

Wandlungen der neuen »politischen Theologie«

Von Karl Lehmann

Seit der umfassenden Diskussion der »politischen Theologie« in den Jahren 1968–1970 hat das damals kometenhaft aufgestiegene Stichwort zur Beschreibung eines neuen Verhältnisses der Kirche und der Theologie zur heutigen Gesellschaft ein mannigfaches Schicksal erfahren: teils ist es im öffentlichen Bewußtsein etwas in den Hintergrund getreten, teils ist es schon eine allgemeine Nomenklatur zur Bezeichnung theologischer und kirchenpolitischer Tendenzen geworden. Diente der Begriff zuerst der Beschreibung des theologischen Gedankens von J. B. Metz¹, so hat er sich seither so von diesem bestimmten Programm gelöst, daß er unspezifisch alle möglichen Themen im thematischen Spannungsfeld zwischen Marxismus, Revolution, Befreiungsbewegungen und politischem Mandat und Wirken der Kirche, gesellschaftskritischer Funktion der Theologie und »christlicher Politik« decken soll². Vor allem im Bereich der evangelischen Theologie, zum Beispiel bei J. Moltmann³ und D. Sölle⁴, fand der Begriff – wenn auch zögernd – bis in die jüngste Zeit hinein Verwendung. Die Kritik der historisch und sachlich weitgehend unreflektierten und darum auch anfänglich belastenden Verwendung des Begriffs durch H. Maier⁵ hob auf die antik-vorchristliche Prägung der Kategorie (= unmittelbare Theologisierung politischer Institutionen) ab; in Reaktion darauf bezeichnet sich die gegenwärtige Gestalt mehr oder weniger thematisch als *neue* »politische Theologie«⁶.

¹ Von den früheren Arbeiten vgl. vor allem: Zur Theologie der Welt. Mainz 1968, S. 99 bis 116; Politische Theologie. In: Sacramentum Mundi III. Freiburg i. Br. 1969, S. 1232 bis 1240; Technik–Politik–Religion im Streit um die Zukunft des Menschen. In: W. Heinen/J. Schreiner (Hrsg.), Erwartung–Verheißung–Erfüllung. Würzburg 1969, S. 157–183; Reform und Gegenreformation heute. Mainz 1969. Vgl. die Veröffentlichungen ab 1970 in Anm. 13.

² Man vgl. nur die Titel neuerer Buchveröffentlichungen wie z. B. G. Rohrmoser u. a., Politische Theologie = Tutzingener Texte Nr. 7. München 1970; M. Baumotte/H.-W. Schütte/F. Wagner/H. Renz, Kritik der politischen Theologie = Theologische Existenz heute 175. München 1973, wo nur wenige Seiten (7–15) der wirklichen politischen Theologie gewidmet sind.

³ Umkehr zur Zukunft. München 1970, S. 13.

⁴ Politische Theologie. Auseinandersetzung mit R. Bultmann. Stuttgart 1971, S. 72 ff.

⁵ Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970, S. 16 ff., 59 ff.; weitere Hinweise zur Begriffsgeschichte bei E. Feil, Von der »Politischen Theologie« zur »Theologie der Revolution«. In: E. Feil/R. Weth (Hrsg.), Diskussion zur »Theologie der Revolution«. München 1969, S. 110–132, bes. 113 ff.

⁶ Unter vielen in- und ausländischen Beispielen vgl. J. B. Metz selbst: »Politische Theologie« in der Diskussion. In: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur »Politischen Theologie«. Mainz 1969, S. 267–301, bes. 268 ff. In der Folgezeit ist J. B. Metz dem Begriff gegenüber offensichtlich zurückhaltender, ohne ihn freilich aufzugeben.

Im katholischen Raum meint mancher, die erwähnte Diskussion der »politischen Theologie« in den Jahren 1968–1970⁷ habe der Sache die Spitze abgebrochen oder gar den Garaus gemacht. Dies ist keineswegs der Fall. Gewiß erwies sich die »politische Theologie« in sehr vieler Hinsicht als fragwürdig und angreifbar. Spätere Interpretationen aus der Schule von J. B. Metz oder außerhalb dieses Kreises haben einzelne Verdeutlichungen erbracht⁸. Es scheint mir jedoch ebenso sicher zu sein, daß manche Einwände der früheren Diskussion bis heute keine ausreichende Antwort erfahren haben. Dies geschah offenbar weniger aus Flucht vor der Herausforderung, sondern weil die »politische Theologie« von Anfang an die Auseinandersetzung im Grundsätzlichen weniger damit bestritt, auf den konkreten Einspruch zu eigenen Äußerungen einzugehen, als zu neuen überholenden Fragestellungen und Argumentationsfiguren überzuleiten⁹. Der Verlauf dieser weiteren gedanklichen Ausarbeitung der »politischen Theologie« ist seit 1970 aber nur noch selten gründlich verfolgt worden¹⁰, wenigstens im Bereich des deutschen Sprachraums¹¹. Da die Wandlungen der neuen »politischen Theologie« aber einschneidend sind und das Thema wegen seiner sachlichen Bedeutung beachtenswert bleibt, soll im folgenden eine neue Ortsbestimmung der bis heute sichtbaren Positionsverschiebungen versucht werden¹². Aus vielen Gründen

⁷ Außer dem in Anm. 6 genannten Diskussionsband vgl. bes. J. B. Metz/R. Pesch/E. Kogon/A. Exeler, Freiheit in Gesellschaft = Kirche im Gespräch. Freiburg i. Br. 1971.

⁸ Besonders erwähnenswert ist dabei die Monographie von M. Xhaufflaire, La »Théologie Politique«. Introduction à la théologie politique de J. B. Metz, t. 1. Paris 1972, vgl. auch K. Füssel, Erinnerung und Kritik. In: »Internationale Dialog-Zeitschrift« 5 (1972), S. 335 bis 344.

⁹ Dies gilt z. B. besonders für die »memoria-These« (Vgl. Diskussion zur »Politischen Theologie«, S. 284 ff.), aber auch für die spätere Entwicklung der »narrativen« Struktur der Theologie.

¹⁰ An späteren Beiträgen, die nicht mehr im Diskussionsband von 1969 (vgl. dort die bibliographischen Hinweise: S. 302–317) berücksichtigt bzw. verzeichnet werden konnten, vgl. vor allem D. Lange, Zur Problematik einer »politischen Theologie« und der Bestimmung der Kirche als gesellschaftskritischer Institution. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 78 (1969), S. 207–227; W. Kerber, Politische Theologie und die Botschaft Jesu. In: J. Bauer u. a. (Hrsg.), Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der VELKD. Stuttgart 1973, S. 85–109. In einem weiteren Sinne wären hier die verschiedenen Beiträge K. Rahners zur Sache zu nennen, vgl. Schriften zur Theologie IX. Einsiedeln 1970, S. 519–590; X. Zürich 1972, S. 520–586.

¹¹ Neben dem Themenheft »Kritik und Selbstkritik der »Politischen Theologie«« der »Internationalen Dialog-Zeitschrift« 5 (1972) Heft 4 (dort bes. die Beiträge von W.-D. Marsch, H. Ott, K. Füssel) ist vor allem Heft 2 der »Tijdschrift voor Theologie« 12 (1972) zu nennen. Nennenswerte Beiträge zur Sache und Erweiterungen der Thematik finden sich vor allem auch bei E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation. Mainz 1971, S. 114–171 (zur Kritischen Theorie); vgl. auch G. Ruggieri, Christliche Gemeinde und »politische Theologie«. München 1973.

¹² Dabei setze ich meinen umfangreichen früheren Beitrag hier voraus und führe ihn fort: Die »politische Theologie«: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie. In: Essener Gespräche IV, hrsg. v. J. Krautscheid u. H. Marré. Münster 1969, S. 90–151 (mit ausführlichen Literaturhinweisen und Diskussion), ein Teildruck ist zugänglich in: Diskussion zur

wird dieser Bestimmungsversuch auf die Form der »politischen Theologie« beschränkt, die ihr J. B. Metz¹³ gegeben hat; im größeren Kontext werden selbstverständlich ähnliche Tendenzen und benachbarte Entwürfe notiert.

Eine solche einführende Skizze hat ihren vorläufigen Zweck erreicht, wenn sie die Motive für die erfolgten Wandlungen und die verborgenen Hintergründe der neu erreichten Position aufzeigt. Kritik und Bedenken können sich, wollen sie auf der Höhe des beschriebenen Gedankens bleiben, bei einer eben erst zu sich selbst erwachten Gestalt des theologischen Denkens mehr in Form von begleitenden Anfragen als in einem endgültigen Urteil, in einem gegliückten »Gegenentwurf« oder in einer überholenden Fortführung äußern.

Zur Anknüpfung: Die Grundgestalt der »politischen Theologie«

Zur Vergegenwärtigung der Leitenden der »politischen Theologie« sollen hier nur einige wenige fundamentale Linien angedeutet werden¹⁴, um von dieser Grundform her die folgenden Neuausrichtungen der heutigen Gestalt besser markieren zu können.

Jede Interpretation muß zuerst dem Mißverständnis wehren, als handle es sich bei der »politischen Theologie« um irgendwelche Formen einer unmittelbaren Identifikation von Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis. Sie setzt die kritische Unterscheidung von politischer und religiöser Ordnung vielmehr voraus, ohne sich mit einer neutralisierenden Trennung beider zu begnügen. Je weniger die neuzeitliche politische Ordnung auf unwandelbaren Vorgegebenheiten aufbaut, vielmehr auf der gestaltenden Freiheit des Menschen aufruht, um so mehr bedürfen die hiermit gegebenen Veränderungen der

»Politischen Theologie«, S. 185–216. – Wenn D. Sölle diesem Beitrag eine »ernsthafte Auseinandersetzung« bescheinigt (Politische Theologie, S. 95, Anm. 61), dann hätte wohl auch W. Kerber (Politische Theologie und Botschaft Jesu, S. 91 mit Anm. 22) dies bei gründlicher Beschäftigung erkennen können, anstatt den leichtfertigen Vorwurf zu erheben, die gegebenen Schwierigkeiten würden »durch theologiegeschichtliche Polemik« überspielt. »Polemik« war weder damals noch heute beabsichtigt.

¹³ Von den neueren Arbeiten vgl. bes.: Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte. In: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. München 1970, S. 53–90; Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi. Mainz 1970, in erweiterter Form in: A. Exeler/J. B. Metz/K. Rahner, Hilfe zum Glauben. Adventsmeditationen = Theologische Meditationen 27. Zürich 1971, S. 23–38; Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. In: J. B. Metz/R. Pesch/E. Kogon/A. Exeler, Freiheit in Gesellschaft. Freiburg i. Br. 1971, S. 7–20; Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. In: »Concilium« 8 (1972), S. 399 bis 407; Erinnerung des Leidens als Kritik eines theologisch-technologischen Zukunftsbegriffs. In: »Evangelische Theologie« 32 (1972), S. 338–352; Kleine Apologie des Erzählens. In: »Concilium« 9 (1973), S. 171–184; Erinnerung. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe I, hrsg. v. H. Krings/H. M. Baumgartner/Ch. Wild. München 1973, S. 386–396.

¹⁴ Für eine ausführlichere Interpretation verweise ich auf den in Anm. 12 genannten eigenen Beitrag und auf die in Anm. 5–11 verzeichneten Arbeiten.

gesellschaftlich-politischen Verfassung menschlicher Freiheit eines kritisch begleitenden Bewußtseins. Theologie wird deshalb »politisch«, weil das theologische Bewußtsein sich wegen des Inhalts ihrer Botschaft auf jene neuzeitliche Geschichte menschlicher Freiheitsgestaltung bezieht und weil sie von ihrer Grundverpflichtung her, alles Endliche und geschichtlich Gewordene unter den »eschatologischen Vorbehalt Gottes« zu stellen, falsche Absolutsetzungen und unmenschliche Herrschaftsformen aufzudecken mitberufen ist. »Politik« im Sinn des umfassenden gesellschaftlichen Raumes menschlicher Freiheitsgestaltung wird zum entscheidenden Interpretationshorizont, in dem die christliche Wahrheit verstanden und zur weltverändernden Praxis werden soll. Gegenüber einer gewissen »Privatisierungstendenz« in der neueren Theologie wird der Bezug christlicher Zentralbegriffe wie Heil, Vergebung und Versöhnung zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit in den Vordergrund gerückt. Praktisch soll der Christ dadurch immer neu in eine kritische Freiheit zu seiner gesellschaftlich-politischen Umwelt eingesetzt werden.

Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition (zum Beispiel Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung) werden dabei keineswegs unmittelbar in politische Handlungsorientierungen umgesetzt, was Eschatologie und Politik jeweils korrumpieren würde. Auf Grund ihres endzeitlichen Erfüllungscharakters sind sie nur insofern welt- und gesellschaftsbezogen, als sie mit keinem faktischen Zustand einfach identifizierbar sind, in ihrem Licht vielmehr jeder gesellschaftliche Status in seiner Vorläufigkeit erscheint.

Diese Grundfigur im Ansatz »politischer Theologie« führt zu folgenden Konsequenzen:

1. Kritische Vernunft ist erst dann in ihrem wesensgemäßen Verhältnis zur Gesellschaft, wenn sie praktische Vernunft wird, das heißt »zugleich um die Herstellung jener gesellschaftlich-politischen Voraussetzungen kämpft, von denen es abhängt, ob ein öffentlicher Gebrauch der Vernunft möglich ist«¹⁵. Die damit aufgegebene Einheit von christlichem Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis gehört zu den zentralen und bleibenden Grundforderungen »politischer Theologie«.

2. In diesem Licht müssen die Verheißungen der Offenbarung unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart als kritisch befreiender Imperativ für das Jetzt und die bestehenden Verhältnisse verstanden werden; sie sind erst zureichend wahr, wenn sie sich in den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen bewährt haben (»Orthopraxie«). Der damit aufgerissene Widerspruch zur bestehenden Welt bedeutet jedoch keine totale Kritik, sondern die Bereitschaft, »sich an der kritischen Verantwortung für diese Weltgegenwart zu beteiligen, das Bild der eigenen Zukunft nicht neben oder über dieser Gegenwart zu suchen, sondern in ihr«¹⁶.

¹⁵ Zur Theologie der Welt, S. 103.

¹⁶ Ebd., S. 140.

3. Eine solche Veränderung verlangt ein eigenes Geschichtsverständnis und ein anderes Weltverhältnis. Wirklichkeit und auch ihre Totalität können nicht primär theoretisch, das heißt betrachtend und vorstellend, in ihrem wahren Wesen erfahren werden, weil sie so nur im Horizont des Immer-schon-Gewesenen und Bestehenden erscheinen. Der Bezug zur wirklichen Geschichte der Welt wird ursprünglich nur in der aktiven Weltverwandlung realisiert. Nur handelnd geht dem menschlichen Bewußtsein Noch-nicht-Seiendes und Wirklich-Neues-Werdend auf. Darum ist im Unterschied zur »Metaphysik«, welche sich auf Kontemplation und Anamnese des Immer-schon-Gewesenen beschränkt, für eine am Theorie-Praxis-Problem orientierte Theologie die Zukunft das wahre Konstitutiv der Geschichte. Auch die dem Glauben verheißene »künftige Welt« liegt dem christlichen Dasein nicht einfach geschichtslos-fertig voraus, vielmehr »entsteht« sie immer noch im geschichtlichen Gang auf sie hin¹⁷. Darum ist die christliche Eschatologie produktiv, schöpferisch und in aktiver Erwartung¹⁸.

Daran mußte erinnert werden, wenn im folgenden manche neue Tendenzen der gegenwärtigen »politischen Theologie« aufgezeigt werden, die sich bisweilen wie kritische Korrektive und spannungsgeladene Kontrasterfahrungen zu der eben beschriebenen Grundgestalt ausnehmen.

Revolutionäre »Erinnerung« der Vergangenheit

Die Diskussion um diese Positionen hat schon im Jahre 1969 eine in gewisser Weise überraschende Wende genommen. J. B. Metz hat nämlich weniger mit direkter Verteidigung auf die zentralen Einwände¹⁹ reagiert, sondern durch die sogenannte »memoria-These« das von ihm Gemeinte erweitert und fortgeführt. Mit dem »Gedächtnis« als Gestalt des christlichen Glaubensverständnisses wird an ein Verhalten angeknüpft, »in dem der Mensch sich an ergangene Verheißungen und angesichts dieser Verheißungen gelebte Hoffnungen erinnert und sich an diese Erinnerungen lebensbestimmend bindet«²⁰. Die Figur der »Erinnerung« bezieht sich dabei zentral auf das Gedächtnis des Leidens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, auf 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

¹⁷ Ebd., S. 50 f.

¹⁸ Ebd., S. 86.

¹⁹ Vgl. dazu Diskussion zur »Politischen Theologie«, S. 284 f.

²⁰ Ebd., S. 286.

als befreiende Macht einer vorbehaltlosen Liebe kundtat«²¹. Überraschend wirkte diese Wende zuerst deshalb, weil mancher in der Zuwendung zur Kraft der »Erinnerung« eine erhebliche Selbstkorrektur im Geschichtsverständnis der »politischen Theologie« vermutete: Neuaakzentuierung der bisher sehr abgedrängten Vergangenheitsdimension »herkunfts«-orientierter Denkmodelle.

Solche Wendungen innerhalb der »politischen Theologie« und ähnlicher Richtungen haben ihre eigene dialektische Struktur. Sie sind weniger nach dem Muster von Umkehrungen als im Sinne dialektischer Erweiterungen der Grundposition zu verstehen, wobei sich in dieser Form freilich auch Korrekturen verbergen. So bedeutete z. B. die Betrachtung des Festes, des Spiels und der Freude bei H. Cox²² und J. Moltmann²³ keine welt- und gesellschaftsfremde Ablenkung von der Aufgabe kritischer Weltveränderung, sondern eine intensivere Darstellung des Befreiungsmotives: im Spiel entlastet man sich vom Zwang der herrschenden Lebenssysteme; man erkennt lachend beim Abwerfen dieser Fesseln, daß das Leben gar nicht so sein muß, wie es ist und unausweichlich sein zu müssen vorgibt; indem der Bann solcher Entfremdung abgeschüttelt wird, läßt die produktive Phantasie in Spiel und Festlichkeit die antizipierte Realmöglichkeit eines wahren Lebens und das Experiment einer anderen Zukunft erfahren. Natürlich haben Spiele und Vergnügungen heute in einer Welt der Arbeit und Leistung oft nur eine stabilisierende Funktion der Entlastung und Kompensation, aber hier wird mit dialektischer Trennschärfe der Sinn von Spiel und Festlichkeit (bis zum politischen Witz) in seiner eigenen befreienden Wirkung und herrschaftskritischen »Macht« herausgestellt. Dieses kleine Nebenthema sollte exemplarisch veranschaulichen, zu welchen dialektischen Differenzierungen die »politische Theologie« fähig werden kann und wie sehr man die dabei verwendeten Grundbegriffe in ihrem konkreten Gebrauch mitverfolgen muß.

Ähnlich bleibt auch die »memoria-These« im Horizont eines Primats der Zukunft. Sie stellt keineswegs das Vergangene in das verklärende und goldene Licht ferner Erinnerung. Der Rückgriff auf Vergangenes darf nicht einfach wie auf Fertig-Gelungenes erfolgen, von dem kein Fortgang mehr möglich erscheint. »Erinnerung« ist keine resignative Gegenfigur zur Hoffnung, Chiffre dafür, daß man sich mit der Vergangenheit ausgesöhnt oder sich mit ihr abgefunden hat. Vielmehr werden in dieser Gestalt der Erinnerung gerade das Gefährliche und das Herausfordernde der Vergangenheit,

²¹ Ebd. – Zum philosophiegeschichtlich-systematischen Hintergrund vgl. neuestens den Artikel »Erinnerung« (s. Anm. 13).

²² Das Fest der Narren. Stuttgart 1970.

²³ Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel. München 1971; vgl. auch D. Sölle, Phantasie und Gehorsam. Stuttgart 1968.

unausgestandene Konflikte und bisher nicht erfüllte Hoffnungen wachgerufen. Damit wird der Bannkreis der herrschenden Einsichten und des gegenwärtigen Bewußtseins gebrochen, der Kanon gültiger Selbstverständlichkeiten durchstoßen. Solche »Erinnerung« beschwichtigt nicht, sondern macht die Wagnisse der Zukunft erst bewußt. Damit glaubt die »politische Theologie« ein neues Modell von Glaubensverständnis gefunden zu haben, das gegenüber dem rein theoretischen Muster formaler Glaubenzustimmung und dem existentialphilosophisch inspirierten Typ unverfügbarer Entscheidung die unaufgebbare Verflechtung des Glaubens in seinen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext besser wahren kann. Zugleich sind weitere wesentliche Fortschritte in der Ausarbeitung »politischer Theologie« erreicht:

1. Durch die Bindung an die »Erinnerung« kann der »Primat der Zukunft« gegen den Einwand aufrechterhalten werden, er führe in einem abstrakten Futurismus zu geschichts- und traditionslosem Weltverständnis.

2. Weil das moderne Freiheitsverständnis immer unanschaulicher und unverbindlicher wird²⁴, bedarf es zur Rettung wirklicher Freiheit einer *bestimmten* »Erinnerung«, die als geschichts- und erfahrungsgesättigte Potenz Neuaufbrüche nicht einfach ins Leere schießen läßt.

3. Da *bestimmte* Erinnerung sich auf bestimmte Überlieferungen gründet, wird sichtbar, daß unter den Bedingungen neuzeitlicher Emanzipation Freiheitsinteresse und Traditionsbestimmtheit keine ausschließenden Gegensätze zu bleiben brauchen.

4. Damit ist auch ein Ansatzpunkt gewonnen, von wo aus in einer neuen Konstellation das Verhältnis von Freiheit und Autorität überzeugend vermittelt werden kann²⁵.

5. Durch die Interpretation der »memoria« als der Gestalt des christlichen Glaubens und der Form der Öffentlichkeit der Kirche ergibt sich die Möglichkeit, die kirchlichen Lehr- und Bekenntnisaussagen in ihrer bestimmten Entschiedenheit verständlich und als »gefährliche Erinnerungsformeln« tradierbar zu machen²⁶.

6. Schließlich öffnet sich auch ein Zugang zur Spiritualität²⁷. Sie muß sich in der Sensibilisierung für jene verdrängten und vergessenen Freiheiten, in der Ausbildung wirklich »befreiter Freiheit«, in der Ausbreitung gesellschaftskritischer Freiheit und des uneigennütigen Dienstes der Liebe am Leiden des anderen bezeugen und bewähren²⁸.

Damit wird deutlich, warum die »memoria-These« eine zentrale Stellung einnimmt und warum sie in besonderer Weise zur Realisierung der Grund-

²⁴ Genaueres dazu in: Kirche im Prozeß der Aufklärung (s. Anm. 13), S. 74 f.

²⁵ Dazu die Darlegungen, ebd., S. 74–79.

²⁶ Näheres in: Reform und Gegenreformation heute, S. 38–42.

²⁷ Ausführlicher in: Freiheit in Gesellschaft, S. 13 ff.

²⁸ Als praktisches Beispiel vgl. die Advents- bzw. Weihnachtsmeditation, Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi. Mainz 1970.

aufgabe »politischer Theologie« befähigt, nämlich angesichts der menschlichen Freiheitsgeschichte und unter den Bedingungen der Neuzeit die christliche Glaubensverantwortung konkrete und praktische Vernunft werden zu lassen.

So sehr durch die Gestalt der so verstandenen »memoria« eine Anschärfung und Vertiefung christlicher Glaubensinhalte zu gewinnen ist, so wenig darf die formale Figur der gefährlichen »Erinnerung« als solche schon unter christlichem Vorzeichen gelesen werden. Hinter ihr stehen Einsichten, die schon sehr früh in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und bei E. Bloch artikuliert wurden. M. Horkheimer hat um die Mitte der dreißiger Jahre gegen den pragmatistischen Wahrheitsbegriff sich anpassenden Erfolgs »die Idee einer gefährlichen, sprengenden Wahrheit«²⁹ zum Ausdruck gebracht. Besonders ausdrücklich hat aber W. Benjamin, der lange vergessene Inspirator vieler zündender Gedanken der Kritischen Theorie, immer wieder an die Funktion der »Erinnerung« gemahnt: sie soll »das Gewesene zum Einfall des erwachten Bewußtseins werden«³⁰ lassen. Mit Nietzsche, wenn auch in anderer Tendenz, wird eine Alternative zum Historismus zu formulieren versucht, deren revolutionäre Grundabsicht unverkennbar ist: »Vergangenes historisch artikulieren, heißt nicht erkennen ›wie es denn eigentlich gewesen ist‹. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern«³¹. Dem »Eingedenken« kommt dabei die entscheidende Aufgabe zu, »im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen«³². Es ist fast anzunehmen, daß auch ähnliche Gedanken H. Marcuses, die J. B. Metz in enger sprachlicher Nähe immer wieder abwandelt, auf Anstöße W. Benjamins³³ zurückgehen: »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

²⁹ Kritische Theorie I, hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt 1968, S. 251.

³⁰ Aus der »Passagenarbeit«, zit. bei R. Tiedemann, Studien zur Philosophie W. Benjamins. Frankfurt 1973, S. 153 (1. Aufl. 1965).

³¹ Geschichtsphilosophische Thesen, hier nach der leicht zugänglichen Ausgabe zitiert: W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt 1965, S. 78–94, hier 81.

³² Ebd., S. 82.

³³ Als ersten Beleg vgl. in: Zur Kritik der Gewalt . . . das Nachwort von H. Marcuse, bes. S. 101 f., 105. – Die »historische Reihenfolge« bei E. Schillebeeckx, Glaubensinterpretation, S. 149, bedarf also der Erweiterung und Korrektur.

Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.«³⁴

Auch beim späteren E. Bloch wird »Vergangenheit als gefährliche Erinnerung« besonders deutlich artikuliert. Bei ihm geht es hauptsächlich um die Vermittlung von Tradition und Utopie. Wenn das Utopische nicht abstrakt und leere Träumerei bleiben soll, dann bedarf es mannigfacher Beziehungen zur Tradition »in dem Sinn, daß noch nicht Ausgereiftes, aber sehr gut Gemeintes und sehr reich Gewolltes . . . als ein Aufruf, ein Postulat, das uns aus der Vergangenheit uneingelöst, aber auch unabgegolten und in jedem Fall verpflichtend entgegenkommt«³⁵. Tradition, die jäh abgebrochen ist und nicht zur Reife kam, hat eine eigene Verwandtschaft zu dem werdenden, dem Nichtvollendeten, »dem Gestörten, dem durch äußere Umstände vor allem Mißratenen, dem Unabgegoltenen; in der Vergangenheit hat sie [die Tradition] eine besondere Beziehung zu dem, was ich *mögliche Zukunft in der Vergangenheit* genannt habe«³⁶. Wenn es zu einer Hochzeit utopischer Tradition und traditionsgesättigter Utopie kommt, wird noch viel ungewordene Zukunft aufrufend aus der Vergangenheit dem menschlichen Denken entgegenkommen. Beide brauchen sich gegenseitig, um sich in ihr Eigenes zu helfen: »Die Utopie leitet die helle Tradition und geht nicht in ihr auf oder unter. Die Tradition beleuchtet und vor allem sie sichert die Utopie durch Vermittlung.«³⁷

Diese kleine Anthologie ausgewählter Texte zur »Erinnerung« zeigt, wie sehr die »politische Theologie« bis in die Sprache hinein von diesem Gesprächspartner beeindruckt ist. Die Affinität und Rezeptionsfähigkeit der »politischen Theologie« entstammen dabei weniger einem allgemeinem Erbe aus der Einsicht in die Rolle des »Gedächtnisses«, wie es zum Beispiel in der klassischen Welt Mnemosyne, die Mutter der neun Musen, darstellt. Die Nachbarschaft kann darum so groß sein, weil der Ursprung auf Gemeinsames verweist: die lebendige Kraft des »Gedenkens« im alttestamentlichen Offenbarungsglauben. Auch hier ist W. Benjamin der originärste und zuverlässigste Zeuge, wenn er am Ende seiner »Geschichtsphilosophischen Thesen« nach der Herkunft wahrer »Erinnerung« vergangener Zeit fragt: »Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte

³⁴ Der eindimensionale Mensch. Neuwied 1967, S. 117.

³⁵ Gibt es Zukunft in der Vergangenheit? In: L. Reinisch (Hrsg.), Vom Sinn der Tradition. München, S. 17–33, hier 22; vgl. auch E. Bloch, Subjekt–Objekt. Frankfurt 1962, S. 474, 476: »Vorwärtsgehen als Rückgang in den Grund.«

³⁶ Ebd., S. 26.

³⁷ Ebd., S. 32. – Vgl. auch E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie II. Frankfurt 1964, S. 162–166, z. B.: »Diese Erinnerung, als die radikale, ist dann allerdings das gleiche wie die Treue – aber zur Hoffnung; sie ist das *Ceterum censeo utopiam esse historice creandam*« (166).

ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.«³⁸ Hier schlägt der Ursprung des hebräisch-christlichen Geschichtsdenkens durch³⁹, wie er sich auch noch in der beschriebenen »Erinnerung« als Erbe des jüdisch-christlichen Glaubens identifizieren läßt – sei es in säkularisierter Gestalt oder wieder theologisch heimgeholt.

In solcher Nähe wird die eigene Identität »politischer Theologie« nur gerettet, indem sie auf die *bestimmte* Erinnerung verweist: *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Darum erfolgt in dieser Phase auch eine Interpretation des christlichen Glaubens mit starker Akzentuierung seiner inhaltlichen, bekenntnisgebundenen, sogar dogmatischen Elemente. Allerdings wird den traditionellen Bekenntnisformeln nur gegenwartskritische, »revolutionäre« Kraft zugetraut, wenn in diesen Formeln der oft vergessene und verdrängte Anspruch ergangener Verheißungen und einst gelebter und widerfahrener Hoffnungen in das lebendige Gedächtnis zurückgerufen wird. Das am wenigsten Erwartbare bahnt sich hier als reale Möglichkeit an: Kirchliche Tradition und neuzeitliche Freiheitsgeschichte könnten sich – beide freilich nicht unverwandelt – am empfindlichsten Punkt näher-rücken⁴⁰.

Verdrängte menschliche Leidensgeschichte als Kritik totaler Emanzipation

Hinter dieser Figur der »Erinnerung« enthüllt sich der »politischen Theologie« freilich immer mehr ein anderes Bild von Geschichte und menschlichem Freiheitsstreben. Die frühe Ausbildung der »politischen Theologie« stand selbst jedoch im Bann einer an der Aufklärung orientierten, sehr traditions-kritischen Emanzipationsbewegung. Die von der Theologie lange Zeit vernachlässigte Auseinandersetzung mit der Geschichte menschlicher Selbstbefreiung und der dynamischen Hervorbringung immer größerer menschlicher Autonomie bestimmte von Anfang an – nicht ohne Faszination – den Weg

³⁸ Geschichtsphilosophische Thesen, a. a. O., S. 94.

³⁹ Diese Motive spielen z. B. auch für die Geschichtsauffassung des frühen M. Heidegger eine fundamentale Rolle, vgl. dazu K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*. In: O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger = Neue Wissenschaftliche Bibliothek* 34. Köln 1969, S. 140–168.

⁴⁰ Als Beispiel: »Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, überwältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende 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‹ « (D. Bonhoeffer) (*Reform und Gegenreformation heute*, S. 41).

der »politischen Theologie«. O. Marquard⁴¹ hat in vorbildlicher Präzision die »flankierenden Theoreme« der Emanzipationsphilosophie zusammengefaßt: »Perfektibilität des Menschen als Möglichkeit der Geschichte; Zukunft als Spielraum der Geschichte; Fortschritt als Bewegungsform der Geschichte; diesseitiges Reich der Freiheit als Endzweck der Geschichte; Naturrecht auf Menschenwürde und Menschenglück als moralische Instanz der Geschichte«⁴². Die Auseinandersetzung damit brachte es mit sich, daß auch die »politische Theologie« der Suggestion und Verführungskraft dieser Emanzipationsgeschichte bis zu einem gewissen Grad ihren Tribut zollen mußte. Freilich hat die »politische Theologie« nie unkritisch für den faktischen Verlauf der neuzeitlichen Aufklärungsprozesse votiert⁴³ und sich auch nicht einem eindimensional-linearen Fortschrittsoptimismus hingeeben⁴⁴. Die neuen Konflikte und verdrängten Nachtseiten der erworbenen Freiheit blieben im Horizont der in ihrem Verlauf ja durchaus auch noch offenen *Freiheitsgeschichte*. Doch tut man der Frühphase der »politischen Theologie« kein Unrecht an mit der These, daß diese dunklen Seiten im Schlagschatten einer zuvörderst doch »abstrakt« progressiven Geschichtskonstruktion verblieben, was ihr schon durch den betont »schöpferischen«, ja bisweilen militant-revolutionären Grundcharakter des Handlungsbegriffs und des Praxisverständnisses abgenötigt wurde.

Die damit verbundene Gesichtssicht wird nun durch eine radikale Besinnung auf die vollen Dimensionen des »Gedächtnisses« in gewisser Weise gebrochen. Die »Erinnerung« wird wach an das Schicksal derer, die in ihrer Hoffnung enttäuscht wurden und am Rand der großen Heerstraße des »Fortschritts« unbeachtet liegengelassen sind. Fragend nähert sich J. B. Metz zuerst diesen unterdrückten Opfern der Emanzipationsgeschichte: »Wer veranlaßt zu den in unserer emanzipatorischen Gesellschaft häufig vergessenen oder verdrängten Freiheiten: zur Freiheit etwa, am Leiden anderer zu leiden und die Prophetie fremden Leidens zu achten – obwohl die Negativität des Leids immer unzumutbarer und geradezu unziemlich erscheint? Zur Freiheit, alt zu werden, obwohl unserer Öffentlichkeit von der Verleugnung des Alters bestimmt scheint und es geradezu als »geheime Schande« empfindet? . . . Wer etwa antwortet dem Freiheitsanspruch der vergangenen Leiden und Hoffnungen, wer antwortet der Herausforderung der Toten, wer sensibilisiert das Gewissen für ihre Freiheit, wer kultiviert die Solidarität mit ihnen,

⁴¹ Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein? In: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972), S. 241–253.

⁴² Ebd., S. 242.

⁴³ In dieser Hinsicht war W. Oelmüller in Wort und Schrift für die »politische Theologie« ein stets wichtiger Gesprächspartner, vgl. von ihm: Die unbefriedigte Aufklärung. Frankfurt 1969, und Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972.

⁴⁴ Vgl. z. B. Diskussion zur »Politischen Theologie«, S. 273 f., 290; Kirche im Prozeß der Aufklärung, S. 61 f.

zu denen wir selbst übermorgen gehören werden? Wer schließlich kann sein Verständnis von Freiheit auch noch mit jenen teilen, die nicht den emphatischen Tod in der vordersten Front eines revolutionären Befreiungskampfes sterben, sondern die den schrecklich banalen, verheißungslosen Tod des Alltags sterben? Wer insistiert auf *diesen* Dimensionen unserer Geschichte der Freiheit?«⁴⁵

Bald folgt eine entschiedene Antwort auf diese Fragen: Eine Gesellschaft, welche diese Dimensionen verschweigt, kann (noch) nicht in Wahrheit »frei« genannt werden. Je ernster man den universalen und totalen Emanzipationswillen nimmt, um so unvermeidlicher muß die Fortschrittsgeschichte gegen ihre eigene Lesart dechiffriert werden. Das wahre Geschichtsverständnis muß auch die Besiegten, die Opfer und die Unterdrückten in »Erinnerung« bringen. Leid fügt sich nicht ein in den evolutiv-teleologischen Gang sich selbst durchsetzender Sieger-Geschichte. Das Leiden widersteht im Grunde allen Versuchen, sofern ihm nur »Erinnerung« entgegenkommt, sich im technologischen Fortschritt oder nach Art eines Geschichts-Darwinismus (»das Recht des Stärkeren«) »aufheben« zu lassen und nur der Verklärung eines vorgeblich Größeren zu dienen. Menschliches Leiden läßt sich am wenigsten nach dem Modell der »Naturgeschichte« auf die Seite schaffen. Darum eignet der unterdrückten Kraft erinnerten Leidens mitten in aller Ohnmacht eine eigene Widerständigkeit und Dignität. Zusammenfassend: »Die wesentliche Dynamik der Geschichte ist demnach das Gedächtnis des Leidens als negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit und als Stimulans, im Horizont dieser Freiheit leidüberwindend zu handeln«⁴⁶. In diesem Kontext gewinnt die »*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*« ihre letzte Relevanz: im Gedächtnis dieses Leidens wird die Zukunft unserer Freiheit erinnert. Weil die Wahrheit dieser »Erinnerung« nicht aus den gegebenen gesellschaftlichen Systemen und Plausibilitätsstrukturen ableitbar ist, wirkt sie in dieser ihrer Fremdheit auch befreiend⁴⁷.

Diese Interpretation bedeutet eine Revolution für das Geschichtsverständnis, weil damit der Maßstab der Geschichte nicht nur die Durchgekommenen und die Sieger sind, sondern eine dialektisch verschränkte »Antigeschichte« erzählt gleichzeitig zum Fortschritt den unabgegoltenen »Sinn« auch der Opfer, der Vergessenen und der Toten. In dieser Sicht werden Heilsgeschichte und Weltgeschichte in ihrem Verhältnis theologisch neu bestimmbar: »Heilsgeschichte ist vielmehr Weltgeschichte, in der den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird. Heilsgeschichte ist

⁴⁵ Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft. In: Freiheit in Gesellschaft, S. 11.

⁴⁶ Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. In: »Concilium« 8 (1972), S. 403.

⁴⁷ Es ist dabei bedauerlich, daß die theologische Gestalt der »Erinnerung« nicht nachdrücklich in ihren konkreten Bezügen z. B. zum Kirchenverständnis, zu den Sakramenten, zur Eucharistie usw. erläutert wird, sonst wäre die oben angesprochene »Fremdheit« auch inhaltlich überzeugender herausgearbeitet.

jene Weltgeschichte, in der den besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins, die wir ›Tod‹ nennen, ein Sinn gegeben wird, der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird.«⁴⁸

Die damit verbundene Kritik totaler Emanzipation wird noch radikaler, wenn man nach den Inhalten dieser Leidensgeschichte fragt⁴⁹. Diese bezieht sich zwar entschieden auf soziale Unterdrückung und politische Gewalttätigkeit aller Art, aber sie umfaßt – gerade nach den neuesten Aussagen⁵⁰ – auch die Last der Schuld, das Leiden an ihr, das Geschick des Todes und die unaustilgbare Erfahrung endlicher Vergeblichkeit. An diesen Phänomenen und Fakten, werden sie nicht verdrängt, strandet jede totale Emanzipationsprogrammatische, die sich zur einzigen geschichtsphilosophischen Grundkategorie aufspreizt. »Emanzipation in universalgeschichtlicher Totalität ist in gefährlicher Weise abstrakt und widersprüchlich . . . Die Autonomie und Mündigkeit totaler Emanzipation ist voll innerer Widersprüche.«⁵¹

Die damit erreichte Position bedarf nach dieser Zuspitzung wieder einer gewissen Entschränkung, in der dann Bezüge zum eigenen, früheren Denken der »politischen Theologie« und zu nachbarlichen Versuchen von Zeitgenossen in den Blick kommen. Es wird gut sein, auch diese Wandlungen und Zusammenhänge zu beachten, denn die aufgezeigte Kritik der totalen Emanzipation erhält durch diesen weiteren Kontext ein größeres Gewicht.

1. Wachsende Bestimmtheit der eigenen Grundbegriffe. – Was die »politische Theologie« bisher meist abstrakt als »Negativität«, als »Widerspruch« des Bestehenden und als »Antagonismus« gesellschaftlicher Verhältnisse zu beschreiben pflegte, erhält nun im Stichwort von der »Geschichte als Leidensgeschichte« neue Konturen. Die »Zerrissenheit« der Gesellschaft und die »Hinterbliebenen« der ungelösten und tödlichen Konflikte werden jetzt bei ihrem menschlichen Namen genannt. Es geht zuerst um die einzelnen Geschichten, weniger – im Unterschied zu universalistischen Konstruktionen – um *die* Geschichte (in ihrer Totalität). Außerdem wird eine wichtige Aporie »politischer Theologie« weiter differenziert, wenn auch nicht gelöst: Die Kirche kann ihren universalen Anspruch gegenüber der Gesellschaft nur *als Kritik* darstellen und zur Geltung bringen, wenn sie nicht als eine partikuläre Ideologie denunziert werden will. Die negativ-kritische, vor allem gemeinsame Erfahrung bedrohter Menschlichkeit birgt in sich eine elementare Kraft der Vermittlung⁵². Da nun die bestimmte »negative Vermittlung« durch die »Leidensgeschichte« anschaulicher wird und faktisches geschicht-

⁴⁸ Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, S. 405.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 174 f.

⁵¹ Ebd., S. 177.

⁵² Vgl. Zur Theologie der Welt, S. 115 f.

liches Schwergewicht erhält, wird auch die spiegelbildliche Antizipation künftiger Freiheit, die aus der kritischen Leid-»Erinnerung« und aus der aktiven Leidensüberwindung geboren wird, hoffnungsstärker und verheißungsvoller.

2. Theologischer Protest gegen die Unfähigkeit, leiden zu können. – Gleichzeitig wird durch diese Deutung ein entscheidendes Element im Geflecht einer heutigen Zeitdiagnose getroffen, das mit Recht immer größere Aufmerksamkeit beansprucht: der Sinn für das Leiden ist in unserer Gesellschaft ausgeblendet, obgleich Unglück und Not, Schlimmes und Böses, Unterdrückung und Schmerz blieben und sich steigerten. Leben heißt nur noch Herstellen⁵³. Wir müssen überhaupt wieder lernen, uns solchen Erfahrungen auszusetzen und uns etwas widerfahren zu lassen. Es ist darum nicht zufällig, daß gerade die für die »Zeichen der Zeit« sensibelsten Vertreter der »politischen Theologie«⁵⁴ die verbreitete und sich steigernde Desensibilisierung gegenüber dem fremden Leid kritisch angehen. Im Zusammenhang dieses gleichzeitigen Protestes muß auch die Rede von der »Leidensgeschichte« gesehen werden.

3. Gottes Sein im Leiden Jesu. – J. Moltmann hat diese Erfahrung des Leidens in einem kühnen theologischen Entwurf »Der gekreuzigte Gott«⁵⁵ zum fundamentalen Ansatz einer Revolution im Gottesbegriff und der Frage nach dem Sinn der Passion Jesu Christi gemacht⁵⁶. Aus dem Zentrum dieser Theologie des »gekreuzigten Gottes«, wo Gottesbegriff, Leiden und Soteriologie fast gleichursprünglich begründet werden, gelangt er zu ähnlichen Ergebnissen wie die »politische Theologie«: »Der Gott des Erfolgs und der apathische Mensch der Aktion widersprechen dem leidenden Gott und dem liebenden und in der Liebe verwundbaren Menschen, den wir im Kern des Christentums finden. Der gekreuzigte Gott widerspricht umgekehrt diesem Gott total und seinen Götzendienern erst recht. Er widerspricht der optimistischen Gesellschaft. Er widerspricht auch dem revolutionären Aktivismus

⁵³ Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von G. Böhme, Die Verlegenheit der Ethik. Das Leiden wird zur zentralen Kategorie. In: »Evangelische Kommentare« (1972), S. 392–395.

⁵⁴ Außer J. B. Metz und J. B. Moltmann vgl. z. B. D. Sölle, Annäherungen an ein christliches Verständnis des Leidens. In: »Mercur« 27 (1973), S. 393–403; von ders. Verfasserin ist angekündigt: Leiden. Stuttgart 1973; zur Sache vgl. auch N. Schiffers, Die »Spur des Leidens« in der Geschichte und die »Spur Gottes«. In: »Concilium« 8 (1972), S. 413–418.

⁵⁵ München 1972 (mit dem Untertitel: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie). Vorarbeiten dazu finden sich in J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft. München 1970, S. 133–147, 181 ff. Einführungen in das neue Buch schrieb J. Moltmann selbst: Der »gekreuzigte Gott«. In: »Concilium« 8 (1972), S. 407–413; Die Verwandlung des Leidens, In: »Evangelische Kommentare« 5 (1972), S. 713–717; Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute. In: »Evangelische Theologie« 33 (1973), S. 346–365 (dort auch schon Antworten auf kritische Einwände).

⁵⁶ Zur Diskussion vgl. Heft 4, 1973, der Zeitschrift »Evangelische Theologie« (darin auch der kritische Beitrag von H. Küng, S. 401–423); J. M. Mochman/H. Dembowski, Gottes Sein ist im Leiden. In: »Evangelische Kommentare« (1973), S. 421–426; aus katholischer Sicht bes. W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis? In: »Theologische Quartalschrift« 153 (1973), S. 8–14.

der Söhne des alten Establishment«⁵⁷. Die aufregende Antwort heißt: Das Leiden ist in Gott selbst. Darum kann das Kreuzesereignis nur durch das Gegenüber *und* die Einheit des hingebenden Vaters und des verlassenen Sohnes in der Kraft der Hingabe durch den Geist seine Erläuterung finden. Die Trinitätslehre ist die Kurzfassung der Passionsgeschichte. Das Kreuz Jesu Christi ist das Materialprinzip der Trinitätslehre, die Trinitätslehre ist das Formalprinzip der Kreuzestheologie. Die »Leidensgeschichte der Welt« wird durch die Passionsgeschichte Jesu Christi radikal in die »Geschichte Gottes« hineingenommen und darin verwandelt. Darum ist eine so strukturierte Theologie des Kreuzes die bleibende Voraussetzung jeglicher »Theologie der Hoffnung«. Gerade an diesem Punkt, der Vermittlung von menschlicher Leidensgeschichte und der trinitarischen Gottesgeschichte, scheiden sich auch innerhalb der »politischen Theologie« noch die Geister⁵⁸.

4. Realisierung des Fortschritts als Verringerung menschlichen Leidens. – Es ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, daß eine neue Bestimmung des Fortschrittsbegriffs in der politikwissenschaftlichen Theorie ähnliche Wege zu gehen versucht⁵⁹. Auch hier verzichtet man auf die zwar klassischen, aber großspurigen Formeln wie auf die vom größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl, von der Aufhebung der Entfremdung usw. Fortschritt wird vielmehr definiert als der »Versuch, menschlichem Leiden durch gesellschaftliches Handeln bewußt entgegenzuwirken«⁶⁰. Auch hier wird damit argumentiert, daß diese Orientierungsnorm gegenüber den vielfältigen faszinierenden Möglichkeiten, perfekte Gesellschaftsmodelle zu beschreiben, eine *bestimmte* Richtung der Veränderung ins Auge zu fassen vermag (»Wir wissen genauer, wovon wir reden«), oder – gegen futuristische Utopien – Ziele formuliert, »die gleichsam in jedem Augenblick, in jedem Akt der Politik zu erreichen oder zu verfehlen sind«⁶¹. Auch diese Neubestimmung dient einem ähnlichen Ziel wie die Kritik universaler und totaler Kritik durch die »politische Theologie«: die Bedingungen wahren Fortschritts zu formulieren, ohne den Grundkategorien der Totalemanzipation zu verfallen⁶².

(Ein abschließender Beitrag folgt.)

⁵⁷ Die Verwandlung des Leidens, S. 713 f.

⁵⁸ Vgl. den Dissens zwischen J. B. Metz (Kleine Apologie des Erzählens, S. 338 f.; Erlösung und Emanzipation, S. 181 f.) und J. Moltmann (Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, S. 361, Anm. 47).

⁵⁹ Vgl. z. B. Peter Graf Kielmansegg, Gibt es noch eine fortschrittliche Linke? In: »Merkur« 27 (1973), S. 380–392.

⁶⁰ Vgl. ebd., S. 380 f., 390 ff.

⁶¹ Ebd., S. 391.

⁶² Ähnlich auch G. Sauter, Erwartung und Erfahrung. München 1972, S. 260 (vgl. dort auch die Anmerkungen zur »Leidenstheologie«, S. 259 f., 304).