

MISZELLE:

Politisch engagierter Glaube im Streit

Neuere Veröffentlichungen zu Politischer Theologie,
Katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung

Thomas Hausmanninger

Ockenfels, Wolfgang: *Politisierter Glaube?*, Bonn: IFG-Verlagsges. 1987 (= Sammlung Politeia 33), 346 S., Ln., DM 93,—.

Bücheler, Herwig: *Christlicher Glaube und politische Vernunft*, Wien—Zürich—Düsseldorf: Europa-Verlag, Patmos 1987, 256 S., Ppb., DM 28,—.

Hofmann, Rupert (Hrsg.): *Gottesreich und Revolution*, Münster: Regensburg 1987, 215 S., Kart. DM 19,80.

Politische Theologie, Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre stehen in einem nach wie vor virulenten Spannungsverhältnis zueinander. Die eine, die in den späten Sechzigern und frühen Siebzigern angetreten war, um Theologie als politische mit den emanzipativen Strömungen der (freilich dialektisch zu denkenden) Aufklärung zu vermitteln, und die so zur historischen Bestandsaufnahme in gesellschaftsverändernder Absicht aufgerufen hat, scheint durch die Veränderungen der gesellschaftlichen Trends selbst in die Rolle des historischen Bestandes geraten zu sein. Die anderen hingegen, deren lateinamerikanische Variante für beinahe weltweites Aufsehen gesorgt hat (während etwa die asiatischen Varianten besonders in Deutschland kaum Beachtung finden), wird mitunter schon als legitime Erbin der ersteren angesprochen. Die dritte wiederum verzeichnet eine kaum gestiegene, jedoch auch unverminderte Konjunktur und wird daher einmal als gleichbleibend aktueller Bedeutung, ein andermal als zu undeutlich und daher bedeutungslos eingestuft. Einige der Veröffentlichungen der letzten Zeit spiegeln diese Situation recht klar wider.

Als Abschnitt der Theologiegeschichte, um den es sehr still geworden ist, betrachtet *Wolfgang Ockenfels* die Politische Theologie (PT). Er sieht sie partizipieren am Schicksal der Kritischen Theorie (18, 67, 141, 144), die ebenfalls einst für aufgeregte Diskussionen gesorgt, und die im Zuge der Bedürfnisumorientierung zu einer (wie ich sie nennen würde) »neuen Affirmativität« an Attraktivität verloren hat. Da auch die Publikationsfreudigkeit der PT zurückgegangen ist, hält er den Zeitpunkt für günstig, um eine generelle Bestandsaufnahme vorzunehmen und die PT mit der Katholischen Soziallehre (KS) zu kontrastieren. Er benennt seinen Standpunkt dabei als »grundsätzliche Option« für die letztere (22), ohne Konvergenzen beider von vorneherein ausschließen zu wollen. Seine Untersuchung zur PT orientiert sich hauptsächlich an Johann Baptist Metz, der als herausragender Repräsentant für diesen »Theologietyp« gelten kann (17).

An den Beginn seiner Untersuchung setzt Ockenfels eine knappe Skizze der (systematischen) Entwicklung von PT und KS. Die jeweiligen Verhältnisbestimmungen von »Glaube

und Welt« (79), »Theologie und Politik« (175) sowie »Kirche und Politik« (235) geben die Leitperspektiven der weiteren Einzeluntersuchungen an. Davor treten jedoch schon Kernunterschiede zwischen PT und KS in der Analyse ihres Bezugs zu Neuzeit, Aufklärung und Säkularisierung zutage. Während die PT als spezifisch neuzeitlich die »Wende zum Subjekt«, die Ersetzung einer »Kosmozentrik« durch Anthropozentrik und die denkerische Umorientierung von Natur zur Geschichte (52) betrachtet, und damit eine generelle Reflexion der Neuzeit anstrebt, kennt die KS keine präzise Definition derselben, sondern weist lediglich Stellungnahmen zu »neuzeitlichen Phänomenen« (60) auf. Diese fallen anders aus, als jene der PT: Zunächst der Aufklärung und Säkularisierung gegenüber äußerst widerständig, verhält sich die KS seit »Evangelii nuntiandi« differenzierter und unterscheidet »zwischen einem verwerflichen ›saecularismus‹ und einer legitimen ›saecularizatio‹« (65). Sie behält eine kritische Distanz, aus der es ihr gleichwohl gelingt, »Zahlreiche Bezüge zwischen Glaube und Politik, Heil und Wohl, Erlösung und Befreiung« (302) herzustellen. Im Gegensatz dazu schlägt sich die PT grundsätzlich (jedoch nicht gänzlich) auf die Seite der »neuzeitlichen Phänomene«. Aufklärung ist ihr Etablierung der Vernunftautonomie, zugleich aber Heraufkunft des »Bürgers« und damit ein dialektisches Phänomen. Sie bedarf der zweiten, theologischen Aufklärung über sich selbst (55), um nicht in der Gefangenschaft eines privatistischen Herrschaftsindividualismus zu enden. Säkularisation sieht die PT entsprechend als genuin christliches Programm, das die Welt in ihre Weltlichkeit (und damit Vorläufigkeit) freisetzt, freilich theologisch illegitim wird, wo sie diese Vorläufigkeit zugunsten totalitärer, innerweltlich zu erstrebender Utopien aufkündigt und den »eschatologischen Vorbehalt« überspringt (58–59). Gerade in neuerer Zeit tritt in durchaus kompatibler Fortschreibung der PT bei Metz unter dem Eindruck der Ökologieproblematik und der Renaissance (nicht-kirchlicher) Religiosität dem eschatologischen Vorbehalt die Klage über eine »gefühlte (...) oder verkündete (...) Geheimnislosigkeit« (54) der »entzauberten Welt« an die Seite und wird das Säkularisationsprogramm als technokratische Glaubenslosigkeit kritisiert. Ockenfels geht die Stellung der PT zur Entzauberung dennoch zu weit: er sieht für die PT »Welt als vorgegebene Schöpfungsordnung (...) aus dem Blick« (52) fallen; sie spreche »von Gott und seinen eschatologischen Verheißungen und Vorbehalten in geschichtsphilosophischen Kategorien, die einen politischen Weltveränderungsauftrag implizieren« (142), habe jedoch »die entscheidenden existentiellen und religiösen Fragen des Menschen nach seinem Lebenssinn und -ziel«, die »sich ohnehin weder politisch artikulieren noch strukturell lösen« ließen (301), verloren gehen lassen. Stattdessen sei über einen äußerst unklaren, inflationären Politikbegriff (295) die Herstellung innerweltlichen Wohls mit transzendtem Heil in eins gesetzt und durch Verknüpfung mit eschatologischer Naherwartung zu einem Impetus von totalitär-fanatisierender Qualität verschärft (249). Da das Wahrheitskriterium unter dem »Primat der Praxis« gewonnen werde, verfehle die PT zudem die »objektiv-ontologische« Ebene (138), die allein »einen geschichtsübergreifenden, inhaltlich *wesentlich* gleichbleibenden Maßstab als theologisches Beurteilungs- und Gestaltungskriterium für die kirchliche Glaubenspraxis und das politische Handeln der Christen« (144) bereitzustellen vermöchte. Obwohl die PT »oft eine größere, religiös stimulierte Sensibilität für Gegenwartsfragen« zeige, »als manche Interpreten der KS aufbringen« (304), bleibt für Ockenfels die KS daher der PT überlegen. Sie halte »an einem metaphysisch begründeten Naturrecht« fest

und bringe »die Übernatürlichkeit Gottes und seiner Schöpfungsordnung gegenüber der Politik zur Geltung« (142), während die PT in ihrer politischen Hermeneutik unzureichenden »Metaphysikersatz« (141) anbiete.

Ockenfels' Studie ist eine solide Auseinandersetzung mit der PT. Ihre klare, sachliche Sprache macht das Buch angenehm lesbar und meidet zwar nicht die wertende Stellungnahme, wohl aber jede Polemik. Obgleich Ockenfels die PT primär auf ihre politischen Vorstellungen und Aussagen hin abklopft, läßt auch seine Darstellung deutlich werden, daß das Anliegen der PT stärker fundamentaltheologisch perspektiviert ist, als sozialetisch-politisch. Eine ihrer zentralen Grundfragen hat sie ja, ebenso wie die »Theologie der Hoffnung«, aus der pointierten Problemstellung der Gott-ist-tot-Theologie übernommen. nämlich, wie die Vorstellung des guten Gottes als »Herr der Geschichte« mit der realen Leidstruktur dieser Geschichte zusammenzudenken sei — eine Frage, die nicht erst für eine »Theologie nach Auschwitz« bedrängend geworden ist. Die PT sucht ihre Lösung nun über die von Ockenfels kritisch gewerteten geschichtsphilosophischen Kategorien unter Rezeption der Kritischen Theorie zu erreichen. Gottes Zukunft wird so mit unserer konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Zukunft verknüpft und unser Handeln für Gottes Reich (trotz aller Betonung des eschatologischen Vorbehalts) relevant. Gleichzeitig findet damit mehr oder weniger explizit eine Gott entlastende Verabschiedung des Herrn der Geschichte statt. An die Stelle der Theodizeeproblematik tritt die für die innerweltlich leidverantwortlichen Herrschenden »gefährliche Erinnerung« an das Mißverhältnis von verheißenem Reich und faktischer Historie mit ihrem Leichenberg. Ich halte dafür, daß es dieses fundamentaltheologische Interesse ist, das den beklagten »verwaschenen Politikbegriff« hervorbringt. Das Problem, das aus diesem Ansatz entsteht, darin stimme ich Ockenfels zu, ist zweifelsohne in der Frage zu sehen, wie sich konkret-politische, handlungsleitende Kategorien daraus entwickeln lassen. Die PT liefert hier mehr einen Impetus, einen Appell an die kritische Vernunft des Einzelnen, jedoch kaum Kriterien für dessen Umsetzung. Auch bleibt zu fragen, wie das Grunderlebnis des Getragenseins im Rahmen der PT noch Platz zu finden vermag, wenn der tragende Grund in so eminente Abhängigkeit unserer eigenen geschichtlichen Leistungen gerät. Das allerdings scheint die PT neuerdings selbst zu thematisieren, wenn sie die »Geheimnislosigkeit« und »Glaubenslosigkeit« der entzauberten Welt beklagt. So bleibt in dieser Frage noch abzuwarten, wie sich die PT zukünftig verhalten wird. Die Auseinandersetzung mit der Aufklärungskritik der Kritischen Theorie halte ich im übrigen für theologisch bereichernd; hier ist die PT ein wichtiges Thema angegangen. Angesichts neuer Irrationalismen (New Age), der »postmodernen« Pluralismenhektik und ihrer nihilistischen Implikationen, sowie der »systemfunktionalistischen« Theorie- und Praxisnetze dürfte die defizitäre Unabgeschlossenheit der Aufklärung auch für Theologie noch immer ein Diskussionspunkt sein.

Die Katholische Soziallehre ist Gegenstand auch eines weiteren Buches des letzten Jahres. *Herwig Büchele* beurteilt jedoch die KS ganz anders als Ockenfels. Er fühlt sich herausgefordert durch die »Erfahrung (...), daß die katholische Soziallehre nur eine sehr geringe Wirksamkeit besitzt« (9). Sie ist ihm bestimmt durch ihre »strukturkonservative Variante« (24), während »strukturprogressive« Aussagen eine »eigentümliche Aufnahmeverweigerung« (25) erführen. In der Suche nach Ursachen der »geringen Wirksamkeit« stößt er auf »fehlende Hermeneutik« (26), »unverbindliche Redeweise« (28). »Lebensferne einer

Prinzipienmoral« (33), Konfliktscheue (38), »Verzicht auf Gesellschaftsanalyse« (42) und dergleichen mehr. Er fordert daher eine »Neukonzeption der KS« (Untertitel). Zentral sind ihm dabei der Mut zu Konflikten im Verbund mit der Bereitschaft zur Kommunikation. Aus einem »utopischen Horizont« (85) heraus, der als erkenntnistheoretischer Überstieg über einen evolutiven Quietismus und die »Politik des kleineren Übels« (59) fungieren soll, soll gewissermaßen mit dem längeren Atem der Hoffnung ein Zwischenweg zwischen Revisionismus und Revolution, welche beide »immer wieder in Sackgassen geführt« (85) haben, gewählt werden. Bereiter und Begleiter dieses Zwischenwegs sollen einerseits eine »komponierende Ethik« (85), andererseits »Kontrastgesellschaften« (69) sein. Das Paradigma der Kontrastgesellschaften, welchen als provokative Beispiele wohl eine ebenso exemplarische, wie prophetisch-kritische Funktion zugemessen wird, gewinnt Büchele aus der Anregung der theologischen Repräsentanten der »Integrierten Gemeinde«, Pesch und Lohfink (69), warnt aber vor der Gefahr, eines »immanente(n) Messianismus« (77) und eines »monadenhaften« Ausstiegs aus der Gesamtgesellschaft (80). Durch die komponierende Ethik soll ein »künstlerisches Element, ein innovatorisches Moment (...) in die Ethik eingeführt« (92) werden, das die reine Instrumentalität der revolutionären Werkstellung des Guten ebenso übersteigt, wie die der evolutionär »am kleineren Übel orientierten Sozialreparaturen« (90). Aus den Erfahrungen der Kontrastgesellschaften, der Konfrontation mit der Hl. Schrift — insbesondere dem »Drama Jesu« (136) —, und unter Einwirkung der »komponierenden Ethik« soll eine Neufassung der KS in einer Weise auf den Weg gebracht werden, in welcher Glaube, Vernunft und Erfahrung eine lebendige Verbindung eingehen können. Dabei will Büchele die bisherige KS durchaus bewahrt, an ihr aber all jenes überwunden sehen, »was sie heute (...) politisch wirkungslos macht« (228). Seine Vorschläge zielen so auf eine Zwischenform zwischen der Veränderungsemphatik der PT und den moderateren Weisungen der KS.

Der Gedanke einer »komponierenden Ethik« ist originell; er ließe sich auch begreifen als Betonung des kreativ-innovatorischen Moments einer teleologisch auszulegenden Ethik. Gerade das Stufenmodell, das Büchele entwirft, um mehrere »Ethiken (...) auf ein Weg-Ziel hin zu komponieren« (93), scheint mir als Deskription der teleologischen Einlösung ethischer Prinzipien im Entscheidungsprozeß lesbar zu sein. Etwas unklar ist hingegen der Begriff einer »Prinzipienmoral«, gegen welche Büchele den Einwand der »Lebensferne« erhebt. Da seine Stufenleiter selbst eine prinzipielle Stufe enthält, wird er wohl kaum die Notwendigkeit ethischer Prinzipien leugnen. So trifft seine Kritik meines Erachtens mehr eine legalistische, mechanistisch verformte Deontologie (vgl. 33). Im ganzen läßt sich Bücheles Buch wohl als ein Appell an die Kreativität der Christen verstehen, der einem fanatisierenden Überborden von Veränderungsbemühungen durch Kommunikationsbereitschaft gewehrt sieht. Das Buch steht damit, ähnlich der PT, mehr auf der Ebene eines Impetus, obgleich es pastorale Handreichungen zu geben versucht. Es entbehrt freilich nicht einer gewissen Frische, die andere theologische Veröffentlichungen oft ein wenig vermissen lassen.

Die Gefahr der Fanatisierung und der Auflösung des Christentums in diesseitig-ideologische Zwänge perhorresziert die Aufsatzsammlung »*Gottesreich und Revolution*«. *Rupert Hofmann* sieht vor allem in den Theologien der Befreiung (ThdB) eine Marxismusrezeption am Werk, die dessen »*quasi-religiöse(n) Fanatismus* durch die ihm zuteil

werdende theologische Überhöhung eine zusätzliche Dynamisierung« (41) verleihe. Aus einer Verwechslung des »Vorletzten« mit dem »Letzten« entspringe ein politischer Messianismus, der jede »einigermaßen rationale Politik« unmöglich mache (41). Ähnlich urteilt *Manfred Spieker*, der der ThdB mangelnde Sachrationalität und Differenzierung, sowie unzureichende Kenntnis der ökonomischen und politologischen Fachliteratur vorwirft (94). Die ThdB erscheint ihm so als wissenschaftlich dilettantische Veranstaltung (etwa: 103). *Ricardo Rodriguez* versucht eine geistesgeschichtliche Rückführung politisch-messianischer Strebungen der ThdB auf die Tradition Saint-Simons und Lammenais, bei welchen er die Wurzel »des heutigen Totalitarismus« grundgelegt sieht (62). Der ThdB wirft er insbesondere vor, daß sie die Offenbarung als »Quelle der Legitimation christlichen Lebens« negiere (68), und sich so »außerhalb des Evangeliums gestellt« (73) habe. Weniger harsch, jedoch ebenso ablehnend verhält sich *Alfonso Trujillo*, der die befreiungstheologische Vorstellung der »Volkskirche« als ideologisch abqualifiziert (78) und den nicaraguanischen Weg entsprechend kritisiert (81). Statt marxistisch-leninistischer Orientierung, die er den Sandinisten vorwirft (87), fordert er »mutige und tiefgehende Reformen« (82) aus einer Orientierung an der KS heraus (90). *Peter Beyerhaus* und *Wilhelm Hahn* schließlich sehen in ThdB, den ihr kontextuell nahestehenden und mit ihr interagierenden Bewegungen, wie der »Christen für den Sozialismus«, aber auch in Friedensbewegung und Bürgerprotesten (Hahn, 128, 138) eine Art marxistischer Verschwörung, die eine neuerliche »Spaltung der Christenheit« (205) zur Folge haben könne. Beyerhaus führt diese »Verschwörungstheorie« besonders mit Bezug auf die Satzung der EATWöt (169) und die URM (171) aus.

Im Ganzen gibt das vom Herausgeber *Rupert Hofmann* als »Sammlung verstreuter Beiträge« (14) titulierte Buch durchaus den Eindruck einer einheitlichen Frontstellung gegen recht heterogene Phänomene (ThdB, Friedensbewegung, CfS, ESG . . .), denen allen wohl marxistische Unterwanderung unterstellt werden soll. Im Stil durchaus polemisch liegt sie mehr auf der Linie eines politischen Feindbildgemäldes, das an die Antikommunismusmilanz der 50er erinnert. Das ist bedauerlich, da die Befreiungstheologien durchaus einer kritischen Diskussion würdig sind und nicht unumstritten bleiben sollten. Diese Diskussion bedürfte jedoch einer differenzierteren und genaueren Betrachtung der Befreiungstheologien, die sich im übrigen auch voneinander zu sehr unterscheiden, um in einem Zuge abgehandelt zu werden. Einheitsfrontstellungen, zumal wenn sie in eine umfassende Verschwörungstheorie münden, führen hier kaum weiter. (Geradezu angenehm ist im Gegensatz dazu der kühl und rational analysierende Beitrag Ockenfels, der in diesem Band nochmals seine Ergebnisse zur PT zusammenfaßt.) Auch bei den Befreiungstheologien könnte es meines Erachtens hilfreich sein, einmal ihre fundamentaltheologischen Grundlagenreflexionen von ihren politischen Deduktionen zu trennen und so deren wechselseitige Bezüge genauer in den Blick zu bekommen. In jedem Fall wäre dies fruchtbarer als die allmählich etwas ermüdende, einseitige Diskussionsperspektive der vorhandenen oder nichtvorhandenen Marxismusrezeption.