

UB 25
Johann Baptist Metz

„Politische Theologie“ in der Diskussion*

I. Zu Begriff und Gegenstand einer „politischen Theologie“

Zwar habe ich in meinem bisherigen Versuch, eine neue „politische Theologie“ zu bestimmen, immer deren Unterschied, ja Gegensatz zu jeder Form einer direkt politisierenden Theologie hervorgehoben und ausdrücklich jenes Mißverständnis einer Neopolitisierung des Glaubens oder gar einer Neoklerikalisierung der Politik abgewiesen, das der Begriff der „politischen Theologie“, nicht zuletzt wegen seiner historischen Hypothek, zu assoziieren scheint. Die Diskussion über diesen theologischen Ansatz hat jedoch gezeigt, daß ich diese Unterscheidung zu abstrakt getroffen habe und daß ich dabei wohl auch – wie H. Maier das ausdrückte – die historische Schwerkraft dieses Begriffs unterschätzt habe¹. Wenn ich hier nun erneut den Gebrauch dieses Begriffs zu rechtfertigen und zu erläutern suche, so tue ich das zwar teilweise immer noch aus dem Mangel an einer geeigneten Alternative zur Bezeichnung des mit ihm verbundenen kritisch-hermeneutischen Anliegens der Theologie. Gleichwohl soll die Klärung der theologischen Bedeutung dieses Begriffs auch die Frage nach seiner historischen Legitimation erneut zur Sprache bringen.

Die Kritiker der neuen „politischen Theologie“ scheinen mir zu gebannt auf den klassischen Inhalt dieses Begriffs zu blicken und dabei zu wenig *jenen Wandel* zu berücksichtigen, der gerade *der Kategorie des Politischen selbst* im Gefolge der Aufklärung widerfahren ist und der m. E. auch eine neue, kritische Form der Verbindung von „politisch“ und „theologisch“ erlaubt – vorausgesetzt daß, was später zu zeigen ist, Theologie selbst für diesen Wandel des Politischen offen ist. Ich meine hier einmal die durch die politische Aufklärung wirksam gewordene *Unterscheidung von Staat und Gesellschaft*², die in keiner der bekannten Formen der politischen Theologie berücksichtigt ist und die auch von jenen politischen Theologien ignoriert bzw. rück-

* Eine erweiterte und ausführlicher belegte Fassung dieses Beitrags erscheint in dem Sammelband: Diskussion zur „Politischen Theologie“, hrsg. v. H. Peukert (Mainz, München 1969). Zum ersten Entwurf des Verfassers über politische Theologie vergleiche J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz, München 1968) 99–116 und: Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III (Freiburg 1969) 1232–1240.

¹ Zum Diskussionsstand über diese „politische Theologie“ vgl. den unter * genannten Sammelband. Dort ist auch der Aufsatz von H. Maier abgedruckt, der ursprünglich in dieser Zeitschrift (183 [1969] 73–91) erschien.

² Vgl. J. Habermas, Theorie und Praxis (Neuwied 1963); R. Schottky, Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Diss. München 1963); H. Koselleck, Kritik und Krise (Freiburg 1959); H. H. Hoffmann (Hrsg.), Die Entstehung des modernen souveränen Staates (Berlin, Köln 1967).

gängig gemacht wird, die in der Zeit nach der Aufklärung entstanden: etwa in der politischen Romantik oder im französischen Traditionalismus (L. G. A. de Bonald, J. de Maistre, J. Donoso Cortes) und ihrer restaurativen Idee eines „christlichen Staates“; sie alle knüpfen an voraufklärerische Traditionen an und sind mehr oder weniger ausdrücklich gegen die politischen Traditionen der Aufklärung selbst gewendet. Nun hat die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, wenn immer sie im Auge behalten wird und weder die politische Dimension der Gesellschaft völlig in den Staat und seine Funktionen aufgehen läßt, noch den Staat selbst in die total politisierte Gesellschaft zerfallen läßt, wesentlich antitotalitäre Tendenz. Solange freilich im Bereich des Politischen diese Unterscheidung nicht zur Geltung kommt, ist eine Verbindung von „theologisch“ und „politisch“ wenigstens potentiell totalitär und jede politische Theologie am Ende reine Staatsideologie – was sie in ihren bisher bekannten Formen auch tatsächlich war. Wo indes diese Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft in einer „politischen Theologie“ Berücksichtigung findet, da kann diese Theologie gerade das kritische Bewußtsein von jenen gesellschaftlichen Implikationen und Aufgaben des Christentums sein, die ihm aufgrund seiner biblischen Tradition in der durch die Aufklärung bestimmten geschichtlichen Situation erwachsen, und da kann sie gleichzeitig zum Ort der kritischen Emanzipation von staatskirchlichen Residuen in Kirche, Christentum und Theologie werden.

Ein weiterer Zug im Wandel des Politischen ist m. E. von entscheidender Bedeutung für die Verbindung von „politisch“ und „theologisch“, wie sie im Begriff der „politischen Theologie“ vollzogen wird. Im Zeitalter der Aufklärung wird die *politische Ordnung als Freiheitsordnung* manifest und wirksam. Politische Strukturen und Verfassungen erscheinen nun nicht mehr wie die religiöse Ordnung als der Freiheit des Menschen vorgegeben und angeboten; sie werden nun vielmehr verstanden als eine fundamental auf der Freiheit des Menschen selbst basierende und dadurch auch prinzipiell veränderliche und wandelbare Wirklichkeit. So sehr auch jetzt noch politische Verfassungen nicht nur auf dem aufbauen, was durch die Souveränität des Volkes in politischer Entscheidung beschlossen wird, weil eben die Freiheit dieser Entscheidung auch noch einmal eine Vorgeschichte hat, die nicht innerhalb der konkreten freien politischen Ordnung erst gestiftet wird, so sehr ist doch mit diesen freiheitlichen politischen Verfassungen per definitionem das Problem und die Aufgabe ihrer Wandlung und Veränderung gestellt. Deshalb ist kritisches politisches Bewußtsein in einer solchen Freiheitsordnung nie von den gesellschaftlichen Fundamenten dieser Ordnung völlig isoliert. Politisches Bewußtsein einer freiheitlich-politischen Ordnung reicht in die gesellschaftliche Freiheitsgeschichte selbst. In *diesem Sinn* aber ist auch das theologische Bewußtsein „politisch“. Nicht etwa, um das politische Bewußtsein selbst wieder kirchlich und theologisch zu bevormunden, keineswegs, sondern um Kirche und Theologie ihrerseits auf jene Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft zu beziehen, die zum inhärierenden Fundament der neuen politischen Ordnungen geworden ist und von der das Christentum aufgrund der Inhalte seiner Botschaft nicht beliebig abstra-

hieren kann. Die daraus resultierende Form einer neuen „politischen Theologie“ fällt keineswegs hinter die mühsam erreichte Unterscheidung und Emanzipation der politischen von der religiösen Ordnung zurück – wie das oft von ihren Kritikern unterstellt wird –, sondern *setzt sie gerade voraus*. Das Problem der durch die Aufklärung bestimmten Gegenwart ist nicht so sehr die Unterscheidung von politischer und religiöser Ordnung, sondern die im Gefolge dieser wirksam gewordenen Unterscheidung auftretende Problematik der Kontingenz und Wandelbarkeit der freiheitlichen politischen Ordnungen und Verfassungen selbst. Und deshalb kann auch eine den weltlichen Ausgangspunkt von Christentum und Kirche bedenkende Theologie heute nicht in einer abstrakten Säkularisierungsthese verharren, sie muß vielmehr die Veränderungen der auf der Freiheit des Menschen beruhenden Ausgangsordnungen ins Auge fassen – wie es die neue „politische Theologie“ versucht³.

Nun hängt freilich die Legitimität des Gebrauchs von „politischer Theologie“ im Horizont von Neuzeit und Aufklärung vor allem daran, wie das Verhältnis der Theologie selbst zu diesem Wandel des Politischen zu bestimmen ist. Gibt es hier am Ende doch nur die Alternative, daß entweder jede Verbindung von „politisch“ und „theologisch“ wieder in die Formen der alten politischen Theologie zurückfällt und damit den Wandel des Politischen selbst zwangsläufig ignoriert oder daß Theologie nun überhaupt aus der politischen Dimension verschwindet und sich, wie ihr das die Kritiker der neuen „politischen Theologie“ empfehlen, endlich wieder „dem Eigentlichen“, nämlich der Rede von Gott zuwendet?

Was aber heißt im Sinn christlicher Theologie: von Gott reden? Im Blick auf die biblische, vor allem auch auf die neutestamentliche Botschaft von der Göttlichkeit Gottes sprechen, heißt immer auch, von seiner angekündigten „kommenden“ Herrschaft sprechen⁴. Beides gehört zusammen wie zwei Seiten einer Münze und bestimmt geradezu das Spezifische der neutestamentlichen Gottesrede. So geht es in der christlichen Rede von Gott zentral um eine auch politisch relevante Kategorie, nämlich um die der Herrschaft. Die Art, wie diese Gottesherrschaft sich im Zeugnis Jesu auslegt, zeigt, daß sie keineswegs von den bestehenden politischen Herrschaftsformen her ausgelegt werden kann. Im Gegenteil! Gerade um der Transzendenz und Freiheit

³ Die theologische Säkularisierungsthese und die „politische Theologie“ heben sich nicht, wie das vor allem H. Maier (in dieser Zschr. 183 [1969] 73–91) betont, potentiell auf, sondern ergänzen und korrigieren einander. Nur im Licht einer solchen neuen „politischen Theologie“ kann m. E. begründet und nicht bloß postuliert werden, daß die ressentimentfreie Anerkennung der Eigengesetzlichkeiten der Welt (ihrer „Profanität“) das Christentum nicht in eine reine private Innerlichkeit, in eine reine Beliebigkeit gegenüber den emanzipierten Prozessen dieser Welt zwingt. Auch H. Maier betont das legitime Moment an meiner Entprivatisierungsthese, auch er spricht von einem unaufgebbaren gesellschaftsbezogenen Charakter der christlichen Eschatologie. Wie aber soll dies denn (unter Voraussetzung der emanzipierten politischen Ordnungen und ihrer damit gegebenen Veränderbarkeit) theologisch anders gedacht und anders kategorial ausgelegt werden als es hier geschieht?

⁴ Vgl. z. B. W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, in: Ernst Bloch zu Ehren, hrsg. v. S. Unsel (Frankfurt 1965) 209–225; H. G. Jung, *Befreiende Herrschaft* (München 1965) sowie das Themenheft *Eschatologie und christliche Hoffnung*, Concilium 5 (1969) Heft 1.

dieser göttlichen Herrschaft willen ist die theologische Rede von der Herrschaft Gottes der Beginn der Säkularisierung und Relativierung jeder bestehenden politischen Herrschaftsform; sie ist vor allem der Ursprung der Kritik an all jenen politischen Herrschaftsformen, die sich selbst als „absolut“, d. h. als der menschlichen Freiheitsgeschichte entzogen und ihr vorausliegend begreifen. So ist die theologische Rede von der Herrschaft Gottes (als Rede von seiner Göttlichkeit) nicht nur in einem *herrschaftskritischen* Sinn „politisch“, sie ist es in gleichem Zuge auch in einem *emanzipativen* Sinn: Sie stellt die politischen Herrschaftsformen unter Menschen auf die menschliche Freiheitsgeschichte. Insofern Freiheit als Fundament politischer Herrschaftsverhältnisse der Gegenbegriff zu absoluter politischer Herrschaft ist, ist die theologische Rede von der Herrschaft Gottes (als Rede von seiner Gottheit) geleitet von der Parteilichkeit für diese Freiheit. Dieses „Vorurteil“ muß jede theologische Erkenntnis bestimmen. „Politische Theologie“, wie sie hier vorgetragen wird, will das Bewußtsein davon sein. Dabei versteht sie die Freiheit und deren Geschichte, die den neuen politischen Ordnungen zugrunde liegt, als eine verdankte Freiheit, die sich gerade in dem Maß frei hält von dem Anspruch absoluter politischer Herrschaft, als sie den Begriff einer dieser Freiheit vorausliegenden Herrschaft – Gott vorbehält, im sog. „eschatologischen Vorbehalt“. Wo Freiheit diesen Vorbehalt aufgibt, da scheint sie immer wieder dem Zwang zu verfallen, ein innerweltliches Subjekt für die Gesamtgeschichte der Freiheit einzusetzen (sei es die Klasse, die Nation, die Rasse, was immer, sei es die Kirche, die sich im Sinn des Dostojewskischen Großinquisitors mißversteht), das potentiell zu absoluter politischer Herrschaft drängt und den Unterschied zwischen Staat und Gesellschaft, so oder so, wieder einebnet. Oder sie interpretiert diese Freiheitsgeschichte als undialektische, gewissermaßen lineare Mündigkeitsgeschichte, als abstrakte Emanzipationsgeschichte, in der die neuen Konflikte und Repressionen der mündigen Freiheit unberücksichtigt bleiben und Mündigkeit schließlich, so sie ohne vorbehaltene Versöhnung gedacht wird, in die banale Vorstellung des bloßen Überlebens absinkt (oder in einer neuen Naturalisierung, in einer neuen Stillelegung des Freiheitsprozesses verschwindet). Da ich auf diese Fragestellung (in Abschnitt III) nochmals zurückkomme, möchte ich hier abschließend nur dies betonen: Gerade um in die politischen Ordnungen keine falschen Absolutheiten einschließen zu lassen, um sie also nicht mit Ansprüchen zu belasten, die sie als solche nicht einlösen können; gerade um die politischen Ordnungen als Freiheitsordnungen zu begreifen und zu wahren, kann und darf die diesen emanzipierten politischen Ordnungen zugrunde liegende Freiheitsgeschichte selbst theologisch begriffen werden⁵. Und nochmals gelte, daß die neue „politische Theologie“ versuchte, das Bewußtsein davon zu sein. Dieses Bewußtsein fällt nicht etwa – in Richtung der alten politischen Theologie – hinter die Aufklärung zurück, es nimmt sie, freilich auch mit dem Blick auf die in ihr liegenden Aporien, in sich auf.

⁵ Vgl. dazu J. Moltmann, *Revolution der Freiheit*, in: *Perspektiven der Theologie* (München, Mainz 1968) 189–211.

II. Politische Theologie – Politische Ethik

Natürlich ist mit dem bisher Gesagten die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie, Christentum und Kirche zur politischen Wirklichkeit und damit auch die Charakterisierung dieses neuen theologischen Ansatzes noch keineswegs erschöpft. Dies alles verlangt vielmehr eine Erörterung und Verdeutlichung anhand einzelner Problemkreise, die die Kritik dieser Theologie zur Sprache gebracht hat. Das soll, in unvermeidlicher Kürze und Unvollständigkeit, in diesem und in den folgenden Abschnitten versucht werden. Immerhin möchte ich schon hier betonen, daß diese „politische Theologie“ nicht einfach als „Theologie der Politik“ verstanden werden darf. Eine solche „Theologie der Politik“ wäre in der Tat nur ein weiterer Beleg für die gegenwärtige Inflation von sog. regionalen Theologien – Theologie der Arbeit, Theologie der Geschlechter, Theologie der Musik usw. –, in denen sich die Theologie dem Verdacht aussetzt, sie wolle sich auf dem Weg über solche „Theologien über alles und jedes“ ihre eingebüßte Universalität erneut erschleichen und sich am Ende doch wieder als „Universalwissenschaft“ inthronisieren⁶.

Verfällt aber der hier zur Diskussion stehende theologische Ansatz nicht in einer anderen Hinsicht einem höchst bedenklichen, wenn auch in seiner Abstraktheit eher beliebigen als gefährlichen theologischen Totalitarismus? Versucht diese Theologie nicht unmittelbar handlungsorientierend im politischen Bereich zu werden? Will sie nicht in gefährlicher Kurzschlüssigkeit aus theologischen, hauptsächlich eschatologischen Sätzen politische Handlungsmaximen gewinnen? Überspringt sie nicht die Funktion der Ethik bei dem Versuch, Theologie als Handlungsorientierung zu verstehen? Und verdirbt sie so nicht sowohl das Geschäft der Politik wie das der Eschatologie?

Zunächst möchte ich ausdrücklich betonen, daß auch nach meiner Auffassung „politische Theologie“ als eschatologische Theologie ihre Handlungsorientierung nur indirekt und mittelbar, auf dem Weg über eine politische Ethik, gewinnen und bestimmen kann. Dieser Gesichtspunkt war auch schon in meinen bisherigen Überlegungen zu diesem Thema maßgebend. Dort wurde nur ein Problem angeschnitten, das unmittelbar auf Anleitung zu politischer Handlung zielt, nämlich das Thema „Revolution“. Das aber wurde bewußt nicht unmittelbar und direkt im Horizont der Eschatologie erörtert, sondern ausdrücklich unter dem ethischen Gesichtspunkt der Liebe. Und ich habe diese Auffassung an anderen Stellen⁷ auch ausdrücklich gegen bestimmte Formen

⁶ In welchem Sinn jede Theologie „universal“ sein muß, kann in diesem Zusammenhang nicht ausgeführt werden. Will Theologie Rede von Gott (und nicht von Göttern) sein, muß sie in bestimmter Weise vom Ganzen der Wirklichkeit sprechen. Doch müssen diese Ganzheitsaussagen, wollen sie Anspruch auf Allgemeinheit erheben, gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt werden. Diesem Thema soll sich eine größere systematische Arbeit widmen.

⁷ Vgl. z. B. meine Stellungnahme in: Die Antwort der Theologen, hrsg. v. K. Rahner (Düsseldorf 1969) 9–27; dazu auch die einschlägigen Passagen in meinem Beitrag: Technik-Politik-Religion im Streit um die Zukunft des Menschen in: Erwartung, Verheißung, Erfüllung, hrsg. v. W. Heinen u. J. Schreiner (Würzburg 1969).

einer „Theologie der Revolution“ kritisch abgegrenzt. Bestätigt wird das z. B. durch die Herausgeber des Bandes „Diskussion zur Theologie der Revolution“, die in ihrer Einleitung schreiben⁸: „Es bestehen hier (sc. bei J. B. Metz) starke Vorbehalte gegen eine Ausweitung oder gar Theologisierung des Revolutionsbegriffs und also die Neigung, die Revolutionsproblematik in die ‚Kasuistik‘ der ‚politischen Theologie‘ zu verweisen.“ Ausdrücklich habe ich mich gegen eine direkte und unmittelbare Politisierung der Eschatologie unter dem Stichwort „politische Theologie“ verwahrt. Der Grund (den ich aus meinen früheren Überlegungen zum Thema hier wiederhole): Eine unmittelbare Umsetzung der Eschatologie in politische Handlungsorientierung enthält die Gefahr der baren Ideologisierung der Politik und des Verfalls der Eschatologie. Denn eschatologische Aussagen beziehen sich jeweils auf das Ganze der Geschichte unter dem „endzeitlichen Vorbehalt Gottes“. Dieses Ganze der Geschichte kann aber – gerade in ihrer eschatologischen Interpretation – niemals zur unmittelbaren politischen Handlungsmaxime werden; es kann nicht zum Inhalt eines unmittelbar politischen Handelns werden. Denn es gibt – nach dieser eschatologischen Interpretation – kein unmittelbar politisch signifikantes Subjekt dieser Gesamtgeschichte. Und wo immer eine Partei, eine Gruppe, eine Nation, eine Klasse sich als dieses Subjekt zu verstehen sucht und deshalb das Ganze der (kommenden) Geschichte direkt politisiert, entsteht eine mehr oder weniger totalitäre politische Ideologie.

Damit ist freilich das angeschnittene Problem des Verhältnisses zwischen „politischer Theologie“ und politischer Ethik keineswegs zureichend aufgeklärt. Zunächst könnte man ja aus dem Gesagten folgern, daß es überhaupt keiner weiteren „politischen Theologie“ bedürfe, denn diese insinuiere – als Theologie, im Unterschied zur politischen Ethik – doch immer nur die Politisierung der Eschatologie. In diesem Sinn fordert z. B. Robert Spaemann⁹ den entschiedenen Abschied von jeder „politischen Theologie“. Doch scheint mir hier ein entscheidender Gesichtspunkt verkannt zu sein, der die Eigenart und die Situation politischer Ethik selbst betrifft. Um ihn zu erläutern, muß ich nochmals auf den im ersten Abschnitt erörterten Wandel im Politischen selbst hinweisen, demzufolge sich politisch relevante Probleme nicht nur auf Fragen innerhalb einer bestehenden politischen Ordnung beziehen, sondern auch auf Fragen des Wandels solcher Ordnungen selbst, insofern sie als freiheitliche Ordnungen auf der Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft basieren. Politische Ethik, in der dies berücksichtigt wird, ist nicht nur mögliches Regulativ bei umstrittenen und nicht total theoretisierbaren Zielen innerhalb einer politischen Ordnung und Verfassung; sie muß zugleich Ethik des möglichen und tatsächlichen Wandels solcher Freiheitsordnungen sein, abgekürzt ausgedrückt: sie kann nicht nur Ordnungsethik sein, sie muß auch Veränderungsethik sein. W. Pannenberg hat gezeigt¹⁰, in welchem Sinn gerade eine christ-

⁸ Zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil u. R. Weth (München, Mainz 1969).

⁹ In einem Vortrag „Kritik der politischen Theologie“ (Januar 1969 in Münster).

¹⁰ Christliche Ethik und Geschichtsatsachen, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) 688–694.

liche Ethik eine Ethik der Wandlungen ist und sein muß. Eine politische Ethik aber, die nicht nur eine Ethik der Ordnungen, sondern der *Wandlungen* ist, wird als solche immer wieder mit Problemen der *Gesamtgesellschaft*, des gesamtgesellschaftlichen Woher und Wohin konfrontiert, d. h. aber, sie hat es mit Problemen und Theoremen zu tun, die auch in einem *historischen Begründungszusammenhang* stehen und die deshalb nicht nur eine analytische, sondern eine *hermeneutische* Behandlung erfordern. „Politische Theologie“ ist dann die spezifische christliche Hermeneutik einer politischen Ethik als Veränderungsethik¹¹.

Hier, in diesem Zusammenhang, muß ich mich mit dieser kurzen Bestimmung des Verhältnisses von „politischer Theologie“ und politischer Ethik zunächst begnügen. In ihr ist eine Fülle von Problemen enthalten, die sich freilich nicht nur einer „politischen Theologie“, sondern m. E. der Theologie überhaupt, nicht zuletzt der katholischen Theologie, stellen und die vielleicht deswegen einseitig der „politischen Theologie“ angelastet werden, weil sie sich ein Bewußtsein von ihnen zu bilden sucht. So verdeckt die Definition dieser Theologie als politischer Hermeneutik oder genauer: als theologischer Hermeneutik politischer Ethik, insofern diese als Veränderungsethik immer hermeneutische Verfahren impliziert, unter dem Stichwort „Hermeneutik“ jene Problematik, die sich der Theologie wiederum geschichtlich seit der Aufklärung explizit stellt und die ich in meinen früheren Überlegungen zur „politischen Theologie“ mit dem Stichwort des neuen Theorie-Praxis-Verhältnisses gekennzeichnet habe. Hermeneutische Verfahren sind selbst praxisbezogene Verfahren, insofern es in ihnen nicht nur um die Erhellung der Verstehensbedingungen und Verstehenshorizonte in einem bestimmten Erkenntnis- und Handlungszusammenhang, sondern um die Frage der Veränderung solcher Bedingungen und Horizonte selbst geht¹². Theologisch gewendet heißt dies: es geht um eine neue Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik. In diesem Verhältnis von Dogmatik und Ethik, das als primäre hermeneutische Figur der Theologie das klassische hermeneutische Thema von Dogma und Geschichte in sich enthält, kann die Ethik nicht nur als reiner Anwendungsfall von Dogmatik begriffen werden. Die positive Alternative dazu ist, ohne in bekannte Einseitigkeiten zu verfallen, äußerst schwierig zu bestimmen. Jedenfalls ist die Diskussion um den „Primat der Ethik“, wie ihn die Aufklärung proklamierte, für die Theologie noch keineswegs abgeschlossen und das damit angezeigte Problem für sie noch keineswegs überwunden, es sei denn, man hielte die in Romantik, Restauration und Idealismus einsetzende Gegenaufklärung, die die Ordnung des Ethos wieder (im Sinn der klassi-

¹¹ Auch die sich auf das Naturrecht berufende klassische christliche Sozialethik kann sich heute nicht mehr der Einsicht entziehen, daß alle ihre materialen Normen geschichtlich vermittelt sind, daß sie also ohne hermeneutische Diskussion gar nicht legitimiert werden können.

¹² Vgl. J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Philosophische Rundschau, Beiheft 5 (Tübingen 1967); ders., Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968). – Diese Frage der Veränderung der Erkenntnisbedingungen und Erkenntnishorizonte wirft in neuer Weise auch das Zeitproblem auf; vgl. dazu etwa C. v. Bormann, Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung, in: Philosophische Rundschau 16 (1969) 92–116.

schen Ontologie) unter die Ordnung des Logos zurückstellt, für eine Lösung. Eine Lösung wäre das aber erst – gegen die herrschende Meinung in der katholischen Theologie¹³, wenn die „Ethik“ selbst in ihrer „Logik“ begriffen wäre, die Wahrhaftigkeit selbst in ihrer Wahrheit, und wenn man so den abstrakten Gegensatz bzw. die rein abstrakte Vermittlung von Logos und Ethos überwände, die im üblichen Gebrauch ontologischer Kategorien in der systematischen Theologie vollzogen wird. Ohne „Dialektik“ freilich scheint mir dies kaum möglich. Nur ein dialektischer Begriff von Logik bleibt m. E. handlungsbezogen, ohne den Logos in reiner Handlungsorientierung aufgehen und so schließlich zur Taktik oder Pragmatik verkümmern zu lassen. Doch, wie gesagt, dieses Thema kann ich hier nicht weiter verfolgen, und so will ich auch nicht durch bloße Andeutungen neue Mißverständnisse produzieren¹⁴.

III. Zum theologischen Charakter der „politischen Theologie“: die Memoria-These

Es ist hier noch eindringlicher nach dem „Theologischen“ in diesem Ansatz einer „politischen Theologie“ zu fragen. Zwei Objektionsreihen, die sachlich untereinander zusammenhängen, drängen in diese Fragerichtung.

1. Das eine Bedenken fragt kritisch, ob dieser theologische Ansatz nicht viel zu wenig an Jesus Christus, an die in ihm ereignete und proklamierte Heils- und Erlösungstat Gottes, gebunden sei, und ob deshalb diese Theologie und der von ihr betonte „eschatologische Vorbehalt“ Gottes gegenüber der menschlichen Freiheitsgeschichte nicht einen viel zu formalen, „leeren“ Zukunftsbegriff voraussetze, der kaum mehr etwas „spezifisch Christliches“ an sich habe und der am Ende nur noch als theologisches Pseudonym stehe für die noch verbleibende Varianz und unbestimmte Offenheit der politischen Freiheitsgeschichte der Menschheit.

Nur wer die große Komplexität und Schwierigkeit theologischer Vermittlung des christlichen Glaubens heute übersieht oder unterschätzt, wird das hier angeschnittene Problem als leicht lösbar empfinden. Nicht jeder, in dessen Theologie inhaltlich sehr

¹³ Vgl. z. B. den Artikel „Aufklärung“ in LThK I (Freiburg 1957) 1056–1066; demgegenüber etwa: J. Fetscher, *Aufklärung*, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft I (Freiburg 1966) 438–460; neuerdings besonders W. Olmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung* (Frankfurt 1969).

¹⁴ So wenig das hier Angesprochene fundamentale Theorie-Praxis-Verhältnis eine Selbstauflösung aller Theorie in Praxis oder eine Funktionalisierung aller Theorie zur Taktik bedeutet, so wenig bedeutet das neue Verhältnis von Dogmatik und Ethik in der christlichen Theologie, in welchem die Ethik nicht mehr einfach als der Dogmatik nachgeordnete Anwendungsdisziplin verstanden wird, eine völlige Umsetzung der Lehre in ethische Imperative, wie das H. Maier befürchtet. Wenn die „politische Theologie“ dieses neue Verhältnis von Dogmatik und Ethik, von Orthodoxie und Orthopraxie aufzunehmen und zu reflektieren sucht – bisher vielleicht mehr schlecht als recht –, so ist sie doch (zumindest in ihrer Intention) nicht ein Symptom der Krise, sondern ein – vielleicht unzulänglicher – Versuch, diese zu überwinden. Und die Krise selbst scheint mir mehr bei der Theologie zu liegen, die Maier „im Augenblick“ vermißt. – Zur Geschichte des Theorie-Praxis-Problems vgl. G. Picht, *Wahrheit-Vernunft-Verantwortung* (Stuttgart 1969).

viel von Jesus Christus die Rede ist, treibt schon „christliche Theologie“, die schließlich immer davon bestimmt bleibt, daß der Glaube an Gott in Jesus Christus in seiner Hoffnung verantwortet sein will. Christliche Theologie hat Rechenschaft abzulegen von diesem Glauben angesichts derer, die nach dem Grund seiner Hoffnung fragen (vgl. 1 Petr 3, 15) unter den Bedingungen und Herausforderungen unserer Gegenwart. In diesem Sinn galten meine bisherigen Überlegungen dem Versuch, den christlichen Glauben und seine Traditionen zu verantworten angesichts der Freiheitsgeschichte der menschlichen Gesellschaft und der damit – seit der Aufklärung – unausweichlich gestellten Fragen. Ausdrückliches Anliegen war (vor allem gegenüber bestimmten Tendenzen in der gegenwärtigen Theologie), dieses Glaubensverständnis nicht beziehungslos, mehr oder minder privatistisch und letztlich beliebig gegenüber der Welt in ihrer gesellschaftlichen Freiheitsgeschichte zu interpretieren, da es gerade so die Identität mit einer biblisch überlieferten Grundgestalt verlieren würde. Das angeführte Bedenken scheint mir nun hauptsächlich durch das Andeutende und Unausgeführte dieser Überlegungen verursacht. So will und kann ich auch hier nicht einfach in direkter Apologetik erwidern, sondern mit dem Versuch, das Gemeinte zu differenzieren und zu erweitern.

Dazu möchte ich auf eine Gestalt christlichen Glaubensverständnisses verweisen, die sich durchgehend schon in der biblischen Tradition selbst zeigt: Glaube als *memoria*, als Erinnerung¹⁵. Christlicher Glaube ist hier also als jenes Verhalten verstanden, in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet. Weder das intellektualistische Modell der Zustimmung zu Glaubenssätzen noch das existentialistische der unverfügbaren Existenzentscheidung steht hier im Vordergrund der Glaubensinterpretation, sondern die Figur der Erinnerung. Im Glauben vollziehen Christen die *memoria passionis, mortis et resurrectionis* Jesu Christi; glaubend erinnern sie sich an das Testament seiner Liebe, in der die Herrschaft Gottes unter uns Menschen gerade dadurch erschien, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich selbst zu den „Unscheinbaren“, den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte und so diese kommende Herrschaft Gottes gerade als befreiende Macht einer vorbehaltlosen Liebe erwies.

Um die Bedeutung eines solchen Glaubensverständnisses für das hier Gefragte deutlich zu machen, muß diese Erinnerungsgestalt des Glaubens vom alltäglichen Verständnis von Erinnerung unterschieden werden. Gemeint ist also nicht Erinnerung, in der wir es uns leicht machen im Verhältnis zur Vergangenheit, Erinnerung, in der wir alles Vergangene in einem verklärenden, traumfarbenen Licht sehen; gemeint ist nicht Erinnerung, in der wir alles Vergangene in seinem Vergangen-Sein dadurch

¹⁵ Zur alt- und neutestamentlichen Bedeutungsgeschichte von Erinnerung vgl. P. A. H. De Boer, Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments (Stuttgart 1962) 351f.; Anamnesis, in: ThWNT I, 351f.; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen 41967); N. A. Dahl, Anamnesis, in: Studia theologica 1 (1947/48) 69–95.

besiegeln, daß wir uns mit allem Gefährlichen und Herausfordernden an ihm ausgesöhnt haben. Und gemeint ist nicht eine Erinnerung, in der wir uns vergangenes „Glück“ und „Heil“ je nur individuell applizieren¹⁶. Hier ist eine andere Gestalt der Erinnerung gemeint: Jene gefährliche Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern. „Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der ‚Vermittlung‘, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“¹⁷ Solche Erinnerung durchbricht also den Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins. Sie reklamiert unausgestandene verdrängte Konflikte und unabgeholte Hoffnungen. Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entschert damit die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart. Sie mobilisiert Tradition als kritisch-befreiende Potenz gegenüber der Eindimensionalität herrschenden Bewußtseins und gegenüber der Sicherheit jener, „deren Stunde immer da ist“ (vgl. Joh 7, 6).

Wird christlicher *Glaube* als solche memoria gesehen und *Kirche* als öffentliche Form dieser Erinnerung interpretiert, dann ist dies in vieler Hinsicht folgenreich. Glaube als solche memoria ist keineswegs eine Gegenfigur zu Glaube als Hoffnung. Glaube als memoria in dem erläuterten Sinn antwortet auf die unter Theologen immer wieder diskutierte Frage nach einer Vermittlung zwischen dem „Schon“ und „Noch nicht“ des in Jesus Christus gewährten eschatologischen Heils; in diesem Glaubensverständnis werden nämlich beide Bestimmungen nicht einfach konstatiert und mehr oder minder spannungslos zusammengehalten. Glaube als memoria macht schließlich deutlich, wieso christlicher Glaube ein inhaltsgebundener, soz. ein „dogmatischer Glaube“ ist, eine *fides quae creditur*, und wieso er gerade darin jene auf die gesellschaftliche Freiheitsgeschichte bezogene kritische Freiheit verwirklichen kann, zu der der Christ im Licht der eschatologischen Botschaft berufen ist. Oder negativ formuliert: ein solches Glaubensverständnis verhindert, daß christlicher Glaube die befreiende und provozierende Kraft, die aus seinen Inhalten und Überzeugungen kommt, ausblendet und daß er in purer Formalität zur symbolischen Paraphrase des jeweils herrschenden Bewußtseins herabsinkt, ohne zu dessen Veränderung etwas beizutragen.

¹⁶ Memoria, wie sie hier verstanden werden soll, ist also weder reine Versöhnungsfigur noch reine Anwendungsfigur im Verhältnis zur Vergangenheit. Geschehenes auf mich „anwenden“ heißt – soll das Geschehnis selbst nicht in einer Idee geschichtslos stillgestellt werden –, ihm für meine Gegenwart eine unabgeholte Zukunft geben. – Vgl. zu den folgenden Überlegungen auch J. B. Metz, *Technik-Politik-Religion*, und ders., *Reform und Gegenreformation heute* (Mainz, München 1969). Daraus sind einige Passagen hier wörtlich übernommen.

¹⁷ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied 1967) 117; vgl. dazu auch H. R. Schlette, *Veränderungen im Christentum* (Olten, Freiburg 1969) 11–18.

Die biblischen Traditionen und die aus ihnen erwachsenen Bekenntnis- und Lehrformeln des christlichen Glaubens erscheinen im Licht dieser Interpretation als Formeln der memoria, als Formeln, in denen der Anspruch ergangener Verheißungen und vergangener einst gelebter Hoffnungen und widerfahrener Schrecken in die Erinnerung zurückgerufen werden, um den Bann des gegenwärtig herrschenden Bewußtseins in seiner Instrumentalität und Einsinnigkeit zu durchbrechen, um sich von den Zwangsmechanismen des unmittelbar Gegebenen und Einsichtigen immer wieder neu zu lösen und die Banalität des Bestehenden und der aus ihm allein abrufbaren Zukunft zu durchstoßen. Diese vielleicht etwas ungewöhnlich oder überraschend anmutende Interpretation des Sinns christlicher Glaubens- und Bekenntnisformeln wird meines Erachtens dann überzeugender, wenn die eigentümliche Ausgangssituation unserer Gesellschaft berücksichtigt wird, in der der christliche Glaube tradiert werden soll. Es ist eine immer geschichtsloser und erinnerungsloser werdende Gesellschaft, so daß in ihr Traditionen in zunehmendem Maß nur auf dem Weg über Institutionen und deren formuliertes Selbstverständnis, also über formulierte Bekenntnisse festgehalten und in die Gegenwart eingebracht werden. Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende, aber auch erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen, so daß sich „Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden“¹⁸. „Tot“ und nichtssagend „leer“ sind solche Bekenntnisformeln und solche dogmatische Formeln dann, wenn die in ihnen erinnerten Inhalte nichts mehr von dieser ihrer Gefährlichkeit – für Gesellschaft und Kirche! – zeigen, wenn diese Gefährlichkeit unter den Mechanismen ihrer institutionellen Vermittlung erlischt und wenn die Formeln deshalb nur noch der Selbsterhaltung der sie überliefernden Religion und der Selbstproduktion einer autoritären kirchlichen Institution dienen, die sich als öffentliche Tradentin christlicher memoria nicht mehr unter den gefährlichen Anspruch eben dieser memoria stellt.

Natürlich wäre das nun im einzelnen aufzuweisen anhand der klassischen Glaubenssätze und Lehrformeln. So kann man z. B. die Interpretation Erik Petersons^{18a} als Versuch verstehen, die *Glaubensformel von der Trinität* herrschaftskritisch zu wenden und sie gerade so in ihrer befreienden und erlösenden Gefährlichkeit sichtbar zu machen – vor allem dann, wenn man die in dieser trinitarischen Formel enthaltene Kritik eines monarchischen Herrschaftsbegriffs auch (was E. Peterson unterläßt) kritisch auf die Verfassung der Kirche selbst bezieht. Das oben nur andeutungsweise formulierte Verständnis der memoria Jesu Christi als memoria der Ankunft der Herrschaft Gottes in der Liebe Jesu zu den Ausgestoßenen ließe sich wohl auch durchführen

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (München 1966) 207.

^{18a} Der Monotheismus als politisches Problem, in: *Theologische Traktate* (München 1951) 45–147.

als solche gefährlich-befreiende Wendung der klassischen *christologischen Formeln*. Hier liegt, wie ich meine, ein großes und verlockendes Aufgabengebiet der Theologie. Wo nämlich eine solche Interpretation christlicher Glaubensformeln und eine dementsprechende Verwirklichung christlichen Glaubens gelänge, wo die in ihm tradierten Lehrformeln als Erinnerungsmarken verstanden würden, als das Buchstabieren eines gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit: da hörte ein solches Glaubensverständnis auf, toten Autoritätsglauben zu suggerieren, da würde es gewiß nicht den Verdacht auf sich ziehen, nur einen Glauben der Unmündigen, Glauben gar als „Opium des Volkes“ zu legitimieren. Da wäre dieses Glaubensverständnis vielmehr der Versuch, das Christentum selbst zu entfalten als gefährlich-befreiende und erlösende *memoria Jesu Christi* angesichts der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer „Systeme“. Es machte sich auch verständlich als Hermeneutik der agonalen Freiheitssituation des Menschen und als helfende Erinnerung in den Widersprüchen einer linear und einsinnig verstandenen menschlichen Freiheitsgeschichte, die meint, sich über die *vergangenen* Leiden und Hoffnungen, über die Herausforderung der Toten hinwegsetzen oder sie, ohne die Freiheit selbst zu verlieren, ignorieren zu können. Gerade um das Erbe der modernen Freiheitsgeschichte weder romantisch restaurativ stillzulegen noch an eine pausbäckig-kleinbürgerliche oder totalitäre Fortschrittsidee zu verraten, bedarf es immer neu der Kraft der Erinnerung. Wo sie fehlt, wird das fiktive eindimensionale Jetzt „zum Erkenntnisgrund des inneren Sinnes . . . Was im Denken geschichtlich ist, anstatt der Zeitlosigkeit der objektivierten Logik zu parieren, wird dem Aberglauben gleichgesetzt, der die Berufung auf kirchlich-institutionelle Tradition wider prüfenden Gedanken tatsächlich war. Die Kritik an Autorität hatte allen Grund. Aber sie erkennt, daß Tradition der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstellender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbstständigten Form, teil an Tradition als unbewußte Erinnerung; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdränge.“¹⁹ Hilfreich freilich scheint mir nur eine *bestimmte* Erinnerung zu sein. Als bestimmte Erinnerung aber kann sie sich des Erinnernten nie so entäußern, daß sie von ihm nur das verwandelnd aufbewahrte, was sich allein über kritische Reflexion vermitteln läßt. Als bestimmte Erinnerung trägt sie jeweils schon Züge einer kritisch bejahenden Aneignung, wie sie uns auch in der geschichtlich vermittelten Gestalt des christlichen Glaubens begegnet. Solche bestimmte Erinnerung ist partikular im Horizont unserer Gesellschaft, aber sie bleibt, so sie diejenige des christlichen Glaubens ist, aus sich heraus an alle gewendet in der Bedrohtheit ihrer Freiheit und Hoffnung.

Die kritische und befreiende Kraft christlicher Erinnerung, als bestimmte Erinnerung, zeigt dann freilich auch nie eine rein intellektuelle Attitüde. Die in ihr zur Geltung kommende befreiende Kraft ist nicht einfach identisch mit dem, was sich in einem

¹⁹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 60.

dialektischen Begriff kritischer Negativität ausdrücken ließe²⁰. Ihre kritische Kraft bleibt gekennzeichnet durch die Bestimmtheit ihrer Erinnerung: In dieser Erinnerung weiß sie um den „tödlichen“ Konflikt zwischen den göttlichen Verheißungen und einer von unseren unverfremdeten Wünschen und Interessen betriebenen Geschichte. Ihre Kritik trägt nicht die Züge der „totalen Kritik“; sie hat den Schmerz des Sich-Ver-sagens, des Ausharrens, der Ungeduld *und* der Geduld an sich, wie sie christliche memoria als „Nachfolge Jesu“ einfordert. Aus der Bestimmtheit der Erinnerung Jesu Christi erlangt sie auch jenen Impuls, der das „Gesetz“ der Kritik in den „Geist“ der Krisis überführt. Diese Kritik wird zum Dienst, zu einer Form des Daseins-für-andere, die nicht durch die herrschenden Formen von Gesellschaftskritik definiert werden kann. Und erst wenn eine Theologie zur Entfaltung solcher aus der memoria Jesu Christi gewonnenen „Kritik“ wird, hört sie auf, sanktionierende Theologie zu sein, sanktionierende Theologie, die sie auch dann bliebe, wenn sie bloß herrschende Gesellschaftskritik reproduzierte²¹.

2. Ein zweites Bedenken gegenüber den theologischen Grundlagen der neuen „politischen Theologie“ zielt auf das in ihr zur Geltung kommende Verständnis von Eschatologie. Es rügt die Zweideutigkeit dieser Eschatologie in bezug auf das Verhältnis von verheißendem Heil und geschichtlicher Zukunft; es sieht in dieser Zweideutigkeit eine tendenzielle Identifizierung von politischer Freiheitsgeschichte und Heilsgeschichte und damit am Ende doch eine Wiedererstehung der klassischen politischen Theologie – diesmal zwar nicht in rechter, sondern in linker politischer Variante.

Ich glaube, daß dieser Vorwurf, soweit er sich auf das von mir skizzierte Verständnis einer „politischen Theologie“ bezieht, im wesentlichen schon durch das oben zur bestimmten Erinnerung Gesagte sich entkräften läßt. Immerhin möchte ich – mehr aporetisch als in positivem Entwurf – einen Gesichtspunkt noch herausstellen, kurz und in größter Allgemeinheit. Die Kritik scheint mir nämlich ihrerseits von einer fragwürdigen Voraussetzung auszugehen. Sie unterstellt die Möglichkeit, daß zwischen

²⁰ Wenngleich dieser Begriff z. B. Th. W. Adorno unter den Zwang zu stellen scheint, immer wieder die Idee der Versöhnung (durchaus im Unterschied zu „Emanzipation“ und „Mündigkeit“) in Anspruch zu nehmen und sie in der „Negativen Dialektik“ (a. a. O. 396) so zu charakterisieren: „Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung“ (vgl. dazu theologisch: J. B. Metz, Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III, bes. 1238). Dieser Gestalt von Hoffnung korrespondiert der Gedanke der Versöhnung, wie ihn Adorno (schon 1946/47) am Ende der Minima Moralia (Frankfurt 1964) ausgedrückt hat (a. a. O. 333ff.). Dieser Text wird zwar gern auch von Theologen zitiert und reklamiert. Wichtiger wäre indes, die Frage der „negativen Vermittlung“ von Eschatologie (im dialektischen Sinn der Negativität) ausführlich zu erörtern und kritisch zu prüfen. Da ich hier, in diesem Kontext, explizit philosophische Fragen zum Thema des hier diskutierten theologischen Ansatzes aussparen mußte, kann ich nur auf eine beabsichtigte größere Arbeit zum Thema verweisen.

²¹ Die Überlegungen dieses Abschnitts – mit dem zentralen Gedanken der „kritischen“, gefährlich-befreienden Erinnerung – verstehen sich in einem *ersten* Ansatz auch als theologischen Beitrag zu den Apriorien der Aufklärungsproblematik, wie sie – im Blick auf die Grundlagendiskussion der Wissenschaften – vor allem von J. Habermas erörtert wurden. Vgl. jetzt auch Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Neuwied, Berlin 1969).

geschichtlicher Zukunft des Menschen und der Menschheit und eschatologischer Heil-zukunft ein „eindeutiges“ und „reines“ Verhältnis herzustellen sei. Nun läßt aber weder der Begriff der Geschichte noch derjenige des eschatologischen Heils dies zu.

In bezug auf die Geschichte verrät sich das Mißverständnis meines Erachtens schon in dem Vorwurf, wonach die in der „politischen Theologie“ enthaltene Eschatologie eine Spielart „immanenter Eschatologie“ sei, die auf eine innergeschichtliche Vollendung der Geschichte ziele oder doch dieses Mißverständnis nicht zureichend ausschließe. Der ausdrücklich formulierte oder wenigstens insinuierte Gedanke von innergeschichtlicher Verwirklichung von Geschichte zeigt indes gerade, daß hier nicht eigentlich von Geschichte die Rede ist, sondern allenfalls von Natur, von physis, die allein sich nach einem immanenten telos verwirklicht und in ihm auszeitigt. Geschichte hingegen ist, soweit sie überhaupt im Unterschied zu Natur gedacht werden kann und kritisch gedacht werden muß, prinzipiell nicht als „Immanenz“ zu bestimmen, sie ist in diesem Sinn grundsätzlich unvollendbar, und das aus der klassischen Naturmetaphysik stammende Immanenz-Transzendenz-Schema scheint mir für die Bestimmung geschichtlicher Wirklichkeit und ihrer Zukunft hermeneutisch ungeeignet.

Christliches Heilsverständnis hingegen hat seinen unaufgebbaren kategorialen Ort in und an der Geschichte. Es gibt zwar auch in der Theologie immer wieder den Versuch, unter dem Eindruck der Zweideutigkeit im Verhältnis von Eschatologie und Geschichte und der damit gegebenen Verborgenheit und Gefährdetheit von christlicher Heilshoffnung in der Geschichte, Geschichte selbst für das Verständnis des christlichen Heils stillzustellen – etwa in der Theorie der Geschichtlichkeit, wohl auch in Teilhards evolutiver Eschatologie, auch in einem „zyklischen“ Verständnis von Geschichte²² usw. Doch wird dieser Versuch in der Theologie immer wieder auch als Versuchung erkannt und kritisiert, wird ihm gegenüber immer wieder zu Recht die Aufgabe zur Geltung gebracht, das eschatologische Heilsverständnis über das Problem der geschichtlichen Zukunft des Menschen und der Menschheit zu vermitteln und Geschichte als den unaufgebbaren kategorialen Ort jeder spezifisch christlichen Rede von Gott anzunehmen.

Auch die Figur „der einzelne angesichts der außergeschichtlichen Ewigkeit“ führt meines Erachtens nicht aus der fundamentalen Zweideutigkeit von Eschatologie und Geschichte hinaus und entläßt damit nicht aus der Verborgenheit der christlichen Hoffnung. Abgesehen davon, daß in diesem Begriff des einzelnen und seiner sublimierten Subjektivität Geschichte nur fiktiv überschritten ist: sie ist und bleibt anwesend als eindimensionale Gegenwart; abgesehen also davon, verharret die so außergeschichtlich gedachte Ewigkeit als „das Andere“ ebenfalls in radikaler Zweideutigkeit. Denn als dieses umfassende außergeschichtliche „Andere“ kann eben nicht nur „Gott“, sondern gerade auch die „Natur“ (und damit der Zerfall des Menschen in seiner Freiheit in und an diese Natur) gedacht werden: Deus sive natura.

²² So etwa, als Alternative zu der mit Recht von ihm kritisierten Rede von der „linearen Zeit“, bei U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963).

Angesichts dieser Problemlage habe ich in früheren Überlegungen das Bild von Walter Benjamin über das Verhältnis der „Dynamik des Profanen“ zur „Richtung der messianischen Intensität“ durchaus als erhellend angesehen, ohne natürlich die Inadäquatheit auch dieses Bildes (wie eines jeden) in Abrede zu stellen. „Wenn eine Pfeilrichtung“, schreibt W. Benjamin²³, „das Ziel, in welchem die dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens.“ Hans Maier hat sich an den (zugegebenermaßen mißverständlichsten) letzten Satz gehalten und aus ihm die Synchronisation und tendenzielle Identifizierung von eschatologischer Heilsgeschichte und politischer Freiheitsgeschichte der profanen Gesellschaft herausgelesen. Mir ging es indes nicht primär um die Folgerung, die Benjamin selbst aus seinem Bild zog, sondern um einen Vergleichspunkt, den das Bild in sich bietet. Es weist nämlich zwei Mißverständnisse von Eschatologie und Geschichte bestimmt ab, insofern sie beide auf Eindeutigkeit dieses Verhältnisses drängen. Es weist – durch die Betonung der Gegensätzlichkeit der Richtung (der Pfeile) – die Möglichkeit einer Identifizierung beider Ordnungen ab, es läßt nicht zu, daß christliche Eschatologie sich – wie immer – in die „Ordnung des Profanen“ aufhebt oder sich in revolutionäre Dialektik auflöse; es läßt nicht zu, daß christliche Hoffnung sich nur als Vehikel des Sprungs in ein geschichtlich erkämpftes „Reich der Freiheit“ verstehe, nicht aber auch als Hoffnung für mich und als Hoffnung für die Leiden und den Tod von gestern. Es weist aber auch (im Bild der – entgegengesetzt – aufeinander wirkenden Kräfte) den Dualismus, die Disparität oder die beziehungslose Beliebigkeit in der Bestimmung von Eschatologie und Geschichte ab, in welcher Geschichte von Eschatologie nur als Nichtigkeit denunziert wird, als Rost, den man vom Eisen klopft. Es weist eine Bestimmung dieses Verhältnisses ab, in dem Geschichte abstrakt negiert wird, in dem der Blick sich einseitig auf die Katastrophen der Geschichte richtet, so daß diese sich selbst ihrer Un-Gültigkeit überführt, eine Bestimmung, in der Geschichte nur als Herrschaftsgebiet des Bösen aufgefaßt wird, und der Glaube dementsprechend als geglückte Flucht aus ihr und ihren Verhängnissen.

Ich weiß, daß ich mit diesen knappen Überlegungen nur aporetisch auf die innere Komplexität und Mehrdimensionalität des eschatologischen Themas selbst hingewiesen habe, ohne es nun in sich positiv zu entwickeln. Ich bin mir auch bewußt, daß eine Reihe von einzelnen Äußerungen in meinen früheren Überlegungen gerade diese „Mehrdeutigkeit“ im eschatologischen Geschichtsverständnis nicht genügend ausgedrückt hat. Die Betonung des „schöpferischen“ Charakters christlicher Hoffnung, die

²³ W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt 1965) 95.

Rede von „schöpferischer Eschatologie“ mag vielleicht zu rasch Prometheus oder den jungen Marx assoziieren. Bestimmt war und ist freilich diese operationale Charakterisierung von christlicher Eschatologie gerade von der Einsicht, daß wir im Horizont von Geschichte „das Andere“ nur ernst nehmen können, wenn uns auch das Bestehende nicht gleichgültig läßt; denn, mehr als je gilt für eine Gotteserfahrung im Geschichtshorizont: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist es nicht alles.“²⁴ Rein kontemplativ scheint mir im Horizont einer geschichtlichen Welt gar kein Begriff der Kontingenz dieser Welt zu gewinnen zu sein. Doch kann ich auch diese Überlegung in dem hier gegebenen knappen Rahmen nicht weiter verfolgen. Schwierigste, immer neu zu bedenkende Fragen bleiben – gerade für eine Theologie, die sich dieser Mehrdeutigkeit im Verhältnis von Eschatologie und Geschichte zwar abstrakt, aber nie bestimmt entziehen kann. Diese Fragen bleiben, vor allem in bezug auf den einzelnen, seine tödlichen Bedrohungen, aber auch angesichts der zunehmenden Narkotisierung der Erfahrung dieser Bedrohung des einzelnen selbst in einer Gesellschaft, in der die Unmittelbarkeit des einzelnen immer mehr zerfällt und das „Ich“ in sekundären Erfahrungssystemen zu verschwinden scheint. Nicht um von den damit angedeuteten Fragen abzulenken, wurde „politische Theologie“ gedacht, sondern um auch theologisch hinter sie zu kommen und der Not des fragenden, ungetrösteten Menschen theologisch nicht mit Personalismen und Existentialismen antworten zu müssen, die z. B. die Todeserfahrung des einzelnen viel zu unmittelbar angehen und einkalkulieren, als daß sie sie weder im biblischen Kontext und dessen Proportionen noch im Kontext der Bedingungen unserer Gesellschaft wirklich ernsthaft entfalten könnten²⁵.

IV. „Politische Theologie“ und Kirche

Im Blick auf Kirche habe ich „versuchsweise“ und wiederum mit der Absicht eines „kritischen Korrektivs“ die Definition von Kirche als „Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens“ vorgetragen. Obwohl ich – immer unter dem Zwang der Kürze

²⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O. 389.

²⁵ Erneut zeigt sich die „systematische“ Absicht der „politischen Theologie“. Sie will keineswegs, wie das Maier befürchtet, die dogmatische Glaubenslehre willkürlich zurückdrängen (vgl. dazu vor allem die Abschnitte II u. III). Sie scheint mir am wenigsten auszudrücken, daß die heutige katholische Theologie „im Augenblick kein Fundament im allgemeinen philosophischen Denken der Zeit“ hat. Abgesehen davon, daß ich nicht weiß, was H. Maier mit diesem „allgemeinen philosophischen Denken der Zeit“ genau meint und auf welches Philosophieverständnis er sich dabei beruft, sucht gerade die Theologie in der hier vorgetragenen Gestalt die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Philosophien, wissend, daß ihr dabei weder „die“ Philosophie noch die „reine“ Philosophie begegnet, und voraussetzend, daß philosophisches Denken – schon seit Kant – seine Einheit und Kontinuität (auch mit den großen Traditionen) gerade in der Figur der Kritik hat. Daß und warum das Fehlen einer gemeinsamen philosophischen Grundlage, das Maier für die Krise von Dogmatik und Fundamentaltheologie verantwortlich macht, nicht ein bedauerlicher zeitweiliger „Betriebsunfall der Theologie“ ist, zeigt z. B. K. Rahner, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, in: *Schriften zur Theologie VIII* (Einsiedeln 1968) 66-87; vgl. dazu auch meine Artikel „Theologie“, in: *LThK X* (Freiburg 1965) 62-71, und „Apologetik“, in: *Sacramentum Mundi I* (Freiburg 1967) 266-276.

jenes Beitrags – für diese Bestimmung eine theologische Begründung zu geben suchte; obwohl ich ausdrücklich dem Problem einer institutionalisierten kritischen Freiheit nachging, ja, von ihm ausging; obwohl ich mich der Frage nach der historischen und sozialen Basis einer solchen Kirchendefinition stellte und im Umriss Funktion und Aufgabe einer so verstandenen Kirche zu bestimmen suchte – nie habe ich, wie das H. Maier insinuiert, unterschiedslos von „der“ politischen Aufgabe der Kirche gesprochen! –; obwohl ich schließlich die kritisch auf die Kirche selbst und die Transformation ihres institutionellen Verhaltens zielende Absicht ausdrücklich betont und (auch an Einzelfragen) erörtert habe: hier hat mir doch die Kritik in besonderem Maß die Abstraktheit und Mehrdeutigkeit einer solchen Bestimmung und die Fraglichkeit ihrer Vermittlung mit den konkreten kirchlichen Verhältnissen bewußter gemacht. Zu abstrakt und mehrdeutig erscheint mir diese Bestimmung von Kirche in verschiedener Hinsicht.

a) So etwa insinuiert diese Definition eine zu direkte und unvermittelte Überwindung der seit der Aufklärung manifest gewordenen Privatisierung von Religion, Kirche und Christentum. Obwohl sie die gesellschaftskritische Funktion der Kirche immer gleichzeitig als eine selbstkritische zu verstehen suchte, hat sie doch zu wenig berücksichtigt, daß es vor allem darum geht, die Ursachen für diese Privatisierung primär im kirchlichen Raum und in den Verhaltensweisen der kirchlichen Institutionen selbst zu suchen und aufzudecken²⁶.

b) Zwar scheint mir, abstrakt, die These immer noch richtig zu sein, daß das, wiederum seit der Aufklärung, disputierte Thema des Verhältnisses von Institution und Freiheit heute eine ganz neue Variante gewonnen hat: daß es nicht mehr so sehr um Fragen der kritischen Freiheit innerhalb von bestehenden Institutionen, sondern um die Krise der nicht-institutionalisierten Freiheit selbst geht. Gleichwohl kann eine solche These, wo sie abstrakt als Zwang zur Institutionalisierung der kritischen Freiheit vorgetragen wird, eine gefährliche Dispenswirkung innerhalb einer bestehenden kirchlichen Institution gewinnen, wenn und insofern diese sich ihrerseits in ihrem Autoritäts- und Öffentlichkeitsverständnis wie in ihrem Selbstverständnis noch nicht entschieden genug der Herausforderung der „Autorität der Freiheit“ gestellt hat.

c) So ist es mir auch im Rahmen der genannten Definition von Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens nicht gelungen, die damit gegebenen Funktionen und Aufgaben von Kirche zureichend konkret zu bestimmen, um diese Definition erfolgreich gegen den Vorwurf unverbindlicher Allgemeinheit²⁷ oder neointegralistischer Tendenz zu schützen.

²⁶ Vgl. W. Pannenberg a. a. O. (Anm. 10).

²⁷ Wenn freilich H. Maier davon spricht, daß ich immer nur allgemein vom Widerstand gegen den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit gesprochen hätte, so übersieht er, daß ich das getan habe im Hinblick auf das Verhalten der Kirche in ihrer Geschichte (und im Hinblick darauf kann man kaum sagen, daß dieser Vorwurf nur abstrakt sei).

Im Blick auf solche und andere²⁸ Schwierigkeiten möchte ich zwar diesen Versuch der Bestimmung von Kirche nicht einfach aufgeben. Doch will ich im folgenden auf eine Bedeutung der „politischen Theologie“ für die Kirche eingehen, die in der genannten Definition zwar auch wirksam war, gleichwohl nicht unmittelbar im Blick stand. Vielleicht kann daraufhin die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit des Glaubens und die damit verbundene Rede von der Kirche als einer „Institution zweiter Ordnung“ eine neue bestimmtere Relevanz gewinnen.

Ich meine hier das Verständnis dieser Theologie als einer kritischen Theologie in der Kirche, als Ort der Emanzipation von bestimmten Strukturen und Verhaltensweisen der Kirche. Im Blick auf die Kirche selbst ist damit das Thema des Wandels kirchlicher Praxen und Lebensformen angeschnitten, wie es ja heute allenthalben diskutiert wird und wie ich es auch in meinem kleinen Buch „Reform und Gegenreformation heute“ aufzugreifen suchte. Nicht um den Krisenjargon in der Kirche willkürlich zu mehren und die Konjunktur von „Kritik“ anzuheizen, sondern um Orientierung zu gewinnen für entschiedene Reformen, soll hier kritische Theologie betrieben werden. Diese Kritik ist geleitet von dem Versuch, *die Ungleichzeitigkeit kirchlicher Verhaltensweisen und Lebenspraxen mit der heutigen Gesellschaft zu überwinden*. Dieser Versuch ist keineswegs gemeint im Sinn einer unkritischen oder opportunistischen Anpassung von Kirche und christlichen Traditionen an die Strukturen und Verfassungen gegenwärtiger Gesellschaftsformen oder gar im Sinn der völligen Selbstauflösung von Kirche und Christentum in die Gesellschaftsprozesse hinein. Ist es nicht vielmehr die eigentümliche Ungleichzeitigkeit der Kirche mit ihrer gesellschaftlichen Umwelt, die es immer wieder verhindert, daß diese Kirche das Unzeitgemäße der in ihr tradierten und veröffentlichten memoria Jesu Christi zur Geltung bringen kann? Nichts scheint mir so angepaßt und in dieser Anpassung so stillgestellt wie die ungleichzeitig lebende Religion. Nichts Gefährliches, nichts Befreiendes und Erlösendes scheint mehr an ihr zu sein. Denn wo Religion und Kirche in ihren Anschauungen, Lebensformen und Strukturen ungleichzeitig zu den Problemen und Strukturen der zeitgenössischen Gesellschaft leben, kann die provozierende Unzeitgemäßheit und „Fremdheit“ ihrer Verkündigung allzu leicht historisch dechiffriert werden, d. h. es kann die Unzeitgemäßheit und Fremdheit der christlichen memoria als Ausdruck dafür angesehen werden, daß ihr öffentlicher Träger, die Kirche, eben ungleichzeitig ist, d. h. einen früheren Status der gesellschaftlichen Entwicklung und des gesellschaftlichen Be-

²⁸ Zum Beispiel wurde immer wieder betont, daß der Träger der direkten und unmittelbaren politischen Aufgaben des Christentums primär der einzelne sei, nicht die Institution. Abgesehen davon, daß ich nie von „der“ politischen Aufgabe der Institution gesprochen habe; abgesehen davon, daß ich diese Aufgabe nie exklusiv für die Institution selbst reklamiert wissen wollte, scheint mir dieser Vorwurf seinerseits die Aporien des einzelnen und seines freien Handelns in unserer Gesellschaft doch zu leicht zu nehmen, vor allem wenn er das Prädikat „direkt“ und „unmittelbar“ mehr oder weniger problemlos mit dem einzelnen und seiner Freiheit verbinden zu können meint. – Hinzu kommt, daß der einzelne als Subjekt politischen Handelns vor ähnliche Fragen wie die „politische Theologie“ gestellt wird, wenn er sich Rechenschaft darüber zu geben sucht, wie und warum er denn *als Christ* so oder so handelt.

wußtseins repräsentiert. Und wer möchte leugnen, daß vieles, was von Kanzel und Katheder gar oft als das „Paradox“, als der „Skandal“ des Christentums vorgetragen wird, als Widerspruch und Fremdheit des Kreuzes, nur ungleichzeitiges Bewußtsein, nicht aber die Unzeitgemäßheit der Torheit des Kreuzes dokumentiert! In diesem Sinn scheint mir die Überwindung solcher Ungleichzeitigkeit eine der fundamentalen Aufgaben gegenwärtiger Theologie, die sich gerade nicht schiedlich-friedlich von Kirche überhaupt distanziert.

Das damit bezeichnete Aufgabengebiet möchte ich hier, verkürzt, erneut mit der Konfrontation von Kirche mit den anhaltenden, freilich kritisch zu vermittelnden Problemen der Aufklärung kennzeichnen, die sich kirchlich vielleicht in die Frage „Autorität vor dem Anspruch der Freiheit“ zusammenfassen ließen und die von der Theologie die Anstrengung verlangen, das konstitutionelle Mißtrauen gegenüber dieser Freiheit abzubauen und natürlich auch den fatalen Anschein zu zerstreuen, als könne man diese Freiheit ernst nehmen (und sie als Mündigkeit kirchlich proklamieren), ohne durch das Fegefeuer einer Reform an Haupt und Gliedern hindurchgegangen zu sein. Für die Erörterung von Einzelaspekten dieses Themas ist leider nicht mehr Raum. Ich darf dazu, aus meiner Sicht, nochmals auf meine Überlegungen zu „Reform und Gegenreformation heute“ verweisen. Jedenfalls werden hier Themen wie Autorität, Öffentlichkeit, kirchliche Verfassung, Recht, Freiheit unabweislich auf die theologische Tagesordnung gepreßt. Und ersichtlich wird zudem, daß eine solche Theologie durchaus auch „Laientheologie“ ist und sein muß, daß sie – wie eigentlich jede Theologie – nie reine „Amtstheologie“ ist oder sein kann²⁹.

Nun könnte man ja meinen, dies alles sei nicht Aufgabe einer systematischen Theologie, und „politische Theologie“ als kritische Theologie in der Kirche erweise sich so mehr als Reformstrategie denn als Glaubenslehre. Doch ein solcher Einwand scheint mir Entscheidendes, ja vielleicht das Entscheidende an der *theoretischen* Situation zeitgenössischer Theologie zu übersehen. Denn ein kritischer Vernunftbegriff, mit dem systematische Theologie doch offensichtlich zu arbeiten sucht, läßt aus sich selbst eine solche Abstraktion von Öffentlichkeit, Recht, Freiheit usw. gar nicht mehr zu (ohne damit der kritischen Vernunft etwa die Freiheit der Kontemplation zu rauben). Dieser Einwand scheint mir aber auch die Situation der *kirchlichen* Theologie selbst zu verkennen. In einer Zeit, in der die Theologie die Einheit und Unterschiedenheit ihres Gegenstandes gar nicht mehr „rein theologisch“ adäquat bestimmen kann³⁰, sondern dabei auf den Kanon des praktizierten kirchlichen Bewußtseins verwiesen ist, entsteht in der Theologie und für sie selbst gewissermaßen ein neues Kanonproblem, d. h. die Kirche in ihrem institutionellen Verhalten, in der Praxis ihrer Autorität, in ihrer Öffentlichkeit usw. wird zu einem bedrängenden zentralen Thema der Theologie

²⁹ Was H. Maier in seinen „Einwänden eines Laien“ (in einer für mich verständlichen Emotionalität) zu unterstellen scheint.

³⁰ Vgl. K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5 (1969) 462–471.

selbst. Was hier „politische Theologie“ genannt wird, möchte Förderung des Bewußtseins dieser kirchlichen und theoretischen Situation der Theologie sein und auch demgemäß verfahren³¹. Dann könnte sie vielleicht dazu beitragen, daß eine schmerzlich gewandelte Kirche als Veröffentlichung eines gefährlichen und befreiend-erlösenden Gedächtnisses der Menschheit sichtbar wird, eine Kirche als öffentliche Tradentin der memoria Jesu Christi, und daß von einer so gewandelten Kirche auch gelten könne, „daß die Herrschenden ohne sie ruhiger schlafen“.

³¹ Unerörtert muß hier bleiben, wie denn eine kirchliche Theologie den kritischen Vorsprung gegenüber der bestehenden Kirche und ihren Verhaltensweisen gewinnen und legitimieren könne. Unerörtert muß bleiben, daß und inwiefern eine solche kirchenkritische Theologie nicht einfach eine Kritik „von außen“ betreibt, wie sehr sie (übrigens wie jede Theologie) in ihrer Kritik viel mehr davon bestimmt ist, daß sie das Objekt hat, was zugleich bestimmende Struktur ihrer erkennenden kritischen Subjektivität ist, nämlich Kirche, und wie sehr sie hier ein antizipierendes eschatologisch geleitetes Erkenntnisinteresse zur Geltung bringen muß, um als kirchliche Theologie weder auf kirchlichen Positivismus zurückzufallen noch Kirche einfach „von außen“ zu kritisieren. – Hier wäre auch die Frage nach der Bedeutung der „Charismen“ in der Kirche aufzunehmen und das Problem der „partiellen Identifizierung“ (vgl. dazu J. B. Metz, *Reform und Gegenreformation heute*, 28f.) zu diskutieren.