

BESPRECHUNGEN

Politische Theologie

Zur Kritik der Politischen Theologie. Beiträge von Gustav E. KAFKA und Ulrich MATZ. Paderborn: Schöningh 1973. 46 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. NF 11.) Kart. 4,80.

In seiner „Verteidigung der Politik gegen die Politische Theologie“ (9–23) sucht Matz jene theologische Strömung (J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle) als Produkt marxistischer Theorie zu entlarven und ad absurdum zu führen. Denn der Marxismus sei nichts anderes als die säkularisierte christliche Heilslehre, und es sei klar, „daß die Theologie von einer säkular depravierten Form ihrer selbst nichts zu lernen hat“ (20). Gleichviel wie man dieser Ableitung gegenübersteht, der Hinweis ist beachtenswert, daß die Theologie, zumal in ihrer sozialen Bedeutung, primär Reflexion auf den Glauben der Gemeinde in seiner Realisation durch „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Besitzkommunismus“ (17) sei. Dagegen müsse die Politik der Tatsache Rechnung tragen, daß „der Staat“, da er auch von Ungläubigen gebildet wird, „als Folge der Sünde und unter der Kraft des Gesetzes der Sünde“ (15) anzusehen ist. Politik könne mithin den Glauben nicht fraglos voraussetzen – oder, wie auch immer, ersetzen. Indes, kann man generell sagen, daß die Politische Theologie dies behauptet?

Im zweiten Beitrag „Ziviltheologie – heute?“ (25–46) zeichnet Kafka die Diskussion um jenen andern, von C. Schmitt, E. Peterson und E. Voegelin konzipierten Begriff einer Politischen Theologie nach, um schließlich nach ihrer Legitimation heute zu fragen. Das zentrale Problem, die gesellschaftliche Repräsentanz, sieht er von Platon und Aristoteles gelöst: „das Maß der Gesellschaft“ sei der Mensch, wobei heute hinzuzufügen sei, sowohl christlicher als auch atheistischer Daseinsorientierung. Aufgrund der Interdependenz der Charaktere der

Repräsentierten und der Repräsentanten der Gesellschaft habe die Ziviltheologie als „philosophische Anthropologie“, als „politische Ethik“ vor allem die Tugenden der Repräsentanten zu normieren. Die Kirche aber sei politisch am effizientesten, wenn sie „wie in den ersten drei Jahrhunderten . . . ihr eigenes Geschäft, die Verkündigung des wahren Gottes ohne Kompromisse mit dem Zeitgeist betreibt“ (46).
G. Bleickert

BERDESINSKI, Dieter: *Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?* Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. München: Don Bosco 1973. 181 S. Kart. 24,80.

Die zentrale, indessen biblisch kaum einmal reflektierte Aussage politischer Theologie – als ihre maßgeblichen Vertreter werden F. Kerstiens, J. B. Metz, E. Schillebeeckx, J. Moltmann, D. Sölle und W.-D. Marsch in knappen Umrissen skizziert – sieht der Verfasser in der „Bewahrheitungsthese“, welche besage, daß verantworteter Glaube sich immer nur durch Praxis realisieren könne und sich eben darin auch zu „bewahrheiten“ habe. Gegenstand seiner Kritik wird diese These, deren Wurzeln er über Marx und Hegel bis zur Aufklärung (Lessing) zurückverfolgt, insofern, als sie die Frage nach der Wahrheit des Glaubens letztlich ausschließlich in den jedenfalls anfänglich unentschiedenen und ungesicherten Freiraum menschlicher Verfügbarkeit einhole: die Wahrheit des Glaubens werde von seiner Verwirklichung durch die Menschen abhängig gemacht.

Nach Ausweis des neutestamentlichen Befunds sei es jedoch kein anderer als Gott selbst, der die Wahrheitsfrage nach den Verheißungen in seiner Offenbarung, zumal aber in Jesus Christus, immer schon eindeutig ent-

schieden habe, in einer Weise freilich, die nur dem Glaubenden zugänglich und einleuchtend sei. Im Grund geht es dem Autor um eine Begriffserklärung: den Glauben „bewahrheiten“ könne, streng genommen, nur Gott selbst – was aber dem Menschen aufgegeben sei und bleibe, sei nicht die Wahrmachung, sondern die Glaubwürdigmachung seines Glaubens. Daß diese heute mehr denn je durch die Glaubenstat geschehen muß, wird von Berdesinski ebenso für richtig gehalten wie daß solche Praxis ihren Ort vor allem auch im Sozialen hat.

Dennoch bleibt zu fragen, ob Gott die Bewahrheitung seiner Offenbarung nicht gerade durch den gläubigen Existenzakt der Menschen in der Geschichte vollziehe, wobei die Liebe und all das, was sie getan hat, als das bleibende Band zwischen dem im verborgenen bereits angebrochenen Gottesreich und seiner noch ausstehenden endgültigen Offenbarung zu gelten hat. Nichts wäre für die Menschen nämlich frustrierender als tatenlos wie „auf Godot“ nur zu warten auf das, was kommt. Zu warten ist vielmehr in der den Glauben beseelenden, gerade auch zur geschichtlichen Tat drängenden Hoffnung. Solches Tun, das entschieden vom Glauben ausgeht, „daß Gott das, was er in Jesus begonnen hat, auch vollenden werde“ (82), würde freilich sogleich wieder desavouiert, wenn die Menschen dabei nur, wie der Autor meint, „gleichsam Gottes ‚Werkzeug‘ bei seinem Heilshandeln“ (88) wären. *G. Bleickert*

Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. Mit Beiträgen von Helmut FELD, Günter KEHRER, Friedhelm KRÜGER, Josef NOLTE, Hermann-Josef VOGT. Mainz: Grünewald 1973. 144 S. Kart. 17,80.

Die fünf inhaltlich und der fachlichen Kompetenz der Autoren entsprechend ziemlich unterschiedlichen Beiträge ergeben nicht nur ein interessantes Panorama wechselseitiger Bedingtheit von Dogma und Politik; auf exemplarische Weise bestätigen sie zugleich, daß es auch für die Theologie „politische Unschuld und Situa-

tionslosigkeit“ (Metz) nicht geben kann. Dennoch verbleiben sie gegenüber der Politischen Theologie in meist kritischer, bisweilen spöttischer Distanz. Ihr Reiz liegt teilweise gerade darin, daß sie sich mit Paulus, Erasmus und Pascal Persönlichkeiten zuwenden, denen weitgehend das Odium politischer Abstinenz anhaftet.

H. Feld arbeitet in seinem Beitrag „Paulus als Politiker“ (9–34) dessen „grundsätzlichen Pessimismus gegenüber den Welt dingen“ (32) heraus. Von größter politischer Bedeutung seien jedoch das Selbstverständnis des Apostels – den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide zu sein – und sein Verhalten beim Streit um die Heidenmission, wobei er die Weltmission legitimierte und den Bruch mit den Jüdenchristen vermied.

H.-J. Vogt untersucht die „Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr.“ und gelangt zur Überzeugung, daß Konstantin das „homousios“ für den Logos deshalb reklamierte, weil er seine Herrschaft nicht auf einen „Gott zweiten Ranges“ (60) begründet wissen wollte. Merkwürdiges Argument dafür: „Die christliche Religion . . . mußte in irgendeiner Weise eine Reichs- und Herrschaftsideologie liefern können“ (59).

F. Krüger versteht seine Arbeit über „Das Engagement des Erasmus für den Frieden“ (62–90) als historischen Beitrag zur Friedensforschung. Wichtig sind vor allem die Reduktion des Feindbilds auf die innere Überworfenheit des Menschen mit sich selbst, die Aufdeckung der Manipulierbarkeit der Aggressionsmechanismen und die stets theologische Motivation seiner Friedenskonzepktion, „die in Christus geschenkte Gemeinschaft mit Gott in der Gemeinschaft der Menschen fruchtbar zu machen“ (90).

J. Noltes Reflexion über „Pessimismus und Politik nach Blaise Pascal“ (91–118) führt den bezeichnenden Untertitel: „Anstatt einer politischen Theologie“. Auch Pascal sucht die Wurzeln für die gesellschaftlichen Mißstände im Innern des einzelnen, dem „hassenswerten Ich“, das kraft seines Machthungers Recht und Politik, die gleichwohl notwendig bleiben,