

# Emanzipation und Leid

Wandlungen der neuen »politischen Theologie« (II)

Von Karl Lehmann

Im Zentrum der »politischen Theologie« stand von Anfang an das Stichwort neuzeitlicher Emanzipation. Die Vermittlung und Auseinandersetzung mit diesem Prozeß, darinder Mensch sich mehr und mehr von der Abhängigkeit durch die vorgegebene Natur, von Traditionen und Autoritäten zur Mündigkeit und Selbstbestimmung hin zu befreien trachtet, ist das zentrale Thema dieser Theologie, welche die christliche Offenbarung mit den grundlegenden Kategorien der europäischen Aufklärung und des modernen Geistes in ein Gespräch zu bringen versucht. So sehr dieser Emanzipationsprozeß auch bis zu einem gewissen Grad faszinierte, die politische Theologie hat jedenfalls den Verlauf dieser Aufklärungsgeschichte nie einfach unkritisch akzeptiert. In der jüngsten Phase bekommt die Auseinandersetzung mit einem universalen und totalen Emanzipationsprogramm jedoch entscheidendes Gewicht. Gibt es im Zug dieser »Befreiung« nicht eine Unzahl verdrängter Freiheiten und enttäuschter Hoffnungen? Was ist mit den Besiegten, den Opfern und den in vielfacher Weise Unterdrückten in dieser eindimensionalen Fortschrittsgeschichte? Muß nicht dieses vergessene Leiden der Welt in Erinnerung gebracht werden? In der Tat muß die geschichtsphilosophisch konstruierte Emanzipationsgeschichte einmal gegen ihren Strich gebürstet und in ihren oft vergessenen Schattenseiten dechiffriert werden.

Diese neuerliche Wendung der »politischen Theologie« wurde ausführlich in einem früheren Beitrag analysiert<sup>1</sup>. Dabei wurde sichtbar, in welcher Nähe die »politische Theologie« auch in ihrer neuen Version zu grundlegenden Aussagen der »Kritischen Theorie« und besonders zu Walter Benjamin steht. Schließlich wurde auch aufgezeigt, wie sich dieses Stadium »politischer Theologie« zu ähnlichen zeitgenössischen Gedankengängen verhält, welche versuchen, das Bewußtsein für verdrängtes Leid zu schärfen. In theologischer Hinsicht findet dies in J. Moltmanns »Der gekreuzigte Gott«<sup>2</sup> einen vorläufigen Höhepunkt. Hier setzt der folgende Beitrag im Sinne einer Fortführung ein und stellt die Frage nach Gemeinsamkeit und Unterschied zwischen der menschlichen Leiderfahrung und ihren profanen und christlichen Interpretationen<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Wandlungen der neuen »politischen Theologie«; in dieser Zeitschrift 5/73, S. 385–399.

<sup>2</sup> München 1972; vgl. dazu in dem eben genannten Beitrag S. 398 f.

<sup>3</sup> Im folgenden wird vor allem der wichtige, schon im ersten Teil dieser Abhandlung herangezogene Aufsatz von J. B. Metz zugrundegelegt: Erlösung und Emanzipation. In: »Stimmen der Zeit« 98 (1973), S. 171–184.

*Die theologische Deutung von »Leidens- und Schuldgeschichte«  
auf dem Prüfstand*

Die Theologie des gekreuzigten Gottes bei J. Moltmann nimmt die menschliche Leidenserfahrung durch die christologische Vermittlung in eine trinitarische Kreuzestheologie hinein. J. B. Metz zögert begrifflicherweise an dieser Stelle. Aber ist die so nachdrücklich geforderte *Bestimmtheit* der von ihm gedeuteten Leidensgeschichte *theologisch* ausreichend? Oder wie soll die denkwürdige Einheit von erlösender und emanzipierender Befreiung in dieser Leidensgeschichte gedacht werden? Der »Test« soll durch einen Vergleich mit Aussagen aus dem Umkreis der »Kritischen Theorie« versucht werden.

Es ist kein Geheimnis, daß die Emanzipationstheoretiker der »Kritischen Theorie« – nicht zuletzt durch das Leid der Emigration – schon früh eine sehr sensible Witterung für die Regressionsmomente des Fortschritts und für die »Dialektik der Aufklärung« ausgebildet haben. Spuren davon finden sich zum Beispiel in M. Horkheimers Arbeiten aus den dreißiger Jahren, wenn er vom Leid spricht, das mit jedem Fortschritt verbunden sei<sup>4</sup>, daß bewußt gewordene Gemeinsamkeit des Leidens befreiend wirken könne<sup>5</sup>. Am Beispiel Paul Valéry's und nicht ohne Schopenhauers Einwirkung erinnert er an die Grenzen und das neue Elend des Fortschritts<sup>6</sup>; vergangenes Elend kann nicht wiedergutmacht werden<sup>7</sup>; Erfolg und Rücksichtslosigkeit werden als die herrschenden Kategorien des Liberalismus und der Moderne denunziert<sup>8</sup>. Auch die Diagnose Th. W. Adornos ist scharfsinnig: »Die Fähigkeit zur Identifikation mit fremdem Leiden ist, ausnahmslos in allen, gering.«<sup>9</sup> Die Texte könnten leicht vermehrt werden.

Da gerade die kritische Theorie dieses Phänomen des Leids in der Emanzipationsgeschichte nicht schlechthin übersieht, wird die »politische Theologie« an diesem Thema vor eine Wegkreuzung gestellt. Hier schürzt sich der Knoten: Kann »politische Theologie« sich als »Theologie« noch genügend von der »Kritischen Theorie« abheben? Die Antwort auf diese Frage wird zunächst mit dankenswerter Klarheit formuliert: Der zu hoch und zu abstrakt angesetzte Emanzipationsbegriff wird in diesen Emanzipationstheorien nicht zurückgenommen, sondern das Leiden wird in die »Dialektik der Emanzipation« aufgenommen und dort gleichsam »verarbeitet«. »Diese Dialektik entschärft nicht etwa das Totale und Kompromißlose am Emanzipationsbegriff, sie macht ihn im Gegenteil unangreifbarer, undurchlässiger,

<sup>4</sup> Kritische Theorie. Frankfurt 1968, I, S. 98.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., I, S. 171.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. II, S. 298 ff.

<sup>7</sup> Dazu ebd. I., S. 375.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. I, S. 226.

<sup>9</sup> Stichworte. Frankfurt 1969, S. 187. (Der Text stammt aus dem Manuskript der letzten Vorlesung Adornos kurz vor seinem Tod im Sommer-Semester 1969; wegen Störungen mußte die Vorlesung jedoch abgebrochen werden.)

immun gegen externe Bestreitung, indem sie die im Emanzipationsprozeß auftauchenden gesellschaftlichen Widersprüche selbst noch einmal in ihn aufzunehmen sucht«<sup>10</sup>.

Darum gibt es in der Dialektik der Emanzipation im Grunde keine »offene Flanke für christlich verstandene Erlösungsgeschichte«<sup>11</sup>. Viele gutgemeinten Gesprächsbeiträge zum Thema Emanzipation und Erlösung scheitern nach J. B. Metz daran, daß sie sich naiv der Totalität des Ansatzes der »Kritischen Theorie« beugen: Über die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ist der »Bann emanzipatorischer Totalität« gelegt. Theologische »Anpassung«, wie immer sie nachher differenziert, hebt jedoch diese Voraussetzung nicht auf, sondern bestätigt sie nur. Darum folgert Metz: »Zwischen diese Dialektik der Emanzipationsgeschichte ist kein theologischer Fuß zu bekommen! Sie kann allenfalls als ganze zur Diskussion stehen, aber sie kann nicht theologisch halbiert werden.«<sup>12</sup> Das Programm der Auseinandersetzung ist damit klar: »Nur indem sie diesen [Ansatz] als ganzen vor sich zu bringen sucht, in seinen Voraussetzungen und Intentionen, in seiner dialektischen oder auch evolutiven Version, kann sie sich mit ihm so auseinandersetzen, daß sie dabei weder regressiv-entdifferenzierend hinter neuzeitliche Fragestellungen zurückfällt noch sich von vornherein durch abstrakte geschichtslose Distinktionen in ihrem Erlösungsverständnis den Anfechtungen durch diese Emanzipationsgeschichte entzieht noch auch den Erlösungslogos einfach dem Logos emanzipatorischer Vernunft unterwirft.«<sup>13</sup>

Aber ist die »politische Theologie« auch mit ihrer neuen thematischen Figur »Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens« nicht doch noch so eng mit der »Kritischen Theorie« durch die Nähe im Ansatz, in der Denkweise und durch die Kraft der geliehenen Sprache<sup>14</sup> verschwistert, daß sie einen zuverlässigen Standort beziehen kann, um die »Totalität des Ansatzes neuzeitlicher Emanzipationsgeschichte« als ganze distanzierend vor sich bringen zu können? Ich würde diese Frage vorläufig und im Blick auf Th. W. Adorno<sup>15</sup>

<sup>10</sup> J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, S. 173.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., S. 72.

<sup>13</sup> Ebd., S. 174.

<sup>14</sup> Zu dieser sprachlichen Nähe vgl. z. B. Th. W. Adorno, Negative Dialektik. Frankfurt 1966, S. 201: »Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die es der Erfahrung ausreden möchte: ›Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos‹ – Zitat im Zitat von W. Benjamin; dazu J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. In: »Concilium« 8 (1972) 403: »Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrbaren Welt straft die gesamte affirmative Ontologie und die gesamte Teleologie Lügen und entlarvt sie als Mythologie der Moderne (Adorno).«

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Negative Dialektik, S. 200–202 (»Leid physisch«). Jedoch wäre eine eingehende Untersuchung dieses Themenbereichs bei Adorno notwendig (vgl. vor allem auch das Motiv »Auschwitz«), wobei der Einfluß der Hegelschen Dialektik bei der Bewältigung der Problematik besonders überprüft werden müßte.

und – soweit heute erkennbar – vielleicht auch auf J. Habermas<sup>16</sup> beim heutigen Stand der »politischen Theologie« eher bejahen, zögerte aber mit der Zustimmung beim Gedanken an den späten M. Horkheimer<sup>17</sup> und hege noch mehr Zweifel angesichts des Werkes von W. Benjamin. Die letztere Vermutung soll dabei hier einmal auf die Probe gestellt werden.

W. Benjamin soll dabei nicht theologisch halbiert und dann vereinnahmt werden, sondern an ihm soll gerade ansichtig werden, wo die Geister sich wirklich scheiden. Zunächst bleibt zu vermerken, daß das in verschiedenen Spielarten der »politischen Theologie« – weit über J. B. Metz hinaus – fast kanonisierte Stichwort von der »Geschichte als Leidensgeschichte der Welt« in W. Benjamins Trauerspiel-Buch<sup>18</sup> seine ursprüngliche Heimat hat. Benjamin ist schließlich bis zu der letzten von ihm selbst abgeschlossenen Arbeit »Über den Begriff der Geschichte« im Umkreis der Frankfurter Schule zum gewichtigsten Kritiker der Fortschrittsidee geworden, wie ihm auch Th. W. Adorno bescheinigt<sup>19</sup>. Schon die »Geschichtsphilosophischen Thesen« unterziehen den Fortschrittsbegriff der aufgeklärten Emanzipierer seiner Zeit einer gründlichen Kritik. Bestritten wird dabei a) die *Totalität* der Fortschrittsidee (im Blick auf die ganze Menschheit, anstatt zunächst nur auf gewisse Fertigkeiten und Kenntnisse), b) die Voraussetzung einer unabschließbaren, unendlichen Perfektibilität der Menschheit, c) die fundamentale Unaufhaltsamkeit der Fortschrittsbewegung, und schließlich gilt d), als Grundlage aller Bedenken: »Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen.«<sup>20</sup> Die traditionelle Geschichtsphilosophie wird in diese Kritik einbezogen, weil sie den Blick fröhlich auf die Zukunft wende, derweil sie sich um die Trümmer hinter ihr nicht schere und von der aktuellen Katastrophe nichts wisse. Hier wird vielleicht zum erstenmal in der Emanzipationsgeschichte radikal anti-teleologisch gedacht: Eine »Rettung des Vergangenen« geht nicht mit der linear-teleologischen Fortschrittsidee zusammen. Der Angelus Novus, ein Bild Klees, – für Benjamin der »Engel der Geschichte«<sup>21</sup> – hat sein Antlitz der Vergangenheit

<sup>16</sup> Hinweise für gewisse Wandlungen finden sich z. B. in J. Habermas' neuerlicher Beschäftigung mit W. Benjamin. In: S. Unseld (Hrsg.), Zur Aktualität W. Benjamins. Frankfurt 1972, S. 175–223.

<sup>17</sup> Dabei soll keine plumpe theologische Vereinnahmung des späten Horkheimer erfolgen, dessen theologische Spätphase ja schließlich auch als eine philosophische Aporie der »Kritischen Theorie« zu lesen ist. Daß dieser auch schon in den früheren Schriften – freilich mit anderen Vorzeichen – theologische Grenzgänge unternimmt, ist noch zu wenig untersucht. Vgl. z. B. nur die Belege unten in Anm. 50–52.

<sup>18</sup> Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt 1963, S. 183 (die Seitenzahlen der Neuausgabe 1972 sind identisch).

<sup>19</sup> Stichworte. Frankfurt 1969, S. 30 f.

<sup>20</sup> Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt 1965, S. 89.

<sup>21</sup> Zu dieser Figur jetzt ausführlich G. Scholem. In: S. Unseld (Hrsg.), Zur Aktualität W. Benjamins. Frankfurt 1972, S. 87–138.

zugewandt. »Wo eine Kette der Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.«<sup>22</sup> Die Geschichtsschreibung des Historismus verzeichnet die Geschichte, weil sie sich herrschaftsverstärkend nur in den Sieger einfühlt<sup>23</sup>. Die ideale Geschichtsphilosophie führt spekulativ alles Endliche in Unendliches über und erlangt ihre Erfüllung dadurch, daß alles in der »Verklärung des Untergangs« (Hegel) endet. Nun wird es die Aufgabe Benjamins, »die Geschichte gegen den Strich zu bürsten«<sup>24</sup>. Die geforderte »kopernikanische Wende« der Geschichtsphilosophie muß das geschichtliche Unrecht aufheben, das die Historie nach ergangener Untat ein zweites Mal verübt, indem sie sich – Geschichte schreibend und verstehend – auf das beschränkt, was ohnehin überlebt. Geschichte in ihrer ursprünglichen Bestimmung als »Eingedenken« ist ausgemerzt<sup>25</sup>. Jetzt muß das »Unzeitige, Leidvolle, Verfehlt«<sup>26</sup> Gegenstand der Geschichtsphilosophie werden. Deshalb geht es um die Wahrnehmung »einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit«<sup>27</sup>.

Die letzte Einlösung solcher unterdrückter Vergangenheit wird bei W. Benjamin erst in der endgültigen Rettung des Vergangenen real. Diese behält er offenbar der Theologie vor<sup>28</sup>. »Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit voll auf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.«<sup>29</sup> »Verstehen« ist für die Leidensgeschichte nicht der angemessene Modus. Wer nur »verstehen« möchte, kommt in Gefahr, daß er nur »genießen« will. Das Unrecht und die Schmerzen der Vergangenheit sind irreparabel. Insofern ist die Geschichte immer schon »abgeschlossen«. Doch ist damit der Anspruch der »gewesenen Geschlechter« in ihrem ungerechten Leiden nicht abgegolten oder eingelöst. Darum ist die Geschichte zugleich in einer eigentümlichen Verschränkung zugleich unabgeschlossen, für »Utopie« offen, wie die »Kritische Theorie« Benjamin interpretiert. Die wahre Konzeption der Geschichte, die beides in Einheit und

<sup>22</sup> Zur Kritik der Gewalt . . . , S. 85.

<sup>23</sup> Ebd., S. 82, vgl. dazu R. Tiedemann, Studien zur Philosophie W. Benjamins. Frankfurt 1973, S. 133 ff., bes. 138 ff.

<sup>24</sup> Zur Kritik der Gewalt . . . , S. 82.

<sup>25</sup> Vgl. R. Tiedemann, a. a. O., S. 140.

<sup>26</sup> Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 183.

<sup>27</sup> Schriften I. Frankfurt 1955, S. 505.

<sup>28</sup> Der Streit zwischen der Frankfurter Schule und G. Scholem über die Bedeutung der Theologie im Denken W. Benjamins kann, wenn überhaupt, vermutlich erst nach Vorliegen der Gesammelten Schriften voll entschieden werden. Zur Sache vgl. den wichtigen Beitrag von G. Günther, Walter Benjamin und die Theologie. In: »Stimmen der Zeit« 98 (1973), S. 33–46.

<sup>29</sup> Zur Kritik der Gewalt, S. 79 f.

Differenz zusammenhalten muß, kommt dabei nicht ohne die Theologie aus. In einer rätselhaften Allegorie wird der »historische Materialismus« einer Puppe verglichen. In diesem Zusammenhang fällt das Wort: »Sie [die Puppe] kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen«<sup>30</sup>. Natürlich wäre es falsch, die hier vorkommenden theologischen Begriffe (z. B. den der »Erlösung«) zu usurpieren und unmittelbar christlich zu füllen. Aber die theologische Struktur und auch der theologische Grundgehalt dieser Kategorien, so durchtränkt sie vom »historischen Materialismus« auch sein mögen und so sehr sie sich auch letztlich gegen eine reale theologische Erfüllung sperren mögen, sind unverkennbar. Ein letztes Zitat aus der noch unveröffentlichten Passagenarbeit, das den ganzen Zusammenhang komprimiert und nun im größeren Kontext verständlich wird, soll bezeugen, daß nicht nur das frühe »Theologisch-politische Fragment«<sup>31</sup> in diese Richtung weist: »Was die Wissenschaft ›festgestellt‹ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen würden.«<sup>32</sup>

1. Erste Anfragen. – Wenn man die totale Emanzipationsgeschichte kritisch angeht, wie es die »politische Theologie« versucht, dann fragt sich, ob sie im formal-strukturalen Ansatz wirklich schon *entscheidend* über den Gedanken W. Benjamins hinausgekommen ist oder gehört Benjamin nicht mehr in *diese* Emanzipationsbewegung –, dann: warum? Zwar wird in der »politischen Theologie« der Begriff der »Erlösung« mit bestimmter christologischer Konzentration – wenn auch ein wenig formelhaft – verwendet. Jede Konditionierung und extreme Futurisierung von Heil und »Erlösung« werden abgewiesen<sup>33</sup>, da diese letztlich in dieser Form nur noch Utopie und Chiffre sind<sup>34</sup>. Doch wird nicht die *Frage* nach der *gegenwärtigen Wirkung* dieser in Jesus Christus ergangenen Erlösung zu sehr hintangehalten? Die Antwort darauf kann nicht schon mit dem Stichwort »*redemptio obiectiva*« gegeben sein; sie darf auch in keinem Fall als Opium für gegenwärtiges Leiden mißbraucht werden<sup>35</sup>; die Frage scheint mir aber auch noch nicht mit der narrativen Struktur (vgl. S. 52 ff.) als einem eigentümlichen Medium der

<sup>30</sup> Ebd., S. 78.

<sup>31</sup> Ebd., S. 95 ff.

<sup>32</sup> Der Text ist mitgeteilt bei R. Tiedemann, a. a. O., S. 145 f.

<sup>33</sup> Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 181.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Die Warnungen (ebd., S. 180) sind nur allzu berechtigt.

Vermittlung von Geschichte und Heil<sup>36</sup> beantwortet zu sein. Muß hier der theologische Gedanke sich gerade dann, wenn er sich so weit in den Faszinationskreis zum Beispiel des Benjaminschen Denkens hineingibt, eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit dem »jüdischen Element« (verstehe man dieses mehr theologisch oder säkularisiert) dieses Denkens eingehen?

Die verdrängte Gestalt der Solidarität mit den Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit, W. Benjamins »Solidarität nach rückwärts« mit den Toten und Vergessenen<sup>37</sup>, enthält zweifellos auch ein unaufgebbares Moment christlichen Erlösungsverständnisses, aber – diese Frage ist nun, mag sie sonst noch so fehl am Platze sein, unumgänglich – ist damit das Spezifische der »Erlösung« in Jesus Christus eingebracht? Wie steht es damit, daß *er* den Tod *für alle* gestorben ist, daß *er* den Fluch der Welt auf sich nahm, mitten in der Zeit Versöhnung gebracht hat? Hat da nicht schon einer als Gottesknecht wirksam seinen Mund für die Stummen aufgetan? Kann man christlich vom »Abstieg in das Reich der Toten«<sup>38</sup> reden, ohne die ganze Wahrheit der Auferstehung mitsagen zu müssen (eine triumphalistische Theologie des Kreuzes braucht es darum noch nicht zu geben)?<sup>39</sup>

2. Jüdische und christliche Leidenserfahrung. – Diese Fragen werden nicht der Besserwisserie wegen gestellt; sie sind auch noch nicht zureichend beantwortet mit Hinweisen auf die Schrift. Aber sie machen auf Sachverhalte aufmerksam, die für ein christliches Verständnis von »Erlösung« offenbar konstitutiv sind. Die Zusammengehörigkeit von Leid und Hoffnung greift an die Wurzeln des christlichen Glaubens, aber in der beschriebenen Form – dies wird zum Beispiel an W. Benjamin deutlich – ist sie mehr dem Judentum zugetan. Die Erfahrung von Leid und Unrecht gehört in einer besonderen Weise zur Geschichte dieses Volkes. M. Horkheimer hat diese Zusammenhänge 1960 anläßlich der Ergreifung Eichmanns klar formuliert: »Leid und Hoffnung sind im Judentum untrennbar geworden. An einer Stelle seiner Geschichte haben die europäischen Völker das aufgenommen und die Qualen, die die Juden um jener letzten Zukunft willen erlitten, von der sie nicht lassen wollten, durch ihr Bekenntnis zum gemarterten Erlöser in die Gottheit eingebildet. Fügung ins Schicksal wurde Religion. Juden dagegen sind nicht asketisch wie die ersten Christen, sie haben das Leiden nicht verherrlicht, nicht angebetet, nicht gesucht noch gepriesen, sondern bloß erfah-

<sup>36</sup> Vgl. Kleine Apologie des Erzählens. In: »Concilium« 9 (1973), S. 334–341, hier S. 337 ff.

<sup>37</sup> Vgl. J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, S. 179 f. Im übrigen ist der unmittelbare Einfluß W. Benjamins auf Metz mit direkten Zitaten nicht leicht nachweisbar, in vielen sprachlichen Assoziationen und Gedankensplittern ist er jedoch gegenwärtig.

<sup>38</sup> Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 179.

<sup>39</sup> Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß die kurze Deutung der Auferweckung Jesu Christi [»Concilium 8, 1972, S. 404 f.] nur die Vergangenheits-Dimension berücksichtigt. Leider fehlen alle anderen Momente (Erhöhung, Geistverleihung, Sendung, apokalyptische Interpretamente usw.).

ren. Mehr jedoch als bei anderen ist es bei ihnen mit der Erinnerung an die eigenen Toten verknüpft.«<sup>40</sup> In extremer Kurzschrift heißt dasselbe bei W. Benjamin: »Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.«<sup>41</sup> Angesichts der Frage nach dem spezifisch Christlichen wird man vielleicht zweifeln, ob der menschliche und religiöse Gedanke, will er nicht einem fast unvermeidlichen Geschichtszynismus verfallen, überhaupt noch darüber hinausdenken könne und dürfe. Vielleicht lassen wir den noch verbleibenden Unterschied am besten auch einen Juden, nochmals M. Horkheimer, formulieren: »Nach dem jüdischen Gesetz können Menschen durch das Leiden nicht zu Heiligen werden wie im Christentum, das Leiden verleiht nur dem Gedanken an die Toten die unendliche Zartheit, die vom Trost des ewigen Lebens nicht abhängt.«<sup>42</sup>

3. Christliche Akzente im Erlösungsverständnis. – Die »politische Theologie« hat nicht ohne Grund immer auf dem Gewicht und in gewisser Weise der Priorität gemeinsamer Leiderfahrung der Menschen vor der Affirmation dessen, was Wahrheit ist, bestanden. Aber wenn auf die Unterscheidung des Christlichen nicht verzichtet werden darf, dann zeichnen sich in den von M. Horkheimer angeführten Sätzen letzte Entscheidungen ab. Warum darf der Christ inmitten der Leidensgeschichte der Welt und vor ihrem Ende sagen: »Jetzt ist der Tag des Heiles« (2 Kor 6, 7)? Warum kündigt Paulus verwegen vom Ende des »alten Äons«, vom Anbruch des »neuen Lebens«, von der »neuen Schöpfung«? Ist nicht der Tod, der letzte Feind, – der Emanzipationsphilosoph: »jenes gewisseste Empirikum, schlagendste Metaphysikum«, »die härteste Gegenutopie«<sup>43</sup> – für den Glauben besiegt? Kann es *darum* im Christlichen *Übernahme* fremden Leidens und *Stellvertretung* geben? Für Paulus reicht das Leiden Jesu Christi in seiner Wirkung über jede »Sensibilisierung« und den Bereich des Sozialen hinaus in einen umfassenden anthropologischen und kosmologischen Kontext der Heilzusagen. Und schließlich: War es nicht Paulus, wie gerade die neuere Exegese gezeigt hat, der das Verständnis von »Erlösung« nicht auf die – judenchristlich akzentuierte – Beseitigung der aufgelaufenen Geschichtsschuld allein beschränkt, sondern sie zugleich mitten in der Geschichte als Befreiung zu einer neuen Freiheit und zu einem neuen Leben im Geist aufdeckt? Warum fehlen dieser »politischen Theologie«, die sich früher in so hohem Maße für den Primat der Zukunft einsetzte, im Bereich von »Erlösung« die gegenwartsbezogenen und zukunftsöffnenden Dimensionen? Verständlich, daß man die Härte ungerechten Leidens und das Vergebliche der gerechten Opfer nicht über-

<sup>40</sup> Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt 1967, S. 319. – Die obige Verwendung des Zitats sieht hier davon ab, ob nicht Einwände gegen die Deutung mancher christlicher Aspekte vorzubringen wären.

<sup>41</sup> Schriften I. Frankfurt 1955, S. 140.

<sup>42</sup> Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 319.

<sup>43</sup> E. Bloch, Tübinger Einleitung in die Philosophie II. Frankfurt 1964, S. 172, 174.

spielt – hier haben wir zu lernen –, aber warum begegnet einem nie das Wort der Vergebung?

5. Unschuldswahn und Alibi-Suche. – Es gibt jedoch noch einen Schritt, mit dem die »politische Theologie« die totale Emanzipationsdialektik vielleicht am wirksamsten trifft: die Entlarvung des Unschuldswahns und eines gewissen Entschuldigungsmechanismus<sup>44</sup>. Auch bei dieser Artikulation einer wesentlichen Voraussetzung totalen und kompromißlosen Emanzipationsverständnisses ist die Philosophie hilfreich. Odo Marquard hat in seinem wichtigen Aufsatz »Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?«<sup>45</sup> gezeigt, daß der geschichtsmündige *Homo Emancipator* letztlich die Verantwortung für seine Taten – zumal angesichts des Leidens in der Welt – gar nicht voll übernehmen will. In der Unlust zur eigenen Identität sucht die durch sich selbst überforderte Emanzipation andere als die Täter ihrer Untaten. »Diese Kunst, es nicht gewesen zu sein, läuft insgesamt darauf hinaus, es andere gewesen sein zu lassen.«<sup>46</sup> Der »andere« Täter wird in einem diffizilen Rechtfertigungs- und Entschuldigungsmechanismus – meist als »Gegner« – haftbar gemacht.

6. Geschichtliches Versagen, Schuld und Soteriologie. – Die »politische Theologie« wendet diese Einsicht in die Irrationalität der Geschichtsphilosophie unmittelbar auf die Thematik »Emanzipation und Erlösung« an: Die totale Emanzipationsdialektik distanziert sich vom Versagen und von der Schuld angesichts der Leidensgeschichte der Welt zu Lasten der neuen Alibi-subjekte. Die eigene geschichtliche Verantwortung wird in vielfacher Weise suspendiert<sup>47</sup>. Daraus folgt: Eine totale Emanzipationstheorie *ohne Soteriologie* ist dem Entschuldigungszwang unterworfen. Der verantwortliche Geschichtstäter nimmt Schuld und Versagen nicht auf sich, so sehr fürchtet er die mögliche oder vermeintliche »Heteronomie der Schuld«. Diese Analyse vor allem O. Marquards trifft wohl einen besonders heiklen Punkt fortschrittlicher Geschichtskonstruktion<sup>48</sup>. Der theologische Charakter von »Schuldgeschichte« wurde von J. B. Metz jedoch bis jetzt ebensowenig näher konkretisiert wie das Verständnis der Erlösungsgeschichte<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Vgl. Erlösung und Emanzipation, S. 175–180.

<sup>45</sup> In: »Philosophisches Jahrbuch« 79 (1972), S. 241–253.

<sup>46</sup> Ebd., S. 249. – Nun auch in O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt 1973, S. 66–82.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 246 ff.; J. B. Metz, Erlösung und Emanzipation, S. 176 f.

<sup>48</sup> Darum ist auch die gereizte Reaktion von J. Habermas wegen der »schnoddrig« vorgetragenen Form der Thesen von O. Marquard zwar verständlich, aber sachlich unbefriedigend. Eine Vorform des Marquardschen Aufsatzes ist veröffentlicht in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hrsg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung = Poetik und Hermeneutik V. München 1973, S. 241–450, 463–469; ebd., S. 470 ff., die Antwort von J. Habermas.

<sup>49</sup> Vor allem bedarf das Verhältnis von Endlichkeit–Schuld–Erlösung–Sünde einer gewissen Klärung. Der in dieser Hinsicht deutlichste Text lautet (Erlösung und Emanzipation, S. 175): »Erst so wird sie [die menschliche Leidensgeschichte] im ganzen zu jener Leidensgeschichte, der gegenüber sich christliche Erlösung als Befreiung artikulieren läßt; als ge-

7. Letzte Fragen. – Man kann sich überhaupt fragen, ob eine unmittelbare theologische Umsetzung der Grundgedanken O. Marquards angebracht ist. Sollten zuvor nicht mindestens das Verhältnis von Freiheit und ethischer Verantwortung, das Phänomen des Bösen und die auch in der Moderne unbewältigte Unmenschlichkeit zur Sprache kommen? Kann man unmittelbar von theologisch interpretierter »Schuld« sprechen, ohne sich um humane Voraussetzungen ihrer Annahme zu kümmern? Und warum ist eigentlich in dieser »politischen Theologie« so wenig die Rede von der Suche nach der Gerechtigkeit? Woher hat der Protest gegen das Unrecht seine Energie und das »Eingedenken« die Kraft der »Erinnerung« gegen die Tendenz des Vergessens und Verdrängens, wenn nicht aus einer unausrottbaren Leidenschaft für die Gerechtigkeit? Ohne diese unüberwindliche Passion für das Gerechte bricht auch jedes bewußte Leiden am Unrecht in sich zusammen, erst recht die Erinnerung an es. Mindestens hier hat M. Horkheimer, der sich immerhin als gläubigen Juden bekannte, sehr langsam eine Emanzipationsdialektik überschritten, die alles zu gesellschaftlichen Widersprüchen verarbeitet. Bereits 1935 schreibt er von einem »Schein«, der »seit dem Übergang der religiösen Sehnsucht in die bewußte gesellschaftliche Praxis« bestehe und »der sich zwar widerlegen, jedoch nicht ganz verscheuchen läßt. Es ist das Bild vollendeter Gerechtigkeit. Diese kann in der Geschichte niemals ganz verwirklicht werden«<sup>50</sup>, weil vergangenes Elend auch in einer besseren Gesellschaft nicht gutgemacht wird. M. Horkheimer betrachtete damals diesen »Schein« als Illusion. Dennoch hat er dieses »Bild« nicht abgelehnt, vielmehr später<sup>51</sup> bis zur »Sehnsucht nach dem Ganz anderen«<sup>52</sup> auf die »Grenzen seiner Erfüllbarkeit« hingewiesen.

Auch die »politische Theologie« muß auf ihre Weise die Frage beantworten, *wer* denn jenen Sinn gibt oder stiftet, »der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird«. Ist dies nicht alles nur

währte Befreiung vom Leid der Schuld und der sündigen Selbstverfallenheit, wie sie besonders in der sog. staurologischen (satisfaktorischen) Soteriologie herausgearbeitet wird und als gewährte Befreiung vom Leid der Endlichkeit, der Sterblichkeit, des inwendig fressenden Nihilismus der Kreatur, wie sie vor allem die sog. inkarnatorische Soteriologie akzentuiert. Ich sehe nicht, wie man von christlicher Erlösung als Befreiung sprechen kann und dabei diese gnädige Befreiung von der Leidensgeschichte als Geschichte der Schuld und der tödlichen Endlichkeit suspendiert oder auch nur hintanstellt«.

<sup>50</sup> Kritische Theorie I, S. 374 f.

<sup>51</sup> Vgl. z. B. aus dem Jahre 1963: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel . . . Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung des ungerecht Verfolgten ihre Glorie, es sei denn, sie entspreche dem Interesse eines Kollektivs diesseits und jenseits der Landesgrenzen. Indem die fortgeschrittenen protestantischen Theologen [gemeint: J. A. T. Robinson] noch dem Verzweifelten ermöglichen, sich Christ zu nennen, klammern sie das Dogma ein, ohne dessen Geltung die eigene Rede nichtig ist. Zugleich mit Gott stirbt auch die ewige Wahrheit« (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 227).

<sup>52</sup> Vgl. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior. Hamburg 1970, S. 56 f.

dann möglich, wenn – ebenfalls »anti-teleologisch« wie die wahre »Erinnerung« des Leidens – unverfügbarer Sinn<sup>53</sup> sich der geschichtlichen Erfahrung zuspricht? Wer ist eigentlich »Gott«, wenn solcher Heilssinn sich letztlich ihm verdankt *und* es trotzdem das Leiden gibt? J. Moltmanns Fragen stellen sich zu Recht. Und was ist mit jenem Leid, das *ausweglos* – vollständig absurd, »anti-teleologisch« – erscheint und es auch ist, das sich vielleicht nicht einmal artikulieren und zum Bewußtsein bringen kann? Es hat offensichtlich doch auch für unsere Problematik einen tieferen Sinn, daß viele Religionen und die Christen für ihre Toten klagen – und beten.

»Politische Theologie« als »erzählende Erinnerung«  
(*narrative Theologie*)

Eine weitere Dimension, die zwar einer eigenen ausführlichen Erläuterung bedürfte, soll wenigstens kurz noch angesprochen werden: die »Erzählung« als angemessenes Medium einer Vermittlung von Heil und Geschichte, von erlösender und emanzipierender Befreiungsgeschichte. Da die »Erinnerung« in ihrer eigentümlichen Sensibilität für die leicht unterdrückbare »Individualität« des Leidenden aus zunächst einmal einzelnen Geschichten besteht und in gewisser Distanz zur abstrakten »Geschichte« in ihrer Tiefe die Struktur der »Erzählung« aufweist<sup>54</sup>, versteht sich deren entsprechende theologische Umsetzung als »narrative Theologie«. Geschichten haben in ihrem unpräzisen Charakter nicht gleich den Ehrgeiz, alles vom Ganzen der Geschichte her zu vereinnahmen, vielmehr haben sie in ihrem Sinn für das Kleine und leicht Vergessene die große Möglichkeit, auch leicht Übersehbares, Unansehnliches und »gefährliche Überlieferung« in sich zu verwahren. Gegenüber der abstrakten Kritik bekommt die »erzählte Erinnerung« auch deshalb einen eigenen Primat, weil sie im Erzählvorgang selbst Heil in Geschichte zum Ausdruck bringen kann, ohne die Ernsthaftigkeit der menschlichen Leidensgeschichte zu gefährden<sup>55</sup>. Die bescheidene Form der Erzählung verhindert eine hochfliegende und am Ende sich selbst betrügende spekulative Versöhnung zwischen Heilsgeschichte und Leidensgeschichte. J. B. Metz ist der Überzeugung, daß jede begrifflich-argumentative Versöhnung zwischen universaler Heilsgeschichte und menschlicher Leidensgeschichte mißlingen muß. »Die Kategorie der erzählenden Erinnerung läßt meines Erachtens das Erlösungsthema weder in die Geschichtslosigkeit der reinen Paradoxie zurückfallen noch unterstellt sie es dem logischen Identitätszwang

<sup>53</sup> Dazu den Hinweis O. Marquards, a. a. O., S. 249, Anm. 46 auf M. Müller, Erfahrung und Geschichte. Freiburg i. Br. 1971.

<sup>54</sup> Vgl. dazu J. B. Metz, Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe I. München 1973, S. 386–396.

<sup>55</sup> Vgl. zum ganzen Problem dieses Abschnitts J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens.

einer dialektischen Vermittlung von Erlösungsgeschichte und Leidensgeschichte. Dieser gegenüber wirkt Erzählung ›klein‹ und unpräzise. Sie hat nicht den dialektischen Schlüssel, auch nicht aus der Hand Gottes, mit dem alle dunklen Gänge der Geschichte ins Licht hinein zu öffnen sind, ehe man sie überhaupt betreten und durchschritten hat. Doch auch sie ist nicht ganz ohne Licht«<sup>56</sup>.

Dieses Thema ist zu umfassend und zu bedeutsam, um hier im einzelnen verfolgt werden zu können. J. B. Metz selbst knüpft an einen schon vor seiner Veröffentlichung bekanntgewordenen Essay des Romanisten und Linguisten H. Weinrich mit dem Titel »Narrative Theologie« an<sup>57</sup> und könnte sich auch sonst auf manche ältere philosophische Tradition und neuere linguistische Überlegungen<sup>58</sup> berufen. Auch die analytische Geschichtsphilosophie A. C. Dantos<sup>59</sup> hat in ihrer Weise die Bedeutung narrativer Strukturen und Sätze für das Erfassen von Geschichte herausgearbeitet. Und schließlich muß auch hier wieder an W. Benjamin erinnert werden, der in seiner späten Theorie des Erzählers<sup>60</sup>, aber auch schon in den »Geschichtsphilosophischen Thesen« um den besonderen Rang der Erzählung für die wahre »Erinnerung« von Geschichte wußte<sup>61</sup>. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß zu gleicher Zeit auch andere »politische Theologen« auf die eigene Bedeutung des Erzählens für eine Hoffnungstheologie verweisen: J. Moltmann<sup>62</sup>, H. Cox<sup>63</sup> und durch Verweis auf die Parabeln auch E. Schillebeeckx<sup>64</sup>.

Diese notwendige, lange verschüttete Bedeutung der Erzähldimension für den Glauben läßt sich jedoch nur in langer und zähflüssiger Vermittlungsarbeit mit der Methode wissenschaftlicher Historie und mit den Ergebnissen der Exegese zurückgewinnen. Unzählige Differenzierungen sind dabei anzubringen. Der Gegensatz von »narrativer« und »argumentativer Theologie« wird nicht ausreichen, da schon die Linguistik bei der Kennzeichnung einfacher Geschichtsschreibungsformen zum Beispiel nicht ohne »beschreibende« oder »besprechende« Strukturen des Erklärens und des Verstehens aus-

<sup>56</sup> Erlösung und Emanzipation, S. 182 f.

<sup>57</sup> Erschienen in: »Concilium« 9 (1973), S. 329–334; vom selben Verf.: Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft = Sprache und Literatur 68 (Stuttgart 1972), bes. die Kapitel »Erzählstrukturen des Mythos« und »Erzählte Philosophie oder Geschichte des Geistes«.

<sup>58</sup> Vgl. dazu das in Anm. 48 genannte Sammelwerk »Geschichte–Ereignis und Erzählung« (dort weiterführende Literatur).

<sup>59</sup> Analytical Philosophy of History. Cambridge 1965, <sup>2</sup>1968, dt. Frankfurt 1974; zur Sache vgl. bes. auch H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Frankfurt 1972, S. 249 ff.

<sup>60</sup> Vgl. Schriften II. Frankfurt 1955, S. 241 f. Auch in: Über Literatur. Frankfurt 1970, S. 33 ff.

<sup>61</sup> Vgl. W. Benjamin, Zur Kritik der Gewalt . . . , S. 79.

<sup>62</sup> Umkehr zur Zukunft, S. 146.

<sup>63</sup> Abschied vom bürgerlichen Leben = Konkretionen 14. Hamburg 1972, S. 99 f. u. ö.

<sup>64</sup> Glaubensinterpretation, S. 162 f.

kommt. Theologisch ist dabei die gesamte Problematik des Mythos und seines Verhältnisses zur Geschichte und erst recht zum Heilsereignis Jesu Christi in Rechnung zu stellen. Ist zum Beispiel – um nur diese Frage zu stellen – eine narrative Sprache für sich allein wirklich imstande, die eschatologische Unüberbietbarkeit und Endgültigkeit von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus zu bestimmen oder bedarf es dazu korrigierender und erweiternder Aus-sageweisen? So scheint mir das Programm einer »narrativen Theologie« zwar verheißungsvolle Dimensionen aufzutun, jedoch bewährt sich dieses Vorhaben nur durch die Arbeit in der Sache der »politischen Theologie«, gerade da, wo sie strittig ist<sup>65</sup>. Schließlich wird auch die memorativ-narrative Struktur der Leidens- und Erlösungsgeschichte nicht die theoretischen Grundfragen lösen, die der »politischen Theologie« von Anfang an zu schaffen machen: das Verhältnis von Geschichte zu Eschatologie bzw. Transzendenz.

### *Künftige und bleibende Aufgaben der »politischen Theologie«*

Die genauere Ausarbeitung der neuen Einsichten »politischer Theologie« wird auch eine Voraussetzung dafür sein, daß diese in anderen theologischen Räumen wirksam zu Gehör kommt, zum Beispiel in der lateinamerikanischen »Theologie der Befreiung«, wie sie früher paradigmatisch und auch im Sinne denkwürdiger Zeitdokumente in drei Beiträgen vorgestellt wurde. Diese »Theologie der Befreiung«<sup>66</sup> – sie fühlt sich längst ihren zwar immer noch identifizierbaren europäischen und auch nordamerikanischen Ziehvätern entwachsen – meldet gegenüber der kontinentaleuropäischen »politischen Theologie« vor allem zwei Bedenken an: ihre mangelnde praktische Entschiedenheit und ihre Schwächen in einer konkret-sozialwissenschaftlichen Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse<sup>67</sup>. Wenn die »politische Theologie« ihrerseits weitere Bestimmtheit in ihre Kritik totaler Emanzipationsbewegungen bringt, dann kann sie mancher extrem fortschrittsgläubigen und marxistisch imprägnierten Befreiungstheologie zu einer unersetzlichen

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch »Evangelische Theologie« 33 (1973), S. 340 ff., 344 f., 361 mit Anm. 47.

<sup>66</sup> Dazu die Beiträge von A. García Rubio, R. Vekemans und M. Arias Reyero in dieser Zeitschrift 5/73; außerdem den instruktiven Überblick von H.-J. Prien, Entwicklung und Frieden. Zur Frage strukturverändernden Handelns lateinamerikanischer Christen. In: »Lutherische Rundschau« 23 (1973), S. 155–177.

<sup>67</sup> Beispiele und bibliographische Hinweise finden sich in den eben (Anm. 66) genannten Beiträgen. Das immer wieder genannte Standardwerk der »Theologie der Befreiung« von G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*. Salamanca 1972, engl.: *A Theology of Liberation*. Maryknoll 1972, ist soeben unter dem Titel »Theologie der Befreiung« mit einem Vorwort von J. B. Metz deutsch erschienen (München/Mainz 1973). Eine gründliche Besprechung und Kritik dieses Buches schrieb G. Decke. In: »Lutherische Rundschau« 23 (1973), S. 261–269.

Hilfe werden. Denn die jetzigen Bemühungen drehen sich darum, »Bestimmtheit und Differenz in das Verhältnis von Befreiung durch Erlösung und Selbstbefreiung durch Emanzipation zu bringen« und um »nicht in jene Orgie von Äquivokationen hineinzutreiben, in der gegenwärtig über der dünnen Decke eines unbestimmten Freiheits- und Befreiungsbegriffs rasche Versöhnungen (oder auch Entzweigungen) zwischen Erlösung und Emanzipation gesucht werden, zum Schaden beider«<sup>68</sup>.

Trotz aller Kontinuität sind die aufgezeigten Wandlungen der »politischen Theologie« erheblich. Kritische Solidarität ist zunächst erforderlich, um diesem Gedanken bei der notwendigen Gratwanderung behilflich zu bleiben. Darum ist es notwendig, die Macht seiner Gesprächspartner deutlicher an den Tag zu bringen und vielleicht ohnmächtige, weil in diesem Kontext noch nicht zureichend beantwortbare, jedoch unaufgebbare Fragen zu stellen. Die »politische Theologie« nimmt mit großer Sensibilität wahr, was jeweils »an der Zeit« ist. Die Zeichen der Zeit und die ihr entsprechenden theologischen Resonanzen ändern sich bisweilen jedoch so rasch, daß die Diskontinuität ihres Gedankens für viele größer zu sein scheint als die Kontinuität. Die Sache selbst ist zu ernst, um als modische Welle verschrien zu werden. Jedoch ist genauso sicher, daß die »politische Theologie« nur dann ihre geschichtliche Verantwortung für Theologie und Kirche wahrnimmt, wenn sie die Faszination ihrer Impulse und das Leuchtfeuer ihrer zündenden Einfälle durch die Vermittlung mit der konkreten Geschichte des Glaubens zur Bewährung bringt. Auch hier müssen die großen Geldscheine in harte Währung und Kleingeld getauscht werden. Ihre Beweglichkeit darf nur dazu dienen, ihrem eigenen Gedanken Tiefe und Raum zu geben. »Unbeirrbar Treue zu dem als wahr Erkannten ist ebenso sehr ein Moment des theoretischen Fortschritts wie die Offenheit für neue Aufgaben, Situationen und entsprechende Zentrierung der Gedanken«<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Erlösung und Emanzipation, S. 174.

<sup>69</sup> M. Horkheimer, Kritische Theorie I, S. 255. – An neuester Literatur zum Thema sei noch nachgetragen: D. Berdesinski, Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie. München 1973; G. Kehrer, Gesellschaftliche Bedingungen und Konsequenzen einer politischen Theologie. In: H. Feld u. a., Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. Mainz 1973, S. 119–144; T. Koch u. a., Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Stuttgart 1973; E. Eucken-Erdsiek, Das elfte Gebot. Zur Problematik der revolutionären Theologie. Stuttgart 1973; von exegetischer Seite vgl. noch W. Schmithals, Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Neukirchen 1972, S. 118–143; M. Hengel, »Politische Theologie« und neutestamentliche Zeitgeschichte. In: »Kerygma und Dogma« 18 (1972), S. 18–25.