

bis in die letzten Abgründe der Hoffnungslosigkeit mit den Menschen solidarisiert, läßt uns neu zu Brüdern werden, da wir eingeladen sind, unsere Selbstbehauptung aufzugeben, alle irdischen Herrschaften zu relativieren und einander zu vergeben, nachdem der Herr selbst uns nirgends, nicht einmal im Tode, alleine läßt.

Inmitten aller berechtigten Entmythologisierung schält der Vf. in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar in der 2. Meditation „Licht vom äußersten Ende der Finsternis“ den bleibenden Kern des Glaubensartikels vom Höllenabstieg Jesu heraus. Im Erleiden der Gottferne der Verdammten, dem Geheimnis des Karsamstags, erreicht die irdische Erfahrung von Finsternis und Einsamkeit ihren Höhepunkt; neben der Macht des Bösen zeigt sich aber auch die Maßlosigkeit der Liebe des Herrn. „Entschlossene Liebe bis zum äußersten ist die einzige ‚List‘ Gottes, welche das Reich des Bösen besiegt“ (48). Da die Liebe die Geschichte nach vorne und nach rückwärts einholt, beginnt hier die Heimholung der gesamten Schöpfung. Nicht in einem triumphalen Höllenabstieg, sondern in der Ohnmacht des Herrn offenbart sich die universale Heilsbedeutung seines Todes am Kreuze.

In der 3. Meditation analysiert L. zunächst Kontext und Aufbau der „Emmaus-Erzählung“, die darauf abzielt, das Unverständnis der Jünger, die durch die Tatsache des Sterbens an der Messianität Jesu zweifelten, zu korrigieren. „Der zur Herrlichkeit bestimmte Kyrios ist der in Leid und Tod erniedrigte Mensch Jesus“ (66 f.). Wie für die Jünger das belehrende Wort allein nicht genügte, sondern erst die Mahlgemeinschaft den Auferstandenen ‚erkennen‘ ließ, so bleiben diese beiden Pole, Wort und Sakrament, Schriftverständnis und Eucharistie, für alle Menschen der entscheidende Zugang zum ‚nachösterlichen‘ Glauben an den Auferstandenen; darin wird uns auch heute noch persönliche Ostererfahrung geschenkt — eine Erfahrung zwar der Jünger zweiter Hand, die jedoch identisch ist mit dem Bekenntnis der Kirche und ihrer damals und heute amtlich bestellten Apostel, wie der Osterruf der in Jerusalem Zurückgebliebenen bestätigt.

Der 4. Beitrag geht dem Zusammenhang zwischen „Iesu Christi Himmelfahrt und der Hoffnung der Welt“ nach. Himmelfahrt ist nicht als ein Rückzug aus der Welt zu verstehen, sondern als neue Nähe des Herrn in der durch den liebenden Einsatz seines Lebens entstandenen Herrschaft über die Welt. Unsere darin begründete Hoffnung bewahrt den Blick für die Not der Welt und versucht in der Gegenwart in kleinen Schritten Zeugnis zu geben von der großen Hoffnung. Durch den Einsatz der Kirche wird sie zu einer weltverandelnden Kraft, wenn auch das letzte Gelingen beim Herrn selbst liegt.

Die Zurückweisung falscher Stühne- und Genugtuungsvorstellungen, berechtigte Anliegen der Kreuzestheologie, die Beziehung der in Christus begründeten Hoffnung zu irdischem Leiden und Hoffen, vor allem aber die Hervorhebung der alles umgreifenden Liebe Gottes als zentralem Geheimnis lassen das Bändchen jedem empfehlen, der sich selbst von dieser Liebe überzeugen und neu ergreifen lassen oder anderen ein vertieftes Verständnis des ‚Geheimnisses unseres Glaubens‘ künden möchte.

Linz

Walter Wimmer

BAUER GERHARD, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt*. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen (XII u. 324.) Grünewald, Mainz 1976. Kart. lam., DM 42.—

Um es vorweg zu sagen: Eine ähnlich umfassende und erschöpfende Darstellung der Theologie von Metz, wie sie sich nach dessen „politischer Wende“ ab 1964 zu entfalten beginnt, ist dem Rez. nicht bekannt. Er möchte dem Vf. wünschen, daß seine Arbeit jene Anerkennung findet, die ihrem qualitativen Rang entspricht. Sehr beachtlich ist des Verfassers Kenntnis der mit Metz‘ Denken unlöslich verbundenen Literatur betreffend Aufklärung, Säkularisation, neuzeitliches Geschichtsverständnis und Frankfurter Schule. Ebenso ist sein sachgerechtes und profundes Urteil in der gesamten Materie hervorzuheben.

Die Arbeit gliedert sich in 6 präzise angelegte Kap., die durch ihre minutiösen Unterteilungen das Auffinden von Detailfragen bestens ermöglichen. Zunächst geht es um die Darlegung der Entwicklung der Theologie von Metz, wobei die Kritik an der politischen Theologie zugunsten der Selbstinterpretation von Metz zurückgeschnitten wird. Im 2. Kap. wird das hermeneutische Anliegen von Metz analysiert, wobei die Dialektik von kritisch-theoretischer und geschichtlich-praktischer Hermeneutik der Offenbarung als ein Spezifikum Metzschen Denkens sichtbar wird. Das Evangelium ist aus der Not der Zeit formuliert und will verändern. Diese politische Veränderungsethik muß im heutigen Kontext ausgelegt werden (vgl. 52). Die Gegenwart aber definiert sich durch die Dialektik der Aufklärung, durch Ideologiekritik und Freiheitsgeschichte (vgl. 59).

Im 3. Kap. geht es um die inhaltliche Darlegung der politisch öffentlichen Dimension des christlichen Glaubens, wo zunächst klar gestellt wird, daß der Begriff des Politischen im Gegensatz zu C. Schmitt und H. Maier bei Metz auf Gesellschaft bezogene Entscheidungen und Aussagen überhaupt meint (vgl. 78.81). Ihre Emphase als Kritik der Privatisierung der zeitgenössischen Theologie und Religion wird deutlich. Entprivatisierung wird Programm. Eine gelungene Zusammenfas-

sung der Theologie der Hoffnung wird geboten (119–129), und schließlich wird der Stellenwert der „Memoria Jesu“ bestimmt, die sich bei Metz zunehmend auf das Kreuz Jesu konzentriert. Die memoria wirkt befreiend, sofern sie von den Christen nachvollzogen wird.

Das 4. Kap., wohl das fruchtbarste des Buches, zeichnet die politische Theologie nach als Vermittlung von christlicher Hoffnung und politisch-gesellschaftlichem Einsatz (155). Sehr wertvoll erscheint uns die Zusammenfassung der Begründung des weltlichen Einsatzes des Christen für die menschliche Zukunft (186–188), sowie die klare Herausstellung des springenden Punktes der Ablehnung bisheriger „christlicher Gesellschaftslehre“ durch Metz. Die normative Proklamation einer positiven Gesellschaftsordnung würde nach Metz Ideologie bedeuten. Die Kirche kann nach ihm die christlichen Kategorien nur durch kritische Negation bestehender humaner Entwürfe „vermitteln“: „negative Dialektik“ also (190 f), die dann aber doch auf Praxis (in Form von Solidarität und Versöhnung) durchbrochen wird.

Im 5. Kap. versucht der Autor die beiden Richtungen zu skizzieren, in denen sich vom bisherigen Ausgangspunkt aus das Anliegen der politischen Vermittlung der Botschaft des Christentums weiterdenken lässt. Die eine Richtung führt über die negative Kritik zur gesellschaftlichen und kirchlichen „Orthopraxie“, wobei der „Theorieüberschuss“ der Theologie ideologieverdächtig wird. Einige Schüler sind diesen Weg gegangen. Der zweite Ansatz, den Metz selbst seit 1972 zunehmend mehr beschreitet, besteht darin, das spezifisch Christliche als befreende „memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi“ narrativ in die Gesellschaft einzubringen. Im Medium erzählter Erinnerung wird die Vernunft als Freiheit praktisch (vgl. 231). Im letzten Kapitel bietet der Autor eine recht brauchbare Zusammensetzung der Kritik an der politischen Theologie, die sichtbar macht, daß vor allem die Vermittlung in die politische Ethik bislang nicht gelungen ist (266); etwas, das Metz vor allem durch die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“ vorgeworfen wird. Als bleibend gültiges Ergebnis Metzschen Denkens sieht B. die auch politische Hermeneutik christlicher Botschaft und ihre Korrektivfunktion gegenüber dem transzendentalen Ansatz des Theologisierens an (281).

Bauers Arbeit faßt die — allzusehr in der Diaspora verschiedener Zeitschriften darbende — Theologie von Metz trefflich zusammen. Ein Buch, das uns, Freunde wie Gegner der politischen Theologie, weiterbringt.

Linz

Georg Wildmann

PETERS TIEMO RAINER, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bon-*

*hoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht.* (Gesellschaft u. Theologie. Abt.: Systematische Beiträge Nr. 18.) (224.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1976. Kart. DM 25.—.

Wer bisher gewohnt war, Bonhoeffer unter der Devise „religionsloses Christentum“ seiner Gefängnisbriefe zu kennen, wird in dieser Dissertation (Münster) mit einem „neuen Bonhoeffer“ konfrontiert und von seiner denkerischen Originalität fasziniert werden. Es gibt also nicht nur den Bonhoeffer, der die Kirche zu einer neuen Identifikation mit einer mündig gewordenen Welt aufruft, zu distanzierter Weltlichkeit im Schweigen der Arkandisziplin (87) derer, die Christi Leiden in der Welt teilen; es gibt auch den Bonhoeffer der romantisch konzipierten Universalkirche, die ganz auf Gesellschaft bezogen ist.

Bei ihm zeigt sich wie bei Gogarten das bestechend Fruchtbare der politischen Romantik in der Theologie, ein Ideenimpuls, der es (für die katholische Theologie erst in den fünfziger Jahren) ermöglicht hat, das Phänomen Säkularisation theologisch und geistesgeschichtlich einzuordnen. Es erweist sich bei ihm als theologischem Ethiker auch eine — man möchte fast sagen — beneidenswerte Unmittelbarkeit zum Politischen, die maßgeblich ihren Quellgrund in seinem lebensphilosophisch-romantischen Grundgefühl zu haben scheint. Bonhoeffers Originalität innerhalb der protestantischen Theologie seiner Zeit zeigt sich auch darin, daß er in seiner Ethik den Gegensatz zwischen innerlich-priesterlichen Gewissensautonomie und heteronome Unterwerfung im öffentlich-politischen Leben organisch aufarbeitet. Dieser Gegensatz, ein Niederschlag der radikalen Zweireiche-Lehre, der nicht unerheblich beteiligt war an den Chancen des Nationalsozialismus bei den protestantischen Christen, nimmt Bonhoeffers Ethik nicht den unmittelbar politischen Impuls. Der in der theologischen Materie erudierte Autor erarbeitet zunächst in einem ersten Teil eine Synopse der Theologie Bonhoeffers anhand der Chronologie der Werke; in einem 2. Teil behandelt er die Denktraditionen und ideenpolitischen Implikationen der Theologie Bonhoeffers, um in einem 3. Teil „Resultate und Konsequenzen“ zu erschließen.

In summa zeigt sich, daß Bonhoeffer das von liberaler Theologie aporetisch gelassene und von dialektischer Theologie lediglich negativ bestimmte Verhältnis von Christentum und Gesellschaft theologisch neu zu klären versucht (177), dies allerdings im Kontext einer nazistisch deformierten Gesellschaft. Daraus ergibt sich der systematische Grundgedanke, daß der Prozeß der Säkularisierung und Mündigwerdung nie geradlinig-evolutionistisch, sondern zutiefst ambivalent verläuft und immer als konkrete Herausforderung vom theologischen Denken bewältigt werden