

2. Die «Menschensohn»-Christologie – und die ihr entsprechende Ekklesiologie – schließt den absoluten Verzicht auf die Ausübung der säkularen Macht in sich. Deswegen müssen die Christengemeinden als solche von jedem Schatten von Macht frei und unabhängig sein.

Nur unter diesen beiden Bedingungen werden die Christengemeinden die Machthaber wirklich mit Besorgnis erfüllen können über den oppressiven und ausbeuterischen Charakter der Macht-ausübung.) Von daher erklärt es sich, daß die

¹ Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie (Neuchâtel 1971) 125.

² Dieu et César (Neuchâtel 1956) 11.

Übersetzt von Dr. August Berz

«Macht»-Träger sosehr daran interessiert sind, entweder die religiöse Lauheit der engagierten Christen bloßzustellen oder aber die engagierten Christen in ihre repressiv-ausbeuterische Politik einzuspinnen, indem sie gewandt sie wieder für sich zu gewinnen suchen.

Nun aber gilt: Eine richtige revolutionäre Strategie hat sich an den Grundsatz zu halten, daß man jeweils das Gegenteil von dem tun muß, was der Feind von einem erwartet.

JOSÉ-MARÍA GONZÁLEZ-RUIZ

geboren am 5. Mai 1916 in Sevilla (Spanien), ist Canonigo Lectoral der Kathedrale von Malaga und Professor für Neues Testament am Höheren Pastoralinstitut zu Madrid. Er veröffentlichte mehrere Bücher, von denen einige auch in andere Sprachen übersetzt wurden, u. a.: Anmerkungen zu einer Theologie der Welt (München 1970).

Theodore Steeman Die politische Rolle der christlichen Gemeinde zwischen Integralismus und kritischem Enga- gement

I

Das Problem, dem wir uns in diesem Beitrag zuwenden haben, ist im Grunde genommen die Frage nach den strukturellen Voraussetzungen gesellschaftlicher und kirchlicher Art für die politischen Verflechtungen, denen die christliche Glaubensgemeinschaft ausgesetzt ist. Es ist die Frage gestellt worden, ob die neue Weise, in der die Kirche sich den Problemen der Gesellschaft zuwendet – wie sie vom Zweiten Vatikanum und späteren päpstlichen Verlautbarungen formuliert wurde und wie sie sich schon in der sogenannten politischen Theologie¹ angebahnt hatte –, nicht tatsächlich zu einer neuen Art von Integralismus führe. Dies würde bedeuten, daß kirchliche Macht

und Autorität dazu benützt werden, den Einsatz von Christen im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden vorwärtszutreiben und daß dieselbe kirchliche Struktur, welche in früheren Epochen der Geschichte den status quo stützte, sich nun auf eine mehr kritische Zuwendung zur Gesellschaft hin wandelt.

Die Frage reicht aber noch tiefer: Es wird befürchtet, daß die Bemühungen um eine Indienstellung der christlichen Gemeinde für ein Programm der Gesellschaftskritik und Gesellschaftsreform eher zum Anwachsen als zur Verminderung der Ausübung von Autorität durch die kirchlichen Machtstrukturen führen könnten. Der Integralismus – das sollte hier vermerkt werden – legte alle Entscheidungsbefugnisse hinsichtlich des politischen Verhaltens der Christen in die Hände der Hierarchie, und es war ein ausgesprochener Sieg der Laien, als diese die Anerkennung ihrer rechtmäßigen Autonomie in der Ebene der politischen Fragen erreichten. Wenn die Kirche aber nun wieder in die politische Arena zurückkehrt, ist dies dann nicht eine Rückkehr zu jener Art von Integralismus, welcher den einzelnen Christen seiner persönlichen Verantwortung in politischen Angelegenheiten beraubt? Wird nicht hier ein Linksintegralismus eingeführt, nachdem der Rechtsintegralismus gerade erst mit Erfolg überwunden worden ist?

Es gibt auch noch eine andere Weise, wie wir

dieses Problem formulieren können: Der sozial aufgeschlossene Christ, der sich aufgrund seiner christlichen Überzeugungen einer radikalen Gesellschaftskritik zuwendet, neigt dazu, auch gegenüber jenen gläubigen Christen sehr kritisch zu werden, die seine Anschauungen nicht teilen oder sich seinen Aktionen nicht anschließen. Wenn aber Überzeugungen in der Ebene gesellschaftlicher und politischer Fragestellungen zu religiösen Überzeugungen gemacht werden, entsteht dann nicht die Gefahr, daß ein Klima der Intoleranz die christliche Glaubensgemeinschaft durchweht? Dies aber wäre dann nur eine andere Form von Integralismus: nicht so sehr die Autoritätsstruktur der Kirche als vielmehr ein gesellschaftlicher Druck würde dann die rechtmäßige Autonomie des einzelnen Christen zur Bildung seiner politischen Überzeugung in Gefahr bringen. Aus dieser Perspektive betrachtet wäre es besser, wenn die Kirche oder die christliche Glaubensgemeinschaft die politische Sphäre dem einzelnen Christen überließe, statt sie zu einem Bereich von kirchlichem Interesse zu machen.²

Nun ist es freilich viel zu spät, als daß man den Standpunkt vertreten könnte, die Probleme der modernen Welt – Krieg und Frieden, Armut, soziale Ungleichheit aufgrund rassischer Unterschiede, Gerechtigkeit usw. – seien kein rechtmäßiges Thema für das christliche Gewissen und die christliche Glaubensgemeinschaft oder aber das christliche Gewissen und die Politik hätten nichts miteinander zu tun. Dennoch sind die Fragen, die wir in den vorausgehenden Abschnitten gestellt haben, sehr ernst zu nehmen. Wie kann diese politische Orientierung auf eine Weise strukturiert werden, in der sie nicht die individuelle Freiheit des Christen verletzt? Ist tatsächlich eine Entwicklung zu irgendeiner Art von neuem Integralismus zu erwarten?

II

Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß es hier um das Problem der inneren Strukturierung der Kirche hinsichtlich ihres sich wandelnden Verhaltens nach außen geht. Soweit die Gesichtspunkte der Gefahr eines Integralismus und einer Intoleranz sowie hierarchischer Anmaßung einerseits und Rechte des Laien andererseits betroffen sind, haben wir es zu tun mit der inneren Struktur der Kirche, während es bei dem Thema des politischen und kritischen Engagements in den Problemen der Gesellschaft eindeutig um eine Frage bezüglich des

Verhältnisses zwischen Kirche und Welt geht. Diese Unterscheidung zwischen der Kirche ad intra und der Kirche ad extra wurde beim Zweiten Vatikanischen Konzil von Kardinal Suenens gemacht. So zutreffend aber auch immer diese Unterscheidung sein mag, sollte sie uns doch nicht zu der Meinung verleiten, diese beiden Bereiche könnten voneinander getrennt werden. Kann man wohl erwarten, daß die Kirche ihre Stellung gegenüber der Welt verändert, ohne daß sie die damit verbundenen Erschütterungen in ihren eigenen inneren Strukturen zu spüren bekommt?³ Bei der Frage, die wir in diesem Artikel zu erörtern haben, geht es nicht einfach darum, wie die Kirche in ihrer Struktur zu gestalten sei, sondern darum, wie sie in ihrer Struktur zu gestalten sei angesichts der neuen gesellschaftlichen Offenheit. Die politischen Verflechtungen, denen die Kirche unterworfen ist, bringen dieses Problem mit sich.

Da es nicht grundsätzlich unmöglich ist, daß eine nationale Hierarchie in ihrer Gesamtheit oder ein einzelner Bischof oder selbst der Papst sich kritisch engagieren in den Problemen der modernen Gesellschaft – man kann sicherlich nicht sagen, daß «Populorum Progressio» und «Octogesima Adveniens» unkritische Dokumente seien, und, um nur ein Beispiel zu nennen, auch einige der Handlungen der Hierarchie in Paraguay scheinen äußerst kritisch gegenüber der Regierung zu sein –, erhebt sich die Frage, ob sich darin über das Maß des Berechtigten hinaus der Beginn einer wirklich gesellschaftskritischen und politischen Festlegung der christlichen Glaubensgemeinschaft ankündigt. «Octogesima Adveniens» schließt mit einem ziemlich leidenschaftlichen Plädoyer für die Aktion, einem Aufruf, der sich vor allem an die Laien wendet, «freimütig Initiativen zu ergreifen, statt passiv auf Weisungen und Richtlinien zu warten, und einen christlichen Geist inmitten der Mentalität, der Sitten, Gesetze und Strukturen der Gemeinschaften, in denen sie leben, wirksam werden zu lassen».⁴ Diese Ebene der Laienschaft und der christlichen Ortsgemeinde ist offensichtlich der Platz, an dem gesellschaftskritisches Engagement und soziale Programme verwirklicht werden sollen und können. Dieses besondere Gewicht, das hier den Laien beigemessen wird, sollte einige strukturelle Konsequenzen haben.

III

Bevor wir uns der Betrachtung dieser strukturellen Konsequenzen zuwenden, sollten wohl noch einige

Worte darüber gesagt werden, in welchem Sinne wir hier den Begriff «christliche Gemeinschaft» verwenden. Dieser Begriff ist einerseits «inklusiv» in dem Sinne, daß er all diejenigen einschließt, die sich selbst als Christen identifizieren und die damit verbundene Verpflichtung mit anderen Christen teilen; andererseits ist er vorstrukturell: er identifiziert die so bezeichnete Gemeinschaft nicht mit der institutionellen Kirche oder irgendeiner Art von Struktur. Typisch für diesen Begriff ist, daß er es vermeidet, einer Auffassung von Kirche als einem Gefüge von Laien, Klerus und Hierarchie Ausdruck zu geben, indem er vielmehr den Gemeinschaftsaspekt der Kirche stärker betont als den institutionellen Aspekt. Er läßt daher die Frage der inneren Struktur offen.

Positiv ausgedrückt: der wichtigste Aspekt dieser christlichen Gemeinschaft für das hier anstehende Problem besteht darin, daß es sich dabei um eine Gemeinschaft handelt, in welcher das christliche Selbstverständnis, die christliche Selbstidentität und das christliche Gewissen gefördert werden. Christliche Gemeinschaft ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihr nicht nur das Gedächtnis der Großtaten Gottes, genauer des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu gefeiert wird, sondern daß in ihr vor allem der gemeinsamen ethischen Bemühung eine besondere Bedeutung zukommt. Die Gemeinschaft und das Gespräch mit den Mitchristen ist es, was dem Christen seine sittlichen Verpflichtungen, seinen Auftrag für die Gesellschaft und das besondere Selbstverständnis christlicher Präsenz in der Welt bewußt macht. Es ist von höchster Wichtigkeit, sich dies vor Augen zu halten: Wenn wir über den Integralismus als einen gesellschaftlichen Druck sprechen, so sollten wir uns doch immer daran erinnern, daß der formende Einfluß der christlichen Gemeinschaft auf die Bildung seines Gewissens für den Christen wesentlich und kennzeichnend ist. Einen «einzelnen Christen» gibt es gar nicht – wenigstens, wenn damit ein Christ gemeint sein sollte, der sich für seine Überzeugungen und Handlungen der Gemeinschaft der Christen gegenüber nicht für verantwortlich halten würde. Ich spreche hier nicht von der Lehrautorität der Kirche, sondern von der Bereitwilligkeit des Christen, seinen Mitchristen gegenüber verantwortlich zu handeln – unter dem Evangelium, welches die letztverbindliche Norm ist, nach der wir alle zu leben und zu urteilen haben. Und diese Bereitwilligkeit kann von jedem Christen erwartet werden, wo immer er auch in der organisierten Struktur seinen Platz haben mag.

Nun können wir aber feststellen, daß es derzeit zum Grundbestand des sittlichen Bewußtseins der christlichen Glaubensgemeinschaft gehört, daß die christliche Botschaft eine aktive Bedeutung für die Welt und für die Probleme der Gesellschaft hat. Dies wird uns nicht nur vom Papst oder vom Zweiten Vatikanischen Konzil als der Weltversammlung der Bischöfe gesagt, sondern das Bewußtsein davon ist überall verbreitet in der christlichen Glaubensgemeinschaft. So ist eine politische Theologie in einem gewissen Sinne unentbehrlich: sie artikuliert zutiefst nur das Selbstverständnis der christlichen Glaubensgemeinschaft. Und in gewissem Sinne drängt diese Erkenntnis, daß man als Christ von solchen politischen Problemen wie Krieg und Frieden, Gerechtigkeit, Armut, Gleichberechtigung der Rassen und Geschlechter usw. betroffen sein muß, sich wie von selbst dem christlichen Bewußtsein und Gewissen auf: die christliche Glaubensgemeinschaft als ganze hat sich selbst in dieser Richtung definiert. Wenn dies Integralismus sein sollte, so mag er es ruhig sein. Dies als einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Bewußtseins und Gewissens zu verneinen, würde so viel bedeuten wie zu sagen, daß ein Christ noch heute guten Gewissens für die Sklaverei sein könne. Um es noch einmal zusammenzufassen: Der einzelne Christ ist nicht völlig frei gegenüber dem Konsensus der gesamten christlichen Glaubensgemeinschaft.

IV

Etwas anderes ist es, wenn wir nun daran gehen, den Weg zu betrachten, den dieses politische Engagement nimmt, wenn es strukturelle Gestalt annimmt in der christlichen Gemeinschaft. Wir brauchen hier nicht darauf heruzureiten, daß die traditionelle Struktur der katholischen Kirche gekennzeichnet war durch eine starke Zentralisierung der Entscheidungsvorgänge und der Autorität. Der Integralismus war nur die äußerste vorgeschobene Stellung dieser Zentralisierung: er plazierte die Entscheidungsvollmacht darüber, was eigentlich christlich sei, für alle Bereiche des Lebens – einschließlich des politischen Bereichs – ausschließlich innerhalb der hierarchischen Struktur.⁵ Den Laien sah man dabei in der Rolle des bloß Empfangenden, ohne daß er selbst aus eigenem etwas eingebracht hätte. Nun mag eine derartige Struktur so lange funktioniert haben, als die Rolle der Kirche einzig und allein darin gesehen wurde, dem Laien Gottes Gnade und Gottes Wahrheit zu vermitteln, wobei

sie es nur mit dem religiösen Privatleben des Laien zu tun hätte. Damit will ich nicht sagen, daß dieses Modell damit auch der theologischen Kritik entzogen wäre. Dies ist es sicherlich nicht. Ich will lediglich sagen, daß es funktioniert haben mag. Es fehlt uns hier der nötige Raum, um die theologischen Verdienste und Nachteile einer solchen Struktur zu erörtern. Worauf es hier ankommt, ist dies: daß wir allen Grund haben, anzunehmen, daß es in Zukunft nicht mehr funktioniert, und zwar sicherlich am allerwenigsten in einer christlichen Gemeinschaft, die politisch in die Gesellschaft hinein verflochten und so auch verantwortlich in Anspruch genommen ist.

Vor allem anderen schafft dieses gesellschaftskritische Engagement eine Situation, in der die christliche Glaubensgemeinschaft in einen Dialog mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung tritt. Sie reagiert dabei auf die gesellschaftliche Situation entsprechend ihrem eigenen sittlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein, aber die gesellschaftliche Umgebung ist auch selbst bereits als formende Kraft in der Gestaltung dieses Bewußtseins wirksam. Die gesellschaftliche Tatsache der Armut oder der mangelnden Gleichberechtigung der Rassen wird zur Herausforderung für das christliche Gewissen. Das heißt: Die christliche Gemeinschaft ist nicht bloß dadurch beteiligt, daß sie die gesellschaftskritischen Implikationen ihres eigenen Glaubens aus der Situation herauszulesen sucht, sondern sie tut dies im Gegenüber zu einer vorgegebenen Welt, welche unter gewissen besonderen Aspekten für den Christen nicht annehmbar ist. Nicht die Kirche ist es, die zu bestimmen hätte, was die Probleme der Welt sind. Es ist diese tatsächliche Welt, die sich der christlichen Gemeinschaft als Problem darstellt. Mit Begriffen der Fachsprache ausgedrückt könnten wir sagen: nichttheologische Voraussetzungen⁶ gewinnen mehr und mehr entscheidenden Einfluß auf die Formung des Bewußtseins der christlichen Glaubensgemeinschaft. Das bedeutet, daß die christliche Gemeinschaft sich in ihrem politischen Engagement als offen zur Welt definiert und bereit ist, sich selbst eine solche Gestalt zu geben, die sie fähig macht, dieser Welt ihren Dienst anzubieten. Dies ist aber das eindeutige Gegenteil von Integralismus, dessen Hauptinteresse eine unveränderliche Kirche mit einem festgelegten gesellschaftspolitischen Programm wäre.

Zweitens: Da die christliche Gemeinschaft auf örtlicher Ebene mit verschiedenen Situationen gesellschaftlicher Problematik konfrontiert ist – in Lateinamerika anders als in den Vereinigten Staa-

ten, in Japan wieder anders als in der kommunistischen Welt⁷ –, unterliegt auch der konkrete Inhalt des gesellschaftlichen Bewußtseins der Christen einer erheblichen Variationsbreite. Keine zentrale Autorität kann entscheiden, was genau die Verantwortung des Christen in einer besonderen politischen Situation verlangt. Keine allgemeinen Regeln lassen sich aufstellen, die auf jeden einzelnen Fall anwendbar wären. Das christliche Gewissen wird eher in und an der konkreten Situation geformt, im konkreten Engagement in einer ganz bestimmten Gesellschaft, und was in einer Situation angemessenes Handeln sein mag, kann in einer anderen Situation unangemessen sein. Damit soll nicht bestritten werden, daß in all diesen verschiedenen konkreten gesellschaftlichen Stellungnahmen etwas erkennbar Christliches wirksam sein sollte. Es sollte der einen christlichen Gemeinschaft möglich sein, einer anderen christlichen Gemeinschaft verständlich zu machen, warum sie selbst eben diese Stellung bezieht, die sie tatsächlich einnimmt, und sie sollte sich dafür aus den Grundsätzen des Evangeliums verantworten können. Ich möchte meinen, daß darin die Einheit der christlichen Kirche über die einzelnen Ortskirchen hinaus begründet ist: in dieser Möglichkeit, voreinander Zeugnis abzulegen über den Glauben, der in ihrem besonderen Engagement in der Gesellschaft am Werke ist. Der springende Punkt aber ist, daß die wirklich harten Entscheidungen über das gesellschaftskritische Engagement in der konkreten Situation und nicht von einer zentralisierten Autorität gefällt werden müssen.

Dies führt uns zu einem dritten Punkt: Wenn man den Ort der Entscheidung in die konkrete Situation verlegt, so bedeutet dies unzweifelhaft, daß von den unteren Ebenen der kirchlichen Organisation ein größerer Beitrag zur Bildung des theologischen und gesellschaftskritischen Bewußtseins der Kirche im ganzen erwartet wird. Dies ist die tiefere Bedeutung dessen, was ich vorher schon erwähnt habe: dem Laien wird ein neues und besonderes Gewicht beigemessen. Wir haben hier nicht den erforderlichen Raum, um das Problem – und es ist wirklich ein Problem! – der Teilung der Kirche in Laien, Kleriker und Hierarchie zu erörtern. Ich möchte aber doch sagen, daß ich dazu neige, die höheren Ebenen der kirchlichen Organisationsstruktur eher unter der soziologischen Kategorie religiöser Führerschaft zu betrachten als unter der Kategorie sakralen Priestertums.⁸ Dies ist im Zusammenhang der Kirchengauffassung, wie sie auf dem Zweiten Vatikanum zum Durchbruch kam,

offensichtlich sinnvoller, und dies sicherlich um so mehr im Zusammenhang mit der Rede von einer christlichen Gemeinschaft, die verstanden wird als eine Gemeinschaft, in der sich eine sittliche Bewußtseinsbildung vollzieht. Der Vorrang, der heute dem Laien im gesellschaftskritischen oder politischen Engagement der christlichen Gemeinschaft inmitten der Gesellschaft eingeräumt wird, würde dann bedeuten, daß die Leitungsinstanzen in der Kirche – seien sie nun laikaler oder klerikaler Art – weitaus abhängiger von den unteren Stufen werden, und zwar sowohl bezüglich der Information wie auch bezüglich der Entscheidungsprozesse, als dies ein integralistisches Modell der Kirchenorganisation zulassen könnte. Gesellschaftskritisches Engagement kann wohl von oben her ermutigt werden. Es kann aber nicht verpflichtend auferlegt oder gar konkret definiert werden.

Eine abschließende Erwägung soll wenigstens noch kurz angedeutet werden. Wir haben betont, daß der Konsensus der christlichen Glaubensgemeinschaft die Freiheit des einzelnen Christen begrenzt. Wir sollten hier noch hinzufügen, daß wirkliche Übereinstimmung über positive Programme für ein gesellschaftskritisches Engagement der christlichen Gemeinschaft nur unter größten Schwierigkeiten erreicht werden kann. Es ist viel leichter, Übereinstimmung zu erreichen über das, was falsch ist, als über das, was denn in dieser Sache tatsächlich zu tun sei.⁹ Dies weist uns in die Richtung eines wahrscheinlich unaufhebbaren Pluralismus innerhalb der christlichen Gemeinschaft, einer Bandbreite verschiedener Wahlmöglichkeiten in Fragen, welche die positive Aktion betreffen. Dieser Pluralismus ist auch von Papst Paul VI. anerkannt worden, wenn er in «Octogesima Adveniensi» feststellte, daß «derselbe christliche Glaube zu verschiedenen Arten von Engagements führen kann».¹⁰ Innerhalb ein und derselben gesellschaftlichen Problemlage kann man sich von seinen Mitchristen bezüglich der als zweckmäßig erachteten Ausrichtung der Aktion unterscheiden. Je nach dem, wo sie sich selbst innerhalb der konkreten gesellschaftlichen Situation befinden, werden auch Christen wie alle anderen Menschen wahrscheinlich unterschiedliche Stellungen beziehen in der Weise, wie sie diese Situation beurteilen und wie sie die entsprechenden Mittel zur Erreichung eines gesellschaftlichen Ziels einschätzen. Dies ist ein mit der Eigenart politischen Engagements mitgegebenen Pluralismus, der jedem integralistischen Angehen konkreter Aktionsprogramme einen Riegel vorschiebt.

Damit werden wir zu der Schlußfolgerung geführt, daß die neue politische Theologie nicht notwendig die Gefahr eines neuen Integralismus mit sich bringt. Was unsere Überlegungen im tiefsten Grunde ergeben, ist dies: Das Programm einer politischen Theologie impliziert einen Wandel in der Struktur der Kirche – von einem Autoritarismus zu einer größeren Betonung des Charakters der Kirche als einer Gemeinschaft von verantwortlich Beteiligten. Wir haben schon angedeutet, daß dies auch eine Umstrukturierung der alten Einteilung nach Laien, Klerus und Hierarchie einschließt. Daß gerade diese letztere Ebene im Gesamtmodell des anstehenden Strukturwandels übersehen wurde, ist meines Erachtens der Grund dafür, daß die Befürchtung eines neuen Integralismus aufkommen konnte.

Aber wenn man z. B. das Werk von J. B. Metz über die politische Theologie liest, so kann man nicht verkennen, daß diese Theologie implizit einen Kirchenbegriff enthält, der weit verschieden ist von dem traditionellen Kirchenbegriff, wie er in extremer Weise zum Ausdruck kommt im Integralismus mit seiner starken Betonung der sazerdotal-hierarchischen Struktur. Hier aber geht es um eine Kirche, die sich selbst in erster Linie als eine Gemeinschaft des Dienstes versteht, als eine Kirche, die nicht nur zur Kritik gegenüber der Gesellschaft, sondern auch gegenüber sich selbst bereit ist, kurz: eine Kirche, die weniger an sich selbst interessiert ist als vielmehr daran, was sie für Gottes Welt tun kann. Der begrenzte Rahmen dieses Beitrags erlaubt uns nicht, dieses Thema noch weiter zu verfolgen. Ich möchte nur noch diese eine Bemerkung anfügen: Die strukturelle Neugestaltung der Kirche, von der wir gesprochen haben, kann sich als Konsequenz daraus ergeben, daß die christliche Glaubensgemeinschaft ihre gesellschaftliche Verantwortung übernimmt. Innerkirchliche Reform, wie wir sie sehen, ist nicht zu trennen von der Neubestimmung ihrer Zielsetzungen, wie die politische Theologie sie anbietet. Solche Kirchenreform muß nicht Gegenstand eines bloßen Wunschdenkens bleiben. Sie kommt vielmehr tatsächlich in Gang dadurch, daß man den Auftrag der Kirche für die Welt wirklich ernst nimmt.

¹ Die gewichtigste Äußerung zu diesem Thema ist das Buch von J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz/München 1968).

² Diese Einwände sind am klarsten formuliert worden von H. Maier: *Politische Theologie?* H. Peukert (Hrsg.), *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Mainz 1969) 1–25.

³ Vgl. Th. M. Steeman, *Conflict in the Conciliar Church* (I-DOC, Rom 1967).

⁴ «Octogesima Adveniensi», Brief Papst Pauls VI. an Kardinal Roy (14. Mai 1971) Nr. 48.

⁵ Eine kurze Darstellung und Erörterung des Phänomens des Integralismus findet sich bei W. Molinski, Art. «Integralismus»: *Sacramentum Mundi* II, 860–863.

⁶ Dieser Punkt ist besonders betont worden von E. Schillebeeckx, *Von der theologischen Tragweite lehrantlicher Verlautbarungen über gesellschaftspolitische Fragen: Concilium* 4 (1968) 411–421.

⁷ Vgl. H. Cox (Hrsg.), *The Church Amid Revolution* (New York 1967). Einige der hier veröffentlichten Beiträge handeln über die unterschiedlichen nationalen Situationen und verdeutlichen damit die Erkenntnis, daß das christliche Gewissen sich einer Fülle verschiedenartiger Probleme gegenübergestellt sieht.

⁸ Vgl. Th. M. Steeman, *The Priest as Socio-Religious Leader: Clergy in Church and Society. Actes de la IX^e Con-*

férence Internationale de Sociologie Religieuse (Rom 1967) 153–186.

⁹ Diesen Hinweis gab wiederum E. Schillebeeckx. Siehe Anmerkung 6!

¹⁰ «Octogesima Adveniensi», Nr. 50. Siehe Anmerkung 4!

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

THEODORE STEEMAN

geboren 1928 in Rotterdam (Niederlande), OFM, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Leiden Soziologie und an der Harvard Universität Religions- und Gesellschaftswissenschaften und wird dort demnächst promovieren. Er unterrichtet Religionssoziologie und christliche Sozialethik am Boston College (Boston). Er schrieb für die Zeitschrift IDO-C (Rom) religionssoziologische Beiträge.

Edward Schillebeeckx

Kritische Theorien und politisches Engagement der christlichen Gemeinde

Die leitenden Redakteure dieses Heftes stellen die Frage: Haben die modernen Emanzipationsbewegungen auf die kritische Haltung christlicher Gemeinden Einfluß gehabt? Welche Impulse können von den «kritischen Theorien» auf die Gemeindepraxis ausgehen? Und schließlich: Sind dem Grenzen gesetzt?¹

1. Emanzipationsbewegungen und «kritische Theorien»

1.1. Die Aufklärung hat die Mündigkeit des Menschen nicht mehr, wie im alten römischen Recht, auf einen «Rechtsstatus» der überlieferten Ordnung gegründet (symbolisiert in der Handauflegung: «mancipatio» und «manumissio»), sondern auf den Mut, seinen Verstand zu gebrauchen, ohne die Leitung durch andere. Ein emanzipierter und freier Mensch ist, wer von seinem Verstand zu jeder Zeit öffentlich Gebrauch macht.² Außerdem war das Bewußtsein herangereift, daß institutionelle Strukturen dem hermeneutischen Prozeß oder der Verständigung unter den Menschen hinderlich sein können. In diesem Sinn haben der Prozeß der

Wahrheitsfindung und das Verstehensproblem eine *politische* Dimension. Das Zerschlagen oder die Änderung hemmender Strukturen wurde deshalb ein inneres Moment des universalen Verstehensprozesses, der zur Übereinstimmung oder zum gegenseitigen Verstehen führen muß.

Die Folge dieser mit der Aufklärung einsetzenden charakteristischen «emanzipativen Freiheitsbewegung» war, daß sich Autorität, Institutionen, Überlieferungen und geltende Normen durch das Faktum, daß sie in der Gesellschaft konkret vorgegeben sind, nicht mehr als wahr erweisen oder nicht mehr legitimieren können. Sie müssen vor dem Forum des menschlichen Verstandes verantwortet werden. Alles, was darin als hemmend und widerstrebend erkannt wird, lehnt das Prinzip der aufgeklärten Vernunft ab. Die Vernunft ist das Prinzip der nichtgewalttätigen, freien Kommunikation. Man vertraut darauf, daß menschliche Konflikte und gesellschaftlicher Gegensatz auf eine menschliche, d. h. vernünftige Weise gelöst werden können.

Man kann behaupten, daß (vor dem allgemeinen, europäischen – christlichen – geschichtlichen Hintergrund) die *Aufklärung* (mit allem, was daraus auch an Religionskritik hervorging: Feuerbach, Marx, Freud) zusammen mit der *Französischen Revolution* am Beginn der modernen und heutigen «emanzipativen Freiheitsgeschichte» steht: die Erklärungen der Bürgerrechte, später die Erklärung der «Menschenrechte», die Abschaffung der Leibeigenschaft und der (klassischen) Sklaverei, das parlamentarische System usw. fanden darin ihren Grundimpuls.