Theologie legitimiert? Damit geraten wir in den Problembereich des dritten Begriffspaars: eschatologisch—politisch. Es ist die innerhalb der Theologie der Hoffnung intensiv diskutierte Frage, ob sich aus der christlich-eschatologischen Verheißung denn mehr ableiten lasse als die grundsätzliche Distanz zu jeder innerweltlichen Entwicklung, zu jedem Fortschrittsglauben oder Humanismus, weil ein solcher vom eschatologischen Horizont grundsätzlich immer schon überholt sei. Nach Moltmann erhofft die Hoffnung, „wo sie sich an die Verheißungen hält, vom Kommen Gottes auch ‚dies und das‘“. Und unter dem „dies und das“ versteht er „seine erlösende und zurechtbringende Herrschaft in allen Dingen“ (Theologie der Hoffnung, S. 107). Für Moltmann ist christliche Verheißung kein jenseitiger Horizont, sondern schließt Hoffnungen auf die Herbeiführung der Herrschaft Gottes (durch den Menschen) ein. Er geht aber wohl kaum so weit wie H. Cox, der in der Verwirklichung des Reiches Gottes „die klarste Darstellung der Partnerschaft von Gott und Mensch in der Geschichte“ sieht (Stadt ohne Gott, S. 127). Metz scheint sich noch weniger diesem nicht unproblematischen Parallelismus zu nähern: Wie eben betont, sind auch für ihn die eschatologischen Verheißungen kein leerer Rahmen. Er macht aber keine Aussagen über materiale innerweltliche Wirkungen, sondern fixiert ihre Bedeutung im „kritisch befreienden Imperativ“, zu dem er nicht so sehr den einzelnen Christen oder den Christen auf Grund seiner Hoffnung befähigt sieht (damit verbliebe man nach ihm in der privaten, höchstens interperso-

nen Beliebigkeit), sondern die Kirche, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit als gesellschaftskritische Institution wirken muß. Aber dieses Wirken wird als schöpferische Kritik verstanden, die auf Veränderungen zielt, in deren Vollzug offenbar in Parallele zu Moltmann (aber immer im Rahmen des „eschatologischen Vorbehalts“ und in Vorläufigkeit) Verheißungsinhalte innerweltlich verwirklicht werden können, soweit sich dieses Problem überhaupt *expressis verbis* stellt.

### *Die offenen Fragen*

Die politische Theologie hat das Verdienst, die biblisch grundgelegte gesellschaftliche Verantwortung des Christentums als theologisches Problem neu fixiert und in den Dialog mit den verschiedenen zeitgenössischen Humanismen und Weltanschauungssystemen (insbesondere mit dem Marxismus) eingebracht zu haben. Ihr Beitrag muß als ein Schritt zu einem dem christlichen Selbstverständnis konformen Weltverständnis und Welthandeln in der Gegenwart verstanden werden. Aber eben als ein Schritt, der zahlreiche Fragen offenläßt. Nur einige seien hier gestellt. Am deutlichsten herausgearbeitet hat die politische Theologie wohl das kritisch-dialektische Verhältnis des christlichen Glaubens zur jeweiligen gesellschaftlichen Realität im Horizont eschatologischer Verheißung. Entgegen anderen sozialtheologisch argumentierenden Richtungen vor allem innerhalb der amerikanischen Gott-ist-tot-Theologie hält sie durch die eschatologische Differenz an der grundsätzlichen Jenseitigkeit der eschatologischen Verheißung fest und gerät damit nicht in die Gefahr, das unterscheidend Christliche preiszugeben, es zu verdunkeln oder sich in revolutionärer Dialektik aufzulösen. Aber gibt die Rede vom eschatologischen Vorbehalt das Spannungsverhältnis von eschatologischer Verheißung und innerweltlichem Fortschritt genügend differenziert wieder? Ist die Inkommensurabilität der Verheißung durch den bloßen Vorbehalt adäquat ausgedrückt? Befriedigt umgekehrt den Dialogpartner eine mit solchem Vorbehalt operierende christliche Theologie? Ist nicht das volle Ja zur Welt, aber dieses volle Ja unter dem Gericht der Verheißung gefordert? Genügt zudem der Kirche die Funktion „schöpferischer“ Kritik, oder muß sie mit jeder humanen Ethik nicht vielmehr positiv nach dem jeweils Gerechten suchen? Würde sie anders nicht doch zu einem „leeren“ Instrument sozialrevolutionärer Strömungen? Trifft die Kritik an der Privatisierung des Heils durch Kirche und Theologie, wie sie die politische Theologie versteht, und vermag das begriffliche Schema der politischen Theologie vor allem die Antinomie Privat—Öffentlich das geschichtliche und aktuelle Versagen der Kirche in ihrer Verantwortung in der Gesellschaft unter allen Aspekten darzustellen? Oder hat dieses Versagen nicht auch andere Gründe, die nicht in einer Privatisierungstendenz, sondern im gesellschaftlichen Instrumentarium der Kirche und ihres Handelns in der Welt begründet sind: eben im Festhalten an Vorstellungen von Öffentlichkeit und Gesellschaft, die einer anderen Epoche angehören, also gesellschaftlich verfehlt sind, aber keineswegs ins Private verweisen? (Man denke etwa an die geschichtliche Form des politischen Katholizismus.)

Ist das Grundscheema, nach dem die politische Theologie ihre Aussagen formuliert, die Gegenüberstellung von Privatisierungstendenz und öffentlicher Verantwortung des Glaubens, da es das Personale indirekt doch auf das Private zu reduzieren scheint und Öffentlichkeit und

damit das Politische (fast ausschließlich) von der Institution her versteht, nicht marxistischer Gesellschaftsdeutung etwas zu nahe gerückt? Wird dadurch mit der anthropologischen nicht auch die gesellschaftliche Wirklichkeit verkürzt? Muß sich die in der eschatologischen Verheißung liegende gesellschaftsverändernde Potenz nicht doch zunächst (fundamentaler) im Personalen (freilich immer in einem gesellschaftlich strukturierten Personalen) auswirken? Und können nicht erst von daher, durch eine Revolution von unten (anders als im Marxismus, der direkt auf die Institution auch auf Kosten der Gesellschaftsglieder zielt), die gesellschaftlichen Zustände verändert werden? Das Verhalten des Urchristentums zur Sklaverei wird immer wieder als Beispiel dafür angeführt. Wäre dann aber die geforderte gesellschaftskritische Funktion in der Kategorie der Nachfolge, die als solche nie bloß privat, wohl aber personal wie gesellschaftlich radikal einfordert, nicht spezifischer ausgedrückt? Und wird genügend deutlich, daß die „schöpferische“ Kritik das „Negative“ der Nachfolge, des Sich-Versagens

und des Erleidens einschließen muß? Wird dieser Sachverhalt nicht zu sehr intellektualisiert?

Wie kann schließlich eine Institution (in der gesellschaftlichen Praxis gesehen) Trägerin von Kritik sein, und wie kann der Kirche als Institution ihre kritische Funktion zugeordnet werden? Diese Frage stellt die politische Theologie selbst, beantwortet sie (auf die Kirche bezogen) aber nur durch die Gegenfrage, ob es denn nicht gerade das Spezifikum der religiösen Institution der Kirche sei, „daß sie Träger solcher kritischer Freiheit ist bzw. sein soll“ (J. B. Metz, „Concilium“, Juni 1968, S. 406). Dieses Spezifikum kann aber nur darin bestehen, daß die Kirche, die Botschaft von Kreuz und Auferstehung verkündend, alle gesellschaftlichen Vorgänge und Zustände, ihre statischen wie ihre verändernden Momente „kritisch“ auf dieses Geschehen bezieht und ihre Glieder zur Nachfolge verpflichtet? Was ist aber dann die politische Theologie anderes als die Interpretation dieses in der Kirche immer gewußten (aber mehr schlecht als recht praktizierten) Kerns im gesellschaftskritischen Gegenwartsvokabular?

## *Meldungen aus Kirche und Gesellschaft*

**Der Achte Weltkongreß der katholischen Presse**

Vom 2. bis 6. Juli 1968 fand in Berlin der Achte Weltkongreß der katholischen Presse, genauer der Katholischen Internationalen Union der Presse, statt, in der bisher die drei Einzelorganisationen, die Internationale Föderation der Katholischen Nachrichten-Agenturen, die Internationale Föderation katholischer Tageszeitungen und Zeitschriften und die Internationale Föderation der Katholischen Publizisten als ihrem Dachverband zusammengeschlossen waren. Als vierter der Internationalen Union der Presse angeschlossener Verband konstituierte sich in Berlin selbst die seit dem letzten Weltkongreß in New York 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 507) vorbereitete „Internationale Katholische Vereinigung der Lehrer und Institute für publizistische Ausbildung“, der sowohl Publizistikprofessoren als Einzelpersonlichkeiten wie katholische Institute für publizistische Ausbildung angehören können. Mit der Gründung dieser vierten Föderation kam zugleich eines der wichtigsten Themen des Kongresses zum Ausdruck, die Sorge um den publizistischen Nachwuchs, die vorläufig allerdings mehr Anliegen blieb, als daß bereits konkrete Ergebnisse sichtbar geworden wären. Diese sind auf internationaler Basis wohl auch nur von einer engeren Zusammenarbeit und gegenseitigen Förderung der bereits bestehenden Institute zu erwarten und werden vor allem für die Ausbildung des publizistischen Nachwuchses in den Entwicklungsländern von besonderer Bedeutung sein, ein Aspekt, der den Berliner Kongreß ebenfalls vorrangig beschäftigte.

### *Auf Erneuerung gestimmt*

Das Generalthema des Kongresses „Wandel der Presse im Wandel der Welt“ war auf Veränderung und Erneuerung gestimmt. Sehr vorsichtig und global unter Verwendung zahlreicher Papstzitate skizzierte der bisherige Präsident der Union, der Direktor des „Osservatore Romano“, R. Manzini, die Situation: Der Kongreß finde in einer Zeit statt, die vom Gesetz der Beschleunigung be-

herrscht sei. Dieses Gesetz bestimme die Wandlungen in der Welt ebenso wie die Wandlungen in der Kirche. Als Mittel sozialer Kommunikation müsse deshalb katholischer Journalismus in der Gegenwartssituation „Instrument der Vermittlung zwischen Kirche und Welt“ sein. Er müsse die Kirche zur Welt und die Welt zur Kirche bringen. Er habe so auch an der Aufgabe mitzuwirken, „das Verlangen nach dem Wandel der Welt von seinen unsauberen Ausdrucksformen zu reinigen und es auf den Wegen der Freiheit und nicht der Intoleranz zu verwirklichen, auf den Wegen der Evolution und nicht der Gewalt... auf den Wegen des Menschen und nicht nach einem utopischen und grausamen Schema“. Drei Aspekte sollten nach der Formulierung Manzinis demnach den Kongreß beherrschen: „die sich wandelnde Welt, die sich erneuernde Presse, die sich wandelnde Kirche“.

Niemand dürfte sich darüber gewundert haben, daß der letzte Aspekt, der Wandel der Kirche, seine Folgen für die katholische Presse, aber auch die Funktion der Presse in diesem Wandel in den Vordergrund gerückt wurde. Handelte es sich doch um den ersten Kongreß nach dem Konzil mitten in den nachkonziliaren Auseinandersetzungen um die verschiedenen Richtungen und Zielsetzungen innerkirchlicher Erneuerung, an denen die katholische Presse jeglicher Art und Couleur ihren Anteil hat, von denen sie selbst positiv oder negativ betroffen ist, gefördert oder gehemmt wird.

Welche Einflüsse gingen von diesem Prozeß auf das Selbstverständnis der katholischen Presse aus? Unter welchen Gesichtspunkten stellte sich die Frage nach ihrem konfessionellen Charakter neu? Wie sieht die katholische Presse, vor allem als kirchliche Presse, ihren unersetzlichen Beitrag in der Kommunikation der Kirche mit der Gesamtgesellschaft? In welcher Weise ist die katholische Presse zu ihrem eigenen aggiornamento aufgerufen? Unter welchen Voraussetzungen steht sie und welchen Zielen muß sie sich unterstellen? Welches Bild vom katholischen Journalisten, ob dieser nun in katholischen Organen oder in der neutralen Presse arbeitet, trifft die heutige Realität? Ist kirchliche Presse oder sogar allgemeiner die Funktion