

# Politische Theologie

## Entwicklung und Stand der Debatte im deutschen Sprachraum

Im Jahre 1965 tauchte das Stichwort «politische Theologie» zum ersten Mal als positiver Ausdruck für ein gegenwärtiges theologisches Programm in der deutschen Öffentlichkeit auf<sup>1</sup>. Die erste Phase der daran anknüpfenden Diskussion endete im Jahre 1969. Im gleichen Jahr noch begann eine zweite, gewichtigere Phase, die bis heute andauert.

Man kann allerdings in keiner der beiden Abschnitte von einem einheitlichen Programm einer «politischen Theologie» sprechen. Vielmehr gibt es in der deutschsprachigen Theologie der letzten zehn Jahre ein ziemlich breites Spektrum von Neubestimmungen des Verhältnisses von Glaube und Politik, Kirche und Gesellschaft. Selbst diejenigen, die ausdrücklich unter dem Titel einer «politischen Theologie» formuliert worden sind, lassen sich nicht leicht miteinander in Einklang bringen.

Das dürfte vor allem damit zusammenhängen, daß man unterschiedliche theologische und politische Intentionen verfolgte, von divergenten Problemstellungen ausging, heterogene philosophische und theologische Impulse und Traditionen aufnahm und dementspre-

---

<sup>1</sup> Die Literaturhinweise beschränken sich auf eine Auswahl der wichtigsten Beiträge. Mehrfach erwähnte Titel werden in den Anmerkungen abgekürzt zitiert: Verfasser, Erscheinungsjahr, Seite; siehe dazu das Literaturverzeichnis am Schluß.

Wenn im folgenden abwechselnd von «deutsch» und «deutschsprachlich» gesprochen wird, so ist das in der Sache selbst begründet. Die Diskussion um die «politische Theologie» wurde hauptsächlich in der Bundesrepublik Deutschland geführt. Daneben gibt es auch Beiträge, die in Österreich oder in der Schweiz veröffentlicht worden sind.

chend auch ein verschiedenartiges Instrumentarium benützte<sup>2</sup>. Bevor auf die damit verbundene Sachproblematik eingegangen werden kann, ist der Blick dem geschichtlichen Hintergrund zuzuwenden. Denn es läßt sich kaum bestreiten, daß die Programmatik einer «politischen Theologie», so differenziert sie sich im einzelnen auch darstellen mag, zugleich Exponent bestimmter kirchengeschichtlicher, geistesgeschichtlicher und gesellschaftsgeschichtlicher Entwicklungen ist, für die es sowohl allgemein europäische als auch spezifisch deutsche Bedingungen gibt.

### 1. Der geschichtliche Hintergrund «politischer Theologie»

*Geistes- und gesellschaftsgeschichtlich* sind die sechziger Jahre in den westlichen Industrienationen von einer bedeutsamen Veränderung des *allgemeinen Zeitbewußtseins* geprägt.

Die Bewußtwerdung neuer Probleme, wie z. B. der Überlagerung des traditionellen Ost-West-Konfliktes durch den Nord-Süd-Konflikt und die Herausforderung der «Dritten Welt», des rapiden Bevölkerungszuwachses, der Diskrepanz zwischen zunehmender technischer Rationalität und mangelhafter humaner Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse, der neuen freiheitsberaubenden Zwänge des technischen Zivilisationsprozesses und dessen verheerender ökologischer Folgen und nicht zuletzt auch der weltweiten politischen und sozialen Spannungen ließ die Gegenwart als Übergangszeit und als Krisenzeit erfahren und führte zu einer verbreiteten prinzipiellen Infragestellung des Wertsystems und der Handlungsnormen der modernen Gesellschaft überhaupt. Sollte diese Kritik zu Veränderungen führen, mußte sie sich notwendig politisch artikulieren. Symptomatisch dafür sind nicht nur der anarchistisch angehauchte internationale

---

<sup>2</sup> Übersichten über die erste Phase «politischer Theologie» bei D. A. Seeber, Was will die «politische Theologie?», in: Diskussion zur «politischen Theologie» 1969, 26-37; R. Lange 1969, 208-215; H. Maier 1970, 11-47; K. Lehmann 1970 (alle hauptsächlich sich auf J. B. Metz beziehend); über die zweite Phase: H. Maier 1970, 49-103; K. Füßel 1972; M. Xhaufflaire 1972 (die umfassendste Einführung zu Metz); K. Lehmann 1973; ders. 1974; R. Weth 1974, 98-114 (zu Metz, Sölle, T. Rendtorff, Moltmann); A. Ganoczy 1974 (zu Metz, Moltmann und Pannenberg). Bibliographien: Diskussion zur «politischen Theologie» 1969, 302-317; Politics and Faith. International bibliography 1972 — june 1973 indexed by computer (Répertoire bibliographique des institutions chrétiennes, Supplément 7), Straßburg 1973; Ephemerides theologiae Lovanienses (bis 1972) VIII.B.1. De legibus, (dann) IX.5 Theologia politica.

Studentenprotest mit seiner Forderung nach Politisierung der Wissenschaft, sondern auch der Terraingewinn sozialdemokratischer, sozialistischer und kommunistischer Parteien in verschiedenen europäischen Staaten. Zugleich gewann der Marxismus neue Attraktivität. Da nämlich die erwähnten Diskrepanzen nur durch Handeln beseitigt werden können, mußte das neue Bewußtsein der Praxis einen mindestens ebenso hohen Stellenwert einräumen wie der theoretischen Reflexion. Hier bot sich der Marxismus förmlich an, der mit seiner Theorie-Praxis-Verbindung die Trennung zwischen rational vermittelter Erkenntnis und pragmatischer Politik endlich zu überwinden schien<sup>3</sup>.

Dieser geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Wende korrespondiert *eine Wende des europäischen kirchlichen Bewußtseins*.

Nach der kategorischen Ablehnung des Geistes und der Welt der Neuzeit, die bekanntlich im Syllabus Pius' IX ihren radikalsten Ausdruck gefunden hatte, trat die katholische Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil und seiner Pastoralkonstitution in ein neues positives Verhältnis zur «Welt»<sup>4</sup>. Speziell mit der Pastoralkonstitution suchte die Kirche ihr eigenes Zeugnis und ihren eigenen Dienst an einer Humanisierung der Gesellschaft in den eben neu begonnenen Dialog mit der Welt einzubringen. Hinzu kam eine apologetische Intention. Weil die Zeichen der Zeit auf globaler Ebene gelesen und nicht zuletzt auch deswegen, weil der reformerische Elan häufig genug von den kritischen Kräften einer «zweiten Aufklärung» getragen wurde, hatte sich kirchlicherseits das Bewußtsein vom Gettocharakter des bisherigen Weltverhaltens der Christen verstärkt. In der Kooperation der Kirche mit den weltreformerischen Kräften sollte so nicht nur die längst fällige Versöhnung mit dem Geist der Neuzeit stattfinden, sondern der Glaube gerade auch in den neuen Fragen der Zeit sich selbst neu bekunden und bewahrheiten. Auf diese Weise fungiert die Pastoral-

<sup>3</sup> Vgl. G. Kehler 1973, 128-135. Zum internationalen Studentenprotest: Das ethische Problem der Universitätsrevolution. Dokumentation Concilium, in: Concilium 5 (1969) 405-415, und die ebd. 413 Anm. 2 angeführte Literatur. Zum Neomarxismus vgl. A. von Weiss, Neomarxismus. Die Problemdiskussion im Nachfolgemarxismus der Jahre 1945 bis 1970 (Kolleg Philosophie), Freiburg-München 1970 (mit Literatur); A. Langner, Neomarxismus, Reformkommunismus und Demokratie. Eine Einführung, Köln 1972. Vgl. auch die Deutung der «Zeichen der Zeit» in der Einführung der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Gaudium et spes 4-10).

<sup>4</sup> Vgl. Vorwort und Einführung der Pastoralkonstitution (Gaudium et spes 1-3 4-10) mit dem Kommentar von Ch. Moeller, in: Das zweite Vatikanische Konzil (Lexikon für Theologie und Kirche, Erg.-Bd. III), Freiburg-Basel-Wien 1968, 280-312.

konstitution insgesamt als «eine Revision des Syllabus Pius' IX» bzw. als «eine Art Gegensyllabus»<sup>5</sup>.

Parallel dazu verläuft die Entwicklung in den protestantischen Kirchen. Angesichts der neuen Probleme gerieten die kerygmatische Theologie und die traditionelle lutherische Zwei-Reiche-Lehre in eine fundamentale Krise. Der offizielle kirchliche Umschwung ließ nicht allzu lange auf sich warten. Mit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf, die unter dem Thema «Die Christen in den technischen und gesellschaftlichen Revolutionen unserer Zeit» stand, und mit der hier forcierten «Theologie der Revolution» verlagerte sich auch da der Schwerpunkt von einer Theologie der Ordnung auf eine Theologie der gesellschaftlichen Veränderung<sup>6</sup>.

Die Entwicklung war aber damit noch keineswegs abgeschlossen. Eine erste Spannung ergab sich bald zwischen einer theologisch vorsichtigen und mehr im Rahmen der traditionellen christlichen Soziallehre verbleibenden Rezeption und Diskussion der beiden Markierungspunkte neuer kirchlicher Weltzuwendung einerseits und einem breit aufgefächerten Spektrum einer zunehmenden Linksbewegung in kirchlichen Gruppen und Institutionen andererseits, in denen in unterschiedlicher Weise auch politische Konsequenzen in sozialistischem Sinn zu ziehen versucht wurden<sup>7</sup>.

Damit vermischte sich eine zweite Spannung, die vor allem aus den divergenten sozialen und wirtschaftlichen Situationen Europas und der «Dritten Welt» resultierte. Angesichts der komplexen, hochentwickelten Industriegesellschaften Europas und der sich darauf beziehenden vornehmlich theoretischen Kritik einerseits und der noch unaufgearbeiteten Aufklärungsproblematik, die hinter der neuzeitlichen Diskrepanz zwischen Kirche und Gesellschaft stand, andererseits, mußte eine gesellschaftlich sensibilisierte theologische Reflexion des Verhältnisses von Glaube und Politik zwangsläufig einen mehr theoretischen Charakter annehmen, der durch den akademischen Kontext zweifellos noch verstärkt worden ist.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im letzten Jahrzehnt, in: Internationale katholische Zeitschrift 4 (1975) 439-454, 442.

<sup>6</sup> Vgl. die kirchlichen Dokumente in: Diskussion zur «Theologie der Revolution», hrg. von E. Feil und R. Weth, München-Mainz 1969, 291-325, und G. Wingren, Von der Ordnungstheologie zur Revolutionstheologie, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 12 (1970) 1-12.

<sup>7</sup> Vgl. R. Weiler, Linkstendenzen in Gesellschaft und Kirche heute, in: Die Kirche im Wandel der Zeit. Festschrift Joseph Kardinal Höffner, Köln 1971, 453-467, und die Themennummer «Christen für den Sozialismus»: Internationale Dialog Zeitschrift 7 (1974) Heft 3.

Ganz anders die Situation in Lateinamerika. Hier schienen die Antworten der «progressiven» europäischen und nordamerikanischen Theologie — die «Theologie der Revolution» und die «politische Theologie» eingeschlossen — nicht zu genügen. Denn, die sich dem sozial und politisch geschärften neuen kirchlichen Bewußtsein mit Macht aufdrängende Gewaltstruktur des Liberalismus und Kapitalismus der angelsächsischen Länder, der die Kolonialherrschaft der iberischen Mächte abgelöst hatte, forderte die Theologie dazu heraus, die Thematik «Glaube und Politik» zuerst einmal auf die Erde zu stellen und eine direkte situations- und praxisbezogene «Theologie der Befreiung» bzw. eine neue Praxis des Glaubens zu entwickeln<sup>8</sup>.

Nach dieser ersten groben Abgrenzung der geschichtlichen Voraussetzungen der «politischen Theologie» kann jetzt nach den *spezifisch deutschen Bedingungen* gefragt werden.

Auf der einen Seite gleicht das Bild strukturell durchaus noch der vorhin skizzierten allgemeinen Entwicklung. Auch in der Bundesrepublik Deutschland sind die sechziger Jahre gekennzeichnet durch einen öffentlichkeitswirksam artikulierten Reformwillen, zunächst ebenfalls von der linken studentischen Protestbewegung an den Universitäten propagiert, dann sich auch im Wählerverhalten niederschlagend. In der Bundestagswahl 1969 wurden die Sozialdemokraten zum ersten Mal nach dem Krieg zur stärksten Partei. Die Regierungserklärung der sozial-liberalen Koalition versprach mehr Freiheit und Demokratie und kündigte ein Programm großer gesellschaftspolitischer Reformen an.<sup>9</sup> Der Marxismus, der in den

<sup>8</sup> Vgl. A. García Rubio, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: Internationale katholische Zeitschrift 2 (1973) 400-423 (ebd. 412ff auch zum Verhältnis zur «politischen Theologie»); R. Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ein Literaturbericht, ebd. 434-448 (auch zum Verhältnis zur «Theologie der Revolution»); H. Assmann, Kritik der «Theologie der Befreiung», in: Internationale Dialog Zeitschrift 7 (1974) 144-153; Themanummer «Praxis der Befreiung und christlicher Glaube. Das Zeugnis der lateinamerikanischen Theologen»: Concilium 10 (1974) Heft 6-7; A. López Trujillo, Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg, in: Kirche und Befreiung (Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung), Aschaffenburg 1975, 47-103 (ebd. 67ff zum Verhältnis zur «politischen Theologie» und zur «Theologie der Revolution»). Eine ausführliche Stellungnahme von Vertretern der «politischen Theologie» selbst liegt meines Wissens noch nicht vor. Einige Motive sind aufgenommen bei J. Moltmann 1972, 293-315; einige Hinweise auch bei J. B. Metz, Vorwort zu G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 11), München-Mainz 1973, X-XII.

<sup>9</sup> Vgl. J. Wiesner, Studenten-Protest, «außerparlamentarische Opposition» und Gesellschafts-Revolution in den 60er Jahren. Selbstverständnis, Vorgänge und Kritik im Spiegel der Literatur, in: Die neue Ordnung 24 (1970) 262-279, 334-342; außerdem: Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der «Neuen Linken» und ihrer Dogmen, hrg. von E. K. Scheuch, 2. Aufl. Köln 1968; J. Oelinger, Die neue Linke und der SDS. Die politische Theorie der revolutionären Opposition (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach), Köln 1969 (mit Literatur ebd. 211-217).

fünfziger Jahren noch ein Schattendasein an den Universitäten führte, übte jetzt besonders in Gestalt der Kritischen Theorien der «Frankfurter Schule» der Sozialphilosophie sowie des Utopismus von E. Bloch eine große Faszination auf die jüngere Generation aus<sup>10</sup>. Ebenso griff die allgemeine Linksbewegung auch hier auf den kirchlichen Raum über. Wie anderswo äußerte sie sich in einem verstärkten Engagement für eine sozialdemokratische bzw. für eine sozialistische Politik<sup>11</sup>, sowie in Forderungen nach Demokratisierung der Kirche, nach Politisierung von Gemeinde, Gottesdienst, Predigt und Katechese<sup>12</sup>. Kleinere Gruppen übernehmen selbst die marxistische Religions- und Christentumskritik<sup>13</sup>.

Auf der anderen Seite gibt es jedoch gewichtige Besonderheiten. Die Linksbewegung blieb noch stärker als anderswo auf die Intellektuellen beschränkt. Weil eine revolutionäre Situation

<sup>10</sup> Zur Kritischen Theorie der «Frankfurter Schule» vgl. etwa H. Czuma 1973 (mit umfassender Literaturangabe ebd. 136f Anm. 12). Zu E. Bloch etwa: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hrg. von S. Unseld, Frankfurt a.M. 1965 (mit Literaturangabe ebd. 395-413); Über Ernst Bloch (Edition Suhrkamp 251), Frankfurt a.M. 1968 (mit Literaturangabe ebd. 133-149).

<sup>11</sup> Vgl. G. Borné, Christen für den Sozialismus in der BDR und in Westberlin, in: Internationale Dialog Zeitschrift 7 (1974) 222-235; Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis, hrg. von D. Sölle und K. Schmidt (Kohlhammer-Urban Taschenbücher, T-Reihe 609), Stuttgart u.a. 1974.

<sup>12</sup> Zur Demokratisierungsdebatte vgl. J. Stegmann, Demokratie in der Kirche? Ein Bericht, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 12 (1971) 9-51. Zur Politisierung der Gemeinde etwa: ad hoc: Kritische Kirche. Eine Dokumentation, hrg. von D. Lange, R. Leudesdorff, H. C. Rohrbach, Gelnhausen-Berlin 1969; H.-G. von Studnitz, Ist Gott Mitläufer? Die Politisierung der evangelischen Kirche. Analyse und Dokumentation, Stuttgart-Degerloch 1969. Zum politischen Gottesdienst: Politisches Nachtgebet in Köln, Bd. 1, hrg. von D. Sölle und F. Steffensky, 5. Aufl., Stuttgart-Mainz 1971; Politisches Nachtgebet in Köln, Bd. 2: Texte-Analysen-Kritik, hrg. von D. Sölle und F. Steffensky, Stuttgart-Mainz o.J. (1971); Aktion Politisches Nachtgebet. Analysen, Arbeitsweisen, Texte und Politische Gottesdienste aus Augsburg u.a., hrg. von U. Seidel und D. Zils, Wuppertal-Düsseldorf 1971; Politische Gottesdienste in der Schweiz. Fünf Beispiele, hrg. und eingeleitet von K. Marti, Basel 1971; R. Leuenberger, «Politischer Gottesdienst», in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 69 (1972) 100-124; R. Schäfer 1974. Zur politischen Predigt: M. Kriener, Aporien der politischen Predigt (Theologische Existenz heute 180), München 1974. Zur politischen Katechese: Politische Katechese. Theologische und didaktische Skizzen, hrg. von H. Assig und H. vom Mallinckrodt (Pfeiffer Werkbücher 112), München 1972; S. M. Daecke, Theologie auf der Teststrecke, Wird der Religionsunterricht ein Opfer linker Politisierung?, in: Evangelische Kommentare 6 (1973) 652-656.

<sup>13</sup> Auf evangelischer Seite ist besonders die sogenannte «Celler Konferenz» zu nennen; dazu: Kollektiv 17, Theologiestudium — umfunktioniert, in: Evangelische Kommentare 2 (1969) 230-233; Ch. Baumgartner, Reformen zwischen Revolution und Resignation. Ein Bericht über kritische Gruppen in der Kirche, in: Evangelische Kommentare 3 (1970) 381-385; auf katholischer Seite entspricht dem ungefähr der sogenannte «Kritische Katholizismus» mit der gleichnamigen Zeitschrift (1968-1974); dazu: Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft, hrg. von B. van Onna und M. Stankowski (Fischer Bücherei 1015), Frankfurt a.M. 1969; V. M. Lissek, «Kritischer Katholizismus», in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 177-180.

heraufbeschwörende reale gesellschaftliche Antagonismen und ein entsprechendes Klassenbewußtsein fehlten, konnte es auch nicht zu einer radikalen Polarisierung der politischen Kräfte kommen<sup>14</sup>. Auch die neomarxistische Gesellschaftskritik gerierte sich weniger als Kritik der politischen Ökonomie denn als Kritik der instrumentellen Vernunft<sup>15</sup>. Im kirchlichen Raum stieß der Versuch einer Politisierung der Kirche bereits deswegen auf Widerstand, weil die amtliche Kirche gerade begonnen hatte, den Pluralismus im gesellschaftlichen Bereich zu akzeptieren und sich direkter Stellungnahmen für bestimmte (christliche) Parteien zu enthalten<sup>16</sup>. Hinzu kommt noch die theologiegeschichtliche Situation: Die Auseinandersetzung mit den transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologien der Nachkriegszeit, die tatsächlich einer gewissen Entweltlichung, Individualisierung und Privatisierung des Glaubens Vorschub geleistet hatten<sup>17</sup>, erforderte weniger eine gesellschaftspolitische Analyse als eine neue theologische Hermeneutik. Die längst fällige Auseinandersetzung mit dem Marxismus konnte dabei außerdem bruchlos an den spekulativ ausgerichteten Nachkriegsdialog zwischen Christen und Marxisten anknüpfen<sup>18</sup>.

Eine Theologie, die das Thema «Glaube und Politik» unter diesen Bedingungen reflektieren wollte, war daher sofort auf einen mehr oder minder theoretischen Bezugsrahmen verwiesen. In der Tat ging die «politische Theologie» auch von einer fundamental-theologischen bzw. systematischen Fragestellung aus. Sie versteht sich selbst als Versuch einer zeitgemäßen politischen Hermeneutik des Evangeliums als der gegenwärtigen Form der Verantwortung des Glaubens angesichts der sich neuzeitlicher Aufklärung verpflichtet fühlenden neuen kritischen und politischen Vernunft<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 9.

<sup>15</sup> Siehe Anm. 34.

<sup>16</sup> Vgl. H. Maier 1970, 12f.

<sup>17</sup> Zur deutschen Nachkriegstheologie vgl. A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart*, Bremen 1964, 192-306; E. Hübner, *Evangelische Theologie in unserer Zeit*, 3. Aufl., Bremen 1969 (1966) 183-275.

<sup>18</sup> Vgl. H.-H. Schrey 1971-72; M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs* (Abhandlungen zur Sozialethik 7), München-Paderborn-Wien 1974 (mit Literatur).

<sup>19</sup> Am deutlichsten ist die apologetische und hermeneutische Intention der «politischen Theologie» bei J. B. Metz herausgestrichen: J. B. Metz 1965, 92-94; ders. 1966, 75f; ders. 1968a, 99; ders. 1969, 1233f; ders. 1969a, 274, 285; ders. 1970, 55; ders., Vorwort zu A. Ganoczy 1974, 5. Die gleiche Intention verfolgt aber auch J. Moltmann 1968a, 148; ders. 1968; ders. 1970, 17; ders. 1971a, 26f; ders., *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, München 1974,

Diese *neue politisch-theologische Hermeneutik und Apologetik* machte allerdings selbst wieder eine gewisse Entwicklung durch. Eine *erste Phase*, die man zwischen 1965 und 1969 ansetzen kann, ist gekennzeichnet durch eine optimistische Aufnahme der politisch-sozialen Linie der Aufklärung, insbesondere der Traditionen der Ideologiekritik und des utopischen Denkens, sowie durch eine Übernahme der zu Beginn dieses Jahrhunderts neu entdeckten eschatologischen Grundperspektive der neutestamentlichen Botschaft in die systematische Theologie. «Politische Theologie» ist daher in dieser ersten Phase stark eschatologisch-zukunftsorientiert, operativ und gesellschaftskritisch<sup>20</sup>.

Die *zweite Phase*, die im Jahr 1969 einsetzt, bringt insofern eine Transformation des ursprünglichen Ansatzes mit sich, als die Hauptvertreter der «politischen Theologie» auf die inzwischen erfolgte Kritik (Gefahr unkritischer Rezeption marxistischer Motive und Vernachlässigung der christlichen Ausgangsbasis, Gefahr erneuter Politisierung von Theologie und Kirche) zu antworten suchten und gleichzeitig auch der neuen gesellschaftlichen Situation Rechnung trugen. Der spezifisch theologisch-christliche Charakter der «politischen Theologie» wurde nun durch die «memoria-These» begründet: die christlich-dogmatische Tradition, darin besonders die Kreuzestheologie, fungiert jetzt als befreiende Erinnerung. Die neuzeitlichen Emanzipationstheorien geraten damit umgekehrt stärker ins Schußfeld der Kritik. Gegenüber einer einseitigen und vorschnellen Operationalisierung, Ethisierung und Politisierung der Theologie werden außerdem die Positivität menschlicher und christlicher

7-12. Auch bei W. Pannenberg nimmt die apologetisch-hermeneutische Fragestellung einen zentralen Platz ein: W. Pannenberg, *Christliche Theologie und philosophische Kritik* (1968), in: ders., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 48-77; ders., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973. D. Sölle versteht «politische Theologie» zumindest als Hermeneutik: D. Sölle 1971, 71-89. Vgl. auch K. Lehmann 1970, 106-108; R. Weth 1974, 115.

<sup>20</sup> Charakteristisch für die erste Phase sind der Übergang von der «Theologie der Welt» zur eschatologisch-politischen Theologie bei J. B. Metz 1965; ders. 1966; ders. 1968a, 103-112; ders. 1969, und der Übergang von der eschatologischen «Theologie der Hoffnung» zur «politischen Theologie» bei J. Moltmann 1968; ders. 1968a. In der gleichen Zeit versuchte W. Pannenberg besonders die politische Dimension des Reich-Gottes-Themas herauszuarbeiten (so in den drei ersten, 1966-67 entstandenen Aufsätzen in: ders., *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971) und christliche Ethik als Veränderungsethik zu begreifen: *Geschichtstatsachen und christliche Ethik. Zur Relevanz geschichtlich politischer Sachfragen für die christliche Ethik* (1968), in: *Diskussion zur politischen Theologie* 1969, 231-246. Bei D. Sölle findet der Übergang von der Säkularisierungsproblematik zur politischen Problematik innerhalb ihrer «Gott-ist-tot-Theologie» statt — deutlich zu greifen etwa in ihrem Beitrag: *Atheistisch an Gott glauben?* (1966), in: dies., *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, 2. Aufl. Olten-Freiburg 1969 (1968), 77-96. Vgl. auch unten S. 231f.

Erfahrung (Sinnhaftigkeit, Vergebung, Freude, Dank usw.) sowie der hermeneutische Grundzug «politischer Theologie» ergänzend und korrigierend hervorgehoben<sup>21</sup>. Damit steht diese Theologie auch in Korrelation zu den gesellschaftlichen und geistigen Erfahrungen Anfang der siebziger Jahre. Das Erwachen aus der Reformeuphorie, bedingt durch politische, ökonomische und psychologische Zwänge, leitete nämlich sogleich einen gewissen konservativen Trend im öffentlichen Bewußtsein ein. Niederschläge davon lassen sich nicht nur im Wählerverhalten und im Vordringen konservativer politischer Denkfiguren (Betonung der Leistung und der Pflichten gegenüber dem Staat, Betonung des Staates als Garanten von Wohlstand und Sicherheit), sondern auch in der Bewegung der Linken selbst feststellen, in der eine traditionalistisch und orthodox orientierte Welle die antiautoritäre Phase ablöste<sup>22</sup>.

Sucht man das aus den gerade beschriebenen Bedingungen hervorgegangene Programm einer «politischen Theologie» der Übersicht halber noch etwas näher zu klassifizieren, so lassen sich fürs erste zwei große Gruppen unterscheiden<sup>23</sup>.

Auf der einen Seite gibt es *eine sozialetisch orientierte Reflexion des Verhältnisses von Glaube und Politik*. Ihr geht es darum, die sozialetischen Ansprüche und Konsequenzen des Evangeliums in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft von heute deutlicher zur Geltung zu bringen. Sofern hier der Titel «politische Theologie» in Anspruch genommen wird, ist der Begriff in einem weiten, allgemeinen Sinn verwendet. Sein Inhalt ist blaß, sein Umfang fast beliebig<sup>24</sup>.

Auf der anderen Seite gibt es *eine hermeneutisch-fundamentaltheologisch orientierte Reflexion des Verhältnisses von Glaube und Politik*. Ihr geht es um ein theologisches Grundlagenproblem: um die Öffentlichkeitsgeltung der christlichen Botschaft insgesamt unter

<sup>21</sup> Vgl. J. B. Metz 1969a; ders. 1970; ders. 1972; ders. 1973; ders. 1973a; ders. 1973b; ders. 1974. J. Moltmann 1970; ders. 1971; ders. 1972; ders. 1973. Siehe auch unten S. 238-242.

<sup>22</sup> Vgl. W. Rieger, *Konservative Renaissance. Ortsbestimmungen einer Gesinnung*, die viele Anhänger hat, in: *Die Zeit* Nr. 46, 12.Nov. 1971, S. 21; R. Zundel, *Man trägt wieder konservativ. Warum die Sozialdemokraten Anhang verlieren*, in: *Die Zeit* Nr. 14, 29.März 1974, S. 1; Ch. von Imhoff, *Konservativismus für morgen*, in: *Lutherische Monatshefte* 13 (1974) 370-372; M. Ade, *Neokonservativismus und CDU-Programm*, in: *Sonde. Neue Christlich-Demokratische Politik* 7 (1974) Nr. 2, 15-28 (mit Literatur); W. Fronober, *Die neue Linke*, in: *Die neue Ordnung* 26 (1972) 270-278.

<sup>23</sup> Diese Grundunterscheidung auch bei K. Delahaye 1971, 314ff.

<sup>24</sup> Vgl. H. G. Fischer, *Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie* (Historische Studien 407), Lübeck-Hamburg 1970; *Politische Theologie* (Tutzingen Texte 7), München 1970; J. M. Lochmann, *Perspektiven politischer Theologie* (Polis 42), Zürich 1971; F. Furger, *Politische Theologie erst heute?*, Freiburg i.Ue.1972.

den geistesgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Bedingungen der Neuzeit. Auch in dieser Gruppe lassen sich wieder zwei Richtungen unterscheiden.

Die weitaus größere und in der öffentlichen Diskussion vorherrschende ist *mehr dogmatisch ausgerichtet*. Es geht ihr direkt um die Verantwortung des Glaubens, um seine gegenwärtige Bewahrung und Präsenz. Sie bezieht sich zugleich, rezeptiv und kritisch, in der Hauptsache auf die linkshegelianische Linie der Aufklärung bzw. auf marxistische Traditionen und Optionen. Die bekanntesten Vertreter einer solchen theologischen Hermeneutik im zeitgenössischen gesellschaftlichen Kontext sind J. B. Metz auf katholischer und J. Moltmann auf evangelischer Seite. Sie haben für ihre Programme den Titel einer «politischen Theologie» am eindrucklichsten verwendet, weshalb der Begriff hier auch den größten Inhalt und den geringsten Umfang besitzt<sup>25</sup>. Diese Richtung wird im übrigen auch von anderen deutschsprachigen sowie auch von fremdsprachigen, aber ins Deutsche übersetzten Autoren vertreten, die den Ausdruck «politische Theologie» entweder nicht oder nur beiläufig beanspruchen<sup>26</sup>.

Daneben gibt es noch eine weniger einflußreiche zweite Richtung, die *mehr ethisch ausgerichtet* ist und die sich mehr oder minder scharf gegen die dogmatisch bestimmte «politische Theologie» wendet. Ihr geht es nicht um die Sicherung der dogmatischen und kirchlichen Identität, sondern um die Analyse der praktischen Lebenswelt des neuzeitlichen Christentums und um die Einlösung der politischen Konsequenzen der liberalen Theologie, an die sie vor allem anknüpft. Die Hauptvertreter dieser Richtung, T. Rendtorff und D. Sölle, die den Ausdruck «politische Theologie», wenn

<sup>25</sup> J. B. Metz war der erste, der das Stichwort in die Debatte warf: J. B. Metz 1965, 101, 104f; ders. 1966, 76, 87 (ein Aufsatz, der in veränderten Fassungen 1966 und 1967 mehrfach publiziert wurde); ders. 1968a und alle folgenden einschlägigen Arbeiten. Später spricht Metz wegen der Mißverständlichkeit des Begriffes ausdrücklich auch von der «neuen politischen Theologie» (J. B. Metz 1969a, 269-274; ders. 1970, 54, 66 Anm. 28, 73 Anm. 47). Dann griff J. Moltmann den Ausdruck auf: J. Moltmann 1968, 140; ders. 1968a, 149, 152, 153, 164ff; ders. 1969; ders. 1971a, 25f. Seit 1969 spricht Moltmann meist von «politischer Kreuzestheologie»: J. Moltmann 1969, 181-187; ders. 1970, 35-51; ders. 1972, bes. 301-305. Ebenfalls mit der hermeneutischen Grundbedeutung wird der Begriff verwendet von D. Sölle 1971, bes. 72-75; W. Kröger 1973, I, 10f, 183-185; H. Hübner, Politische Theologie und existenziale Interpretation. Zur Auseinandersetzung Dorothee Sölles mit Rudolf Bultmann (Glaube und Lehre 9), Witten 1973; A. Ganoczy 1974.

<sup>26</sup> Der Begriff «politische Theologie» findet sich mehr beiläufig etwa auch bei G. Otto, W.-D. Marsch, H. Cox und K. Rahner. Sachlich vergleichbare Intentionen auch bei H. Gollwitzer, F.-W. Marquardt, H.-D. Wendland, H.-W. Bartsch, E. Schillebeeckx, F. Kerstiens, H. Kessler u.a.

auch zögernd, aufgegriffen haben, haben dem Begriff folglich auch einen neuen Inhalt gegeben<sup>27</sup>.

Der folgende Versuch einer Beschreibung der systematischen Grundprobleme «politischer Theologie» muß sich notwendig beschränken. Wenn von jetzt an von «politischer Theologie» die Rede ist, ist die «dogmatische» Richtung gemeint, die in der deutschsprachigen Diskussion zweifellos im Mittelpunkt gestanden hat. Darüber hinaus bietet sich eine Konzentration auf die Beiträge von J. B. Metz und J. Moltmann an, sowohl weil diese am programmatischsten zum Ausdruck gebracht haben, was «politische Theologie» beabsichtigt, als auch weil sie im deutschen und im internationalen Rahmen am meisten Beachtung gefunden haben.

## 2. Intention und Funktion der «politischen Theologie»

Die «dogmatisch» orientierte «politische Theologie», von der im folgenden gehandelt wird, verfolgt *eine hermeneutische und eine apologetische Intention*. Beide hängen eng zusammen.

Erstens versteht sich «politische Theologie» weder als neue Regionaltheologie (etwa als Theologie der Politik neben einer Theologie der Arbeit, der Musik usw.) noch als neue theologische Disziplin (etwa als theologisch-politische Ethik), sondern als universale theologische Hermeneutik, die den politischen Grundzug im theologischen Bewußtsein schlechthin aufdecken soll<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> T. Rendtorff, Politische Ethik oder «politische Theologie»? in: Diskussion zur «politischen Theologie» 1969, 217-230; ders., Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung (Stundenbücher 89), Hamburg 1969; ders., Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie, München 1970; ders., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1970. Später nimmt T. Rendtorff auch den Begriff «politische Theologie» für sein Programm auf: so in dem zuerst 1971 unter einem anderen Titel veröffentlichten Aufsatz Theologische Hintergründe ökumenischen Handelns. Am Beispiel der politischen Verantwortung der Kirchen, in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II) 1974, 54-64; T. Rendtorff-W. Hassemer, Politisches Mandat der Kirchen. Grundfragen einer politischen Theologie (Das theologische Interview 27), Düsseldorf 1972. In der gleichen Richtung auch: M. Baumotte, Der politische Begriff des neuzeitlichen Christentums. Ein historisch-systematischer Beitrag zum Problem einer «politischen Theologie», in: Zeitschrift für evangelische Ethik 14 (1970) 321-342; ders., Theologie als politische Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen Kategorie des Christentums (Studien zur evangelischen Ethik 12), Gütersloh 1973; ders., Theologie als politische Theorie. Systematische Strukturen politischer Theologie im 20. Jahrhundert, in: M. Baumotte u.a., Kritik der politischen Theologie (Theologische Existenz heute 175), München 1973, 7-15; H. Renz, Christliche Politik — politische Theologie, ebd. 52-61.

<sup>28</sup> J. B. Metz 1968a, 106f; ders. 1969, 1234; ders. 1969a, 279-284; vgl. auch K. Lehmann 1970, 108.

Zweitens versucht «politische Theologie» den christlichen Glauben angesichts der neuzeitlichen gesellschaftspolitischen und geistesgeschichtlichen Situation, die sie besonders durch Aufklärung und Marxismus geprägt sieht, neu zu verantworten. Um nicht wieder in eine vorkritische Apologetik zurückzufallen, nimmt sie die neuzeitlich-linkshegelianische Theorie-Praxis-Problematik auf. In der Neuzeit sei ja die frühere Zuordnung von religiöser und gesellschaftlicher Existenz zerbrochen und Religion ideologiekritisch als ideologischer Überbau über bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse verstanden worden. Daraus wird die Folgerung gezogen: «Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis»<sup>29</sup>. Das bedeutet für den Glauben des Christen: «Die Orthodoxie seines Glaubens muß sich ständig 'bewahrheiten' in der Orthopraxie seines endzeitlich orientierten Handelns, denn die verheißene Wahrheit ist eine Wahrheit, die 'getan' werden muß.»<sup>30</sup>. Das bedeutet für die Theologie, daß sie sich in veränderter Weise als praktische Theologie verstehen müsse und daß sich dabei auch das Verhältnis von Dogmatik und Ethik neu bestimme. Weil Vernunft in der hier aufgenommenen neuzeitlichen Theorie-Praxis-Problematik keinen rein theoretischen Charakter mehr habe, sondern als praktische und politische Vernunft bestimmt worden sei und weil es auch in der Theologie um die Überwindung der rein abstrakten Vermittlung von Logos und Ethos gehe, wie sie im üblichen Gebrauch ontologischer Kategorien gegeben sei, könne auch Ethik nicht mehr einfach als reiner Anwendungsfall von Dogmatik verstanden werden<sup>31</sup>. Anstelle eines metaphysischen Wahrheitsbegriffes, der als rein kontemplativ und abstrakt abgelehnt wird, wird nun mit einem betont geschichtlich-futurischen, dialektischen und operativen Wahrheitsbegriff gearbeitet<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> J. B. Metz 1968a, 104 und 103f; vgl. ders., 1965, 95ff; ders. 1969, 1235f. Zur ähnlichen Rezeption des Theorie-Praxis-Problems bei J. Moltmann, D. Sölle, F. Kerstiens, E. Schillebeeckx und W.-D. Marsch vgl. D. Berdesinski 1973, 12-23.

<sup>30</sup> J. B. Metz 1966, 86.

<sup>31</sup> J. B. Metz 1969a, 283f.

<sup>32</sup> Zum neuen Wahrheitsbegriff vgl. D. Berdesinski 1973, 23-32; zur Kritik der Metaphysik J. B. Metz 1965, 94-97; ders. 1969a, 292f; ähnlich auch andere Autoren: vgl. S. M. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick* (Stundenbücher 87), Hamburg 1969, 101-116.

Die *Problematik dieser politisch-theologischen Hermeneutik in apologetischer Absicht* läßt sich unter einem sozialphilosophischen und unter einem theologischen Aspekt betrachten.

Worin besteht die *sozialphilosophische Problematik*? Mit Hegel ging auch K. Marx von der Idee einer geschichtlich realisierten Philosophie aus. Aber unter dem Eindruck der Geschlossenheit des idealistischen Systems Hegels und der Diskrepanz zwischen dieser Philosophie des Geistes und der sich rasch verschärfenden Elendsituation in der fortschreitenden Industrialisierung gelangte Marx in seiner eigenen Konzeption einer Geschichtsphilosophie in kritischer und praktischer Absicht zu einer Negation der absoluten Theorie und damit des traditionellen Verständnisses von Philosophie überhaupt und zu einer neuen Fassung der Theorie-Praxis-Einheit. Theorie und Praxis, Philosophie und Politik können jetzt zusammenfallen, weil die Praxis selbst das umgreifende Moment geworden ist. Angesichts der Lebensferne des idealistischen Konzepts wird Philosophie nun unmittelbar in Kontakt mit der historisch-sozialen Welt gebracht, indem sie in der Gegenständlichkeit der Arbeit lokalisiert und Arbeit als höchste Praxis bestimmt wird. Damit taucht allerdings eine umgekehrte Aporie wie bei Hegel auf. Der Praxisbegriff, der dem Theoriebegriff abstrakt entgegengesetzt wird, verbleibt im Horizont gegenständlichen Produzierens. Damit kann aber die Leidenschaft der Emanzipation, die aus dem Leiden an Gewalt und Unterdrückung ihren Anstoß, durch kritische Reflexion ihre Aufklärung und in der Aktion ihre Rechtfertigung findet, kaum mehr vermittelt werden. Die produktive Auseinandersetzung mit der Welt der Objekte und die radikale Veränderung der sozialen und politischen Verhältnisse bleiben zwei verschiedene Dinge<sup>33</sup>.

Da in der folgenden geschichtlichen Entwicklung die Hoffnung auf einen ökonomisch fundierten Mechanismus der Emanzipation gründlich diskreditiert wurde, weisen die neomarxistischen Emanzipationstheorien der Kritik und Veränderung des «Überbaus» wieder neues und entscheidendes Gewicht zu, — deutlich zu verfolgen

<sup>33</sup> Zu dieser Marx-Interpretation und-Kritik vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse (Theorie)*, Frankfurt a.M. 1970 (1968), 59-87; A. Wellmer 1969, 69-127; M. Riedel, *Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis (1970)*, in: ders., *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie (Edition Suhrkamp 619)*, Frankfurt a.M. 1973, 9-39, bes. 21f, 35ff; R. Bubner, *Theorie und Praxis — eine nachhegelsche Abstraktion (Wissenschaft und Gegenwart, Geisteswissenschaftliche Reihe 49)*, Frankfurt a.M. 1971, bes. 22ff, 40ff.

etwa in der Kritischen Theorie, wie sie von Horkheimer und Adorno in der «Dialektik der Aufklärung» entwickelt worden ist. An die Stelle der Kritik der politischen Ökonomie tritt hier die Kritik der instrumentellen Vernunft bzw. die Kritik der technischen Zivilisation: Die «Rationalisierung» der gesellschaftlichen Lebensprozesse führe nicht zu einer emanzipierten Gesellschaft, sondern zum Gegenteil von Emanzipation, nämlich zur Subsumtion des Menschen unter die von ihm selbst errungene Herrschaft über die Natur. Solche Kritische Theorie versteht sich zwar als Wegbereiter und Gewissen einer umwälzenden Praxis, sie kann aber deren zukünftige Subjekte infolge der Totalität der Kritik, die im Grunde nur noch von Antizipationen und Erinnerungen lebt, kaum mehr benennen<sup>34</sup>.

Es liegt auf der Hand, warum «politische Theologie» gerade hier anknüpfen konnte und angeknüpft hat. Von vorneherein selbst auf Fragen des «Überbaus» bezogen, konnte sie auf Grund der Übernahme dieser Theorie-Praxis-Einheit und auf dem Hintergrund der neuen eschatologisch-futurischen Orientierung und der gesellschaftskritischen Wendung der Hoffnung sein, daß der christliche Glaube in dieser politischen und kritischen Selbstausslegung nach außen hin, d. h., vor dem Forum der herrschenden kritischen und politischen Vernunft sich neu legitimiere.

Die Überzeugungskraft dieser Apologetik erwies sich freilich bereits in dem Augenblick als höchst brüchig, in dem die Aporetik der Kritischen Theorien unübersehbar wurde. Von der «Neuen Linken» wird diesen nämlich vorgeworfen, einen bloß moralischen Ausgangspunkt politischer Praxis konstituiert zu haben, der politisch folgenlos bleiben müsse. Eine wirkliche Theorie-Praxis-Einheit sei nur erreichbar, wenn man gegenüber dem abstrakt-theoretischen Charakter jener totalen Ideologiekritik wieder von einer Kritik der politischen Ökonomie des Monopolkapitalismus ausgehe<sup>35</sup>. Von einer anderen Seite wird den Kritischen Theorien vorgeworfen, daß sie eine Vermittlung von Theorie und Praxis nicht leisten könnten, weil sie die naturale Basis der Marxschen Geschichtsphilosophie und deren abstrakte Entgegensetzung von Theorie und Praxis nicht endgültig überwunden und durch die vollständige

---

<sup>34</sup> Vgl. A. Wellmer 1969, 128-148; ausführlicher G. Rohrmoser 1970; H. Czuma 1973; sowie M. Theunissen 1969; R. Bubner, Was ist Kritische Theorie? (1969), in: Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik (Theorie), Frankfurt a.M. 1971, 160-209.

<sup>35</sup> Vgl. dazu die Hinweise bei F. van den Oudenrijn 1972, 64-68, 220-233.

Destruktion der Philosophie als Metaphysik und Ontologie die Idee der Wahrheit selbst zerstört hätten, so daß sich die emanzipatorisch-kritische Praxis nur noch auf ein faktisches Interesse oder bestimmte Traditionen berufen könne<sup>36</sup>.

Darin liegt auch die sozialphilosophische und politologische Problematik der «politischen Theologie» und ihrer hermeneutisch-apologetischen Intention: Solange die Begriffe des Politischen, Sozialen und Wirtschaftlichen abstrakt bleiben und solange die Wahrheitsfrage derart auf die Ebene der Geschichte verlagert wird, daß nur noch traditionalistische oder politische Begründungen der Gesellschaftskritik gegeben werden können, solange wird die neue Auslegung des Glaubens einer ernsthaften politischen und philosophischen Überzeugungskraft ermangeln<sup>37</sup>.

Worin besteht die *theologische Problematik* «politischer Theologie»? Ihre Intention, so wurde schon betont, ist nicht die Selbstsäkularisierung des Glaubens, sondern sein Zur-Geltung-Bringen durch eine neue Hermeneutik. In der innertheologischen Legitimierung dieser politischen Hermeneutik argumentiert «politische Theologie» selbst theologisch.

Erstens versucht sie sich exegetisch-historisch auszuweisen. So wird z. B. die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das darin wirksame Verständnis der Welt als Geschichte im biblischen Verheißungsglauben fundiert gesehen<sup>38</sup>. So werden z. B. der Öffentlichkeitscharakter und die gesellschaftlich-politische Dimension des Glaubens auf das Kreuz Christi und den Bundesgedanken zurückgeführt<sup>39</sup>. So wird z. B. die neuzeitliche Freiheitsgeschichte als in der biblischen Botschaft von der Freiheit inauguriert betrachtet<sup>40</sup>. So wird z. B. auch das konkrete Verhalten Jesu mittelbar als Aufbrechen und als Veränderung der sozialen Strukturen der Welt, in der er lebte, verstanden<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Vgl. M. Theunissen 1969, bes. 28-40; G. Rohrmoser 1970, bes. 101ff; H. Czuma 1973, bes. 163-173.

<sup>37</sup> Die Abstraktheit des Praxisbegriffes im politologischen und sozialwissenschaftlichen Sinn monieren etwa H. Maier 1970, 76-80; G. Kehrer 1973, 126f; K.-M. Kodalle 1973, 9, 22f. Zur philosophischen Relevanz einer neuen Apologetik vgl. R. Schaeffler 1973; ders., Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik (Theologisches Seminar), Freiburg-Basel-Wien 1974.

<sup>38</sup> J. B. Metz 1966, 80-83.

<sup>39</sup> J. B. Metz 1968a, 104f; ders. 1969, 1236; J. Moltmann 1970, 35-45.

<sup>40</sup> J. B. Metz 1970, 68f.

<sup>41</sup> D. Sölle 1971, 81-85.

Zweitens gibt es auch eine dogmatische Argumentationsform. Nicht nur ist häufig von den Verheißungen Gottes, der Wahrheit Gottes, von Tod und Auferstehung Jesu Christi, von Schuld und Erlösung, von Gerechtigkeit, Friede, Freiheit, Glaube, Hoffnung und Liebe die Rede, sondern es wird auch ausdrücklich versucht, die Inhalte des christlichen Glaubens zeitgemäß auszulegen. So werden z.B. bei J. B. Metz «der christliche Glaube als Gestalt gesellschaftskritischer Freiheit und die Kirche als Ort dieser Freiheit» verstanden. Dogmatischer Glaube erscheint hier als «Bindung an Lehrformeln, in denen gefährliche Vergangenheit erinnert und vergegenwärtigt wird, in denen also der Anspruch ergangener Verheißungen und widerfahrener Hoffnungen in die Erinnerung zurückgerufen wird, um den Bann des herrschenden Bewußtseins... kritisch zu durchbrechen». Hoffnung stellt sich dar «als kritisch-befreiender Schutz des Einzelnen in bestimmter Negation eines jeden geschichtlich-gesellschaftlichen Totalitarismus, insofern im Vorgriff der Hoffnung das Ganze der Geschichte als unter dem eschatologischen Vorbehalt Gottes stehend betrachtet wird». Liebe enthüllt sich «als unbedingte und 'selbstlose' Entschlossenheit zur Freiheit und Gerechtigkeit für die anderen»<sup>42</sup>. Kirche wird schließlich bestimmt als «Ort und Institution gesellschaftskritischer Freiheit», d. h. einerseits als Trägerin einer subversiven Tradition in einer post-histoire-Gesellschaft, andererseits aber als institutionelle Ermöglichung kritischer Freiheit, weil sie um ihre eigene eschatologische Vorläufigkeit wisse<sup>43</sup>.

Drittens versteht sich «politische Theologie» als praktisch-kritische Theologie, die den öffentlichen Anspruch der christlichen Botschaft in der heutigen Gesellschaft konkret zur Geltung bringen soll<sup>44</sup>.

Auch diese innertheologische Begründung blieb nicht unwidersprochen. Gegen die exegetisch-historische Argumentation wurde z. B. vorgebracht, daß es sich zumeist um eine Rückprojektion gegenwärtiger politischer Optionen in die kirchliche Vergangenheit

---

<sup>42</sup> J. B. Metz 1969, 1239; ähnlich ders. 1968a, 109-112.

<sup>43</sup> J. B. Metz 1969, 1239f; ähnlich ders. 1968a, 107-116; vgl. ders. 1969a, 296-301; dazu M. Xhaufflaire 1972, 53-79. Vgl. auch die politisch-theologische Auslegung des Kreuzes Christi bei J. Moltmann 1970, 17-20, 35-49, der Sünde und der Vergebung bei D. Sülle 1971, 105-116, 117-134.

<sup>44</sup> J. B. Metz 1969, 1237-1239.

handle<sup>45</sup>, daß außerdem nicht das Alte Testament im Lichte des Neuen, sondern das Neue Testament im Lichte des Alten und der Apokalyptik interpretiert werde<sup>46</sup>, und daß schließlich Jesus weder als Revolutionär noch als Verteidiger der bestehenden Ordnung betrachtet werden könne, sondern daß er durch seinen eschatologischen Radikalismus vielmehr zwischen den Fronten stehe und sie umgreife<sup>47</sup>. Hinsichtlich des dogmatischen Aspektes wird moniert, daß zuviel von Politik und zu wenig vom eigentlichen Inhalt der Theologie gesprochen werde<sup>48</sup>. Zum anderen liege eine falsche Verhältnisbestimmung von Gott und Welt, Gnade und Natur, Heil und Gesellschaft vor. Nicht nur sei die metaphysische Differenz von Gott und Welt die unerläßliche Voraussetzung jeder christlichen Theologie, weshalb jede Immanentisierung der Transzendenz von der christlichen Theologie weg und zu einer politisierenden Theologie hinführe<sup>49</sup>, sondern für christliche Theologie gebe es auch keinen direkten Weg vom eschatologischen Heil zur Veränderung der Gesellschaft, keine Vermählung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, vielmehr bleibe die weltliche Gesellschaft als solche «profaner» Bereich, der auf Vernunftkenntnis angewiesen sei, und es bleibe Hauptaufgabe der Kirche, die Wahrheit Jesu Christi für die Welt offen zu halten<sup>50</sup>. Schließlich sei auch das rechte theologische Verhältnis zwischen Tat Gottes und Tat des Menschen, zwischen Empfang des Heils und Erfüllung des Willens Gottes empfindlich gestört, weil das menschliche Tun zum über-

---

<sup>45</sup> K. Heidenreich, Die methodologische Unmöglichkeit politischer Theologie, in: Politische Theologie und Politische Gemeinde. Thesen und Texte, hrg. von R. Thoma und G. Wöbbeking (ESG-Material NF 3), 2. Aufl., o.O.o.J. (Stuttgart 1971), 74-83; R. Schaeffler 1973, 346ff; R. Spaemann 1969, 484-488; U. Matz 1973, 22f.

<sup>46</sup> R. Spaemann 1969, 486f; K. Lehmann 1970, 136f, 143; W. Schmithals 1972, 126ff; D. Berdesinski 1973, 76ff.

<sup>47</sup> O. Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik, Tübingen 1970; M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (Calwer Hefte 110), Stuttgart 1970; ders., Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur «politischen Theologie» in neutestamentlicher Zeit (Calwer Hefte 118), Stuttgart 1971; E. Gräßer, «Der politisch gekreuzigte Christus». Kritische Anmerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 62 (1971) 266-294; W. Kerber 1973, 97-101; R. Schäfer 1974, 197-202.

<sup>48</sup> G. Muschalek 1971, 136ff.

<sup>49</sup> H. Maier 1970, 23ff; K. Lehmann 1970, 123-131, 136f; R. Lange 1969, 216f; A. Rauscher 1970, 352f; K. Delahaye 1971, 320ff; U. Matz 1973, 10ff.

<sup>50</sup> R. Spaemann 1969, 488-495; R. Lange 1969, 217-219; A. Rauscher 1970, 349, 351, 353-355; K. Delahaye 1971, 321; G. Muschalek 1971, 145ff; W. Schmithals 1972, 121ff, 139ff; W. Kerber 1973, 104f, 108f; R. Schäfer 1974, 208-226.

greifenden Moment zu werden drohe<sup>51</sup>. Gegen den Praxisbezug der «politischen Theologie» wurde eingewandt, daß diese im Grunde spiritualistischer sei als die Existentialtheologie, weil sie sich um die einzelnen sozialen und politischen Aufgaben nicht kümmere und die politisch-gesellschaftliche Vermittlung ihres Programmes nicht näher reflektiere<sup>52</sup>. Zum anderen wurde betont, daß eine Gesellschaftskritik ohne Orientierung an den materialen Gehalten einer Soziallehre und deren gesamtgesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen formal und nebulos bleiben müsse. Keine Ethik könne von bloßen Veränderungsexperimenten leben<sup>53</sup>. Schließlich wurde noch die sozialwissenschaftliche Ungeklärtheit des Praxisbegriffes gerügt, die eine wirkliche Verbindung von Glaube und Gesellschaftstechnologie verhindere<sup>54</sup>.

Damit dürfte die theologische Problematik «politischer Theologie» hinreichend gekennzeichnet sein. Fazit: Solange die exegetisch-historischen Grundlagen, die Bedingungen der dogmatischen Tradition und die praktische Anwendbarkeit «politischer Theologie» nicht besser geklärt sind, solange wird die neue politische Hermeneutik auch nicht als ernsthaftes hermeneutisches Korrektiv in allen anderen theologischen Disziplinen wirksam werden können.

Mit dem Aufweis dieser doppelten systematischen Problematik «politischer Theologie» ist allerdings noch nicht das Schlußwort gesprochen. Denn die «politische Theologie» selbst ist bei ihrem ursprünglichen Ansatz nicht stehen geblieben, sondern hat seit 1969 *einige neue Anläufe* genommen, in denen ein Teil der Kritik bereits miteinbezogen wurde.

<sup>51</sup> G. Muschalek 1971; H.-H. Schrey 1971-72, 70ff; D. Berdesinski 1973, 80-121; U. Matz 1973, 12-22; R. Schäfer 1974, 192-196.

<sup>52</sup> H. J. Wallraff 1971, 59ff; W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 28), Stuttgart 1973, 484; H. Maier, Der Marsch ins Getto findet nicht statt, in: Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik, hrg. von K. Lehmann und K. Rahner (Reihe Doppelpunkt), München 1973, 117-125, 124f; ähnlich auch die marxistische oder marxistisch inspirierte Kritik: R. Steigerwald, Zur «modernen» katholischen Theologie, in: Internationale Dialog Zeitschrift 5 (1972) 296-313, 307-313; Ch. Link, Theologische Perspektiven nach Marx und Freud (Kohlhammer T-Reihe), Stuttgart u.a. 1971, 48f; W.-D. Bukow, Politische Theologie oder politische Religion? Zur Kritik der politischen Theologie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 16 (1972) 337-356; F. van den Oudenrijn 1972, 203-220; M. Xhaufflaire 1972, 132-140.

<sup>53</sup> H. J. Wallraff 1971; R. Lange 1969, 220, 226; A. Rauscher 1970, 351, 355; W. Kerber 1973, 107; U. Matz 1973, 12.

<sup>54</sup> R. Lange 1969, 215f; E. Kirsch, Ein neuer Akzent der Hoffnungstheologie. Zur Modifizierung der Eschatologie bei Jürgen Moltmann, in: Theologisches Jahrbuch 1973, hrg. von S. Hübner, Leipzig 1973, 67-91, 78-82.

J. B. Metz revidierte zunächst den *Theoriebegriff*, indem er den Begriff der «Erinnerung» bzw. «Leidenserinnerung», wie er in den verschiedenen Formen einer praktisch-kritischen Philosophie der Geschichte und der Gesellschaft, speziell auch in den Kritischen Theorien der «Frankfurter Schule» bereits umrißhaft entwickelt worden war, aufnahm, weil dieser erlaubte, Autorität und Kritik, Tradition und Freiheit auf einer neuen Ebene wieder zusammenzudenken und gleichzeitig auch die christlich-dogmatische Überlieferung konstitutiver in die «politische Theologie» einzubeziehen<sup>55</sup>. Denn Freiheit — so wurde jetzt erkannt — könne sich letztlich nur geschichtlich begründen: durch Erinnerung an die Geschichte der Sehnsucht nach Freiheit, die aus erfahrenem Leid aufsteige. Deswegen sei «Erinnerung» hier auch nicht eine traditionalistische oder reaktionäre Kategorie; sie habe vielmehr gefährlichen und befreienden Charakter. Eine solche Form einer gefährlichen Erinnerung sei auch der christliche Glaube als «*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*», weil sich auf dieser die Verheißung künftiger Freiheit für alle gründe. Aus dem Gedächtnis dieses Leidens erwache zugleich ein Wissen um die Zukunft, das keine leere Antizipation darstelle, sondern aus der Erfahrung der Neuschöpfung des Menschen in Christus sich auf die Suche nach menschlicheren Lebensformen beuge<sup>56</sup>.

Mit dieser stärkeren Betonung der zentralen Inhalte christlicher Tradition tritt auch die innere Widersprüchlichkeit der neuzeitlichen Emanzipationstheorien deutlicher hervor; sie verlieren den Charakter einer unüberschreitbaren kritischen Rationalität. Eine direkte Versöhnung zwischen den marxistischen Emanzipationstheorien und der christlichen Soteriologie erscheint jetzt unmöglich, weil deren immer noch erhobener Totalitätsanspruch alle Versuche einer einfachen theologischen Überhöhung illusorisch mache<sup>57</sup> und weil in der neuerlichen Abstraktheit des dort explizierten Emanzipationsprozesses das Thema einer individuellen Schuld und Versöhnung keinen Platz mehr habe, der Ausfall dieses Themas dort vielmehr den fatalen Entschuldigungsmechanismus nach sich ziehe, nach dem

<sup>55</sup> J. B. Metz 1969a, 284-296; ders. 1970, 70-73; ders. 1972, 341-343, 346-352; ders. 1973b; dazu auch H. Maier 1970, 66-70; K. Füßel 1972, 339-344; K. Lehmann 1973, 389-394. Vgl. auch J. Moltmann 1968a, 150f; ders. 1971a, 19-22; ders., Wer ist der «Mensch»? (Theologische Meditationen 36), Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 22ff.

<sup>56</sup> J. B. Metz 1969a, 286ff; ders. 1970, 70ff; ders. 1972, 346ff.

<sup>57</sup> J. B. Metz 1973, 121-125.

die Schuld geschichtlich-gesellschaftlichen «Unwesens» allein dem jeweiligen Gegner der jeweiligen Subjekte der Emanzipationsgeschichte zugeschlagen werden müsse<sup>58</sup>.

Freilich gerät damit auch jede argumentative christliche Soteriologie in die Krise, weil auch sie mit ihrer Rede von der *redemptio objectiva* in die Gefahr verfällt, die konkrete Geschichte rein spekulativ in Erlösung aufzuheben, womit sie sich wieder ungeschützt neuzeitlicher Ideologiekritik aussetzt<sup>59</sup>.

Dem versucht J. B. Metz Rechnung zu tragen, indem er in einem neuerlichen Anlauf «politische Theologie» als «narrative Theologie» bzw. als «memorativ-narrative Soteriologie» auslegt. Nur so lasse sich Erlösung in Geschichte ohne gegenseitige Verkürzung aussagen. Christentum als Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten sei in dem Sinn Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, als der Glaube an die Erlösung der Geschichte sich angesichts der menschlichen Leidensgeschichte in gefährlich befreienden Geschichten tradiere, unter denen der von ihnen betroffene Hörer zum 'Täter des Wortes' werde. Eine theoretische und argumentative Verifikation dieser erzählenden Erinnerung könne es freilich nicht geben; sie lasse sich nur praktisch glaubhaft machen<sup>60</sup>.

Neben dieser Revision des Theoriebegriffes gibt es bei Metz auch eine bedeutsame Erweiterung des *Praxisbegriffes*. Zwar wird der geschichtliche und gesellschaftliche Charakter der Praxis beibehalten, aber Praxis wird nun in erster Linie als menschliche Leidensgeschichte interpretiert — und was noch wichtiger ist: sie wird ausdrücklich von der Einschränkung auf soziale Unterdrückungsgeschichte und politische Gewaltgeschichte befreit (als welche sie in den kritischen Emanzipationstheorien vor allem thematisiert worden war) und um Schuldgeschichte, Endlichkeits- und Todesgeschick menschlicher Existenz erweitert. Diese Erweiterung erwies sich für Metz deshalb als notwendig, weil nur sie der Tatsächlichkeit menschlicher Leidenserfahrung entspreche und weil nur ihr gegenüber

<sup>58</sup> J. B. Metz 1973, 127-134, der sich hier auf den wichtigen Beitrag von O. Marquard bezieht: *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?* (1972), in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (Theorie)*, Frankfurt a.M. 1973, 66-82.

<sup>59</sup> J. B. Metz 1973, 134-137; ders. 1973a, 338f.

<sup>60</sup> J. B. Metz 1973, 137-140; ders. 1973a; ders. 1973b, 394f; ders. 1974, 808ff; vgl. auch K. Lehmann 1974, 52-54. Das Programm einer «narrativen Theologie» wird inzwischen auch außerhalb einer «politischen Theologie» diskutiert: vgl. G. Lohfink, *Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien*, in: *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 521-532; K. Schilling, *Narrative Theologie und Religionsunterricht*, in: *Katechetische Blätter* 100 (1975) 257-267 (mit Literatur).

sich christliche Erlösung tatsächlich als Befreiung artikulieren lasse, als Befreiung vom Leid der Schuld und der sündigen Selbstverfallenheit des Menschen und als Befreiung vom Leid der Endlichkeit, der Sterblichkeit und des inwendig fressenden Nihilismus der Kreatur<sup>61</sup>.

Eine strukturell ähnliche Revision der Begriffe Theorie und Praxis läßt sich in der zweiten Phase «politischer Theologie» auch bei J. Moltmann beobachten, wenn hier auch andere Akzente maßgeblich sind. Von einer erneuerten Kreuzestheologie aus erhält der Theoriebegriff eine noch betontere dogmatische Note. Die Erweiterung des Praxisbegriffes erfolgt hauptsächlich im Rahmen einer Theologie des Spiels.

Erstens betont nun auch J. Moltmann, daß es nicht ausreiche, christliche Gesellschaftskritik nur mit dem eschatologischen Vorbehalt, d. h. mit dem Hinweis auf die Vorläufigkeit jeder gesellschaftlichen Ordnung im Angesichte Gottes zu begründen; dann wäre «politische Theologie» in der Tat nur religiöse Sanktionierung einer ständigen Veränderung. Die Kritik der Theologie müsse vielmehr aus Ursprung und Zentrum der Kirche, d. h. aus dem Kreuz Christi kommen. Eine solche «politische Kreuzestheologie» werde dann zur kritischen Macht der Befreiung vom politischen Götzen dienst und von der politischen Entmündigung und Entfremdung des Menschen. Weil es im Neuen Testament zwei Reihen von Verheißungen der Präsenz Christi gebe, einmal die feste Bruderschaft der Glaubenden (durch Wort und Sakrament), die sich den Erscheinungen des Auferstandenen zuordnen ließe, zum anderen die Bruderschaft der Armen, die dem Kreuz zugeordnet sei, bedeute dies für die Kirche, daß sie solange nicht in ihrer Wahrheit als Kirche Christi sei, solange nicht diese doppelte Bruderschaft in ihr realisiert sei<sup>62</sup>.

Zweitens modifiziert Moltmann mit seiner *Theologie des Spiels* insbesondere den futurischen und operativen Charakter der Eschato-

<sup>61</sup> J. B. Metz 1973, 125f; zum Leidensmotiv bei Metz vgl. ders. 1972; ders. 1973, 125-137; ders. 1973b, 393f; ders., Messianische Geschichte als Leidensgeschichte, in: J. B. Metz-J. Moltmann 1974, 37-58; vgl. auch K. Füssel 1972, 339-344; K. Lehmann 1973, 394 bis 399; ders. 1974.

<sup>62</sup> J. Moltmann 1970, 17-20, 35-49; dann auch ders. 1971a, 13-19; ders. 1972, 12-33; als Ansatz auch schon vorher: ders. 1968, 142f; ders. 1969, 181-187. An diese Konzeption einer «politischen Theologie» auf der Basis einer Kreuzestheologie schließen auch an: W. Klein, Zur gegenwärtigen Problematik politischer Theologie, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 61 (1972) 429-442, 439-441; W. Kröger 1973, I, 9-14, 257-267.

logie (ohne ihn damit freilich ganz zu negieren). Gegen den «Totalitätsanspruch der Ethik» in der Theologie, gegen die «konservative und revolutionäre Gesetzlichkeit» der «alten Pharisäer und der neuen Zeloten» soll nun die Freude an der Ästhetik wieder zur Geltung gebracht werden<sup>63</sup>. Die Zukunfts- und Befreiungsthematik wird beibehalten, aber Befreiung — so wird jetzt hervorgehoben — erfolge nicht in der durch Zukunftsoffenheit motivierten Selbstproduktion des Menschen, nicht in einer bloßen Neuorganisation der Arbeit, sondern in einer Art spielerischen Vorwegnahme ihrer selbst, durch spielerische Proberhaltungen für Freiheit<sup>64</sup>. Innertheologisch legitimiert sich diese Konzeption durch Verweis auf diejenige Linie der christlichen Tradition, die von der Freiheit und Grundlosigkeit von Schöpfung und Erlösung, von der Liebe Gottes, die die Welt ins Sein ruft, von seiner Herrlichkeit und Schönheit spricht und die die Verherrlichung Gottes, die Gotteschau, das Fest der Liturgie und die Freude an der Buße in den Vordergrund gestellt hatte<sup>65</sup>. Auch die Kirche erhält von hier aus eine neue Funktion: Sie wird zum Ort der zweckfreien Freude an Gott, die ihren Sinn in sich selbst hat und doch gerade darin der Befreiung der Menschen dient<sup>66</sup>.

Hinzu kommt in einem neuerlichen Anlauf die Aufnahme des Leidensmotivs im Rahmen einer neu konzipierten trinitarischen Kreuzestheologie. Die menschliche Leidensgeschichte erscheint nun durch die Passionsgeschichte Jesu Christi als der Kenose Gottes im Kreuz hineingenommen in die trinitarische Gottesgeschichte und wird dadurch verwandelt und «aufgehoben». Was bei Metz mehr apologetisch von unten her angegangen wird, die Vermittlung von menschlicher Leidensgeschichte und erfolgter Erlösung, wird hier mehr dogmatisch-spekulativ angezielt<sup>67</sup>.

Blickt man von dieser neuen Entwicklungsstufe «politischer Theologie» auf die oben skizzierte sozialphilosophische und theologi-

---

<sup>63</sup> J. Moltmann 1971, 7; eine Kurzfassung davon = J. Moltmann, Das befreiende Fest, in: *Concilium* 10 (1974) 118-123; vgl. auch ders., Gott kommt und der Mensch wird frei. Reden und Thesen (Kaiser Traktate 17), München 1975, 15-21, 44-47.

<sup>64</sup> J. Moltmann 1971, 11 und 12-21.

<sup>65</sup> J. Moltmann 1971, 22-50, 51-63.

<sup>66</sup> J. Moltmann 1971, 64-76. Zu diesem Motiv vgl. auch J. B. Metz, Von der Freude und der Trauer, von der Heiterkeit und der Melancholie und vom Humor. Editorial — oder: «von der Schwierigkeit, ja zu sagen», in: *Concilium* 10 (1974) 307-309.

<sup>67</sup> J. Moltmann 1972; ders. 1973; ders., Das Leiden des Menschensohnes und Ruf in die Nachfolge, in: J. B. Metz-J. Moltmann 1974, 11-35.

sche Problematik einer politisch-theologischen Apologetik und Hermeneutik zurück, so ergibt sich folgender Eindruck:

Durch die stärkere theologisch-dogmatische Bestimmtheit der «politischen Theologie» verlagert sich der Schwerpunkt von einer unmittelbar nach außen gerichteten Apologetik auf eine innertheologische Hermeneutik zu. Die Apologetik gewinnt mehr indirekten und gegenkritischen Duktus. Hatte in der ersten Phase die apologetische Intention die Gestalt der Hermeneutik weitgehend geprägt, so verändern jetzt die Bedingungen einer theologischen Hermeneutik umgekehrt auch die Art und Weise der Apologetik. Insofern geht «politische Theologie» tatsächlich auf eine *dialektische Vermittlung von religionskritisch-aufgeklärtem Denken und christlichem Glauben* zu. Nur wenn dies gelingt, wenn also die Theologie weder die Selbstimmunisierung noch die Selbstsäkularisierung des Glaubens betreibt, ist eine wirkungsvolle Apologetik gewährleistet.

Einer solchen gelungenen dialektischen Vermittlung scheinen allerdings noch *einige unaufgearbeitete Probleme* entgegenzustehen. Sie hängen im wesentlichen mit den formaltheologisch mangelhaft geklärten Rahmenbedingungen «politischer Theologie» zusammen.

Die apologetische Effektivität dürfte erstens dadurch beeinträchtigt sein, daß der Adressat dieser Apologetik weitgehend unbestimmt bleibt<sup>68</sup>. Da die Art des Adressaten und seiner Verstehensbedingungen notwendig auf die Art der Methode und die Art der Inhalte durchschlagen muß, reproduziert sich die Unentschiedenheit im Adressaten auch in Methode und Inhalt. Einerseits erscheinen denn auch Methode und Inhalt der «politischen Theologie» vielfach zu neuzeitlich- aufgeklärt bzw. zu marxistisch, um noch als voller theologischer Ausdruck christlichen Glaubensverständnisses akzeptiert werden zu können, andererseits wird doch wieder zu unmittelbar theologisch-dogmatisch argumentiert, um noch einen adäquaten Dialog mit dem religionskritischen Bewußtsein führen zu können.

Zweitens scheint es fraglich zu sein, daß die neuzeitlichen Emanzipationstheorien theologisch überholt werden können, solange deren Voraussetzungen nicht kritisch überwunden werden, d. h., solange sich «politische Theologie» nur als Geschichtstheologie in praktischer und kritischer Absicht versteht und in der Durch-

<sup>68</sup> Vgl. selbst J. B. Metz, Apologetik, in: *Sacramentum Mundi* I (1967) 266-276, 269 ff.

führung dieses Programms auf eine Vermittlung von Ontologie und Geschichte verzichtet. Denn sonst bleibt wirklich nur die Wahrheit der Geschichte übrig und diese erscheint leicht als beliebig.

Die dritte Frage betrifft die politisch-praktische Relevanz «politischer Theologie». Zwar wurden in der zweiten Phase bereits verschiedene Anstrengungen unternommen, um diese an konkreten Fällen zu verdeutlichen<sup>69</sup>, außerdem versteht sich «politische Theologie» nicht als politische Ethik, sondern als politische Hermeneutik, aber es erscheint doch mehr als fraglich, daß diese Hermeneutik den gewünschten apologetischen Effekt erzielt, solange sie die Fragen der konkreten gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Organisation außer Betracht läßt<sup>70</sup>.

Ähnliche Schwierigkeiten tauchen auch in der theologischen Qualität des hermeneutischen Programmes auf. Solange «politische Theologie» ihre hermeneutische Intention formaltheologisch nicht ausdrücklicher begrenzt<sup>71</sup>, d. h. die politische Hermeneutik als Teilhermeneutik identifiziert, solange wird sie die Mißverständnisse der bisherigen theologischen Kritik perpetuieren. Denn die oben zusammengestellte theologische Kritik an der «politischen Theologie» stellt bei aller Begründetheit vielleicht in Einzelfragen strukturell gesehen insofern ein Mißverständnis dar, als sie zumeist etwas reklamiert, was «politische Theologie» zunächst noch gar nicht intendiert. Diese Kritik kritisiert nämlich «politische Theologie» entweder als historisch-exegetische oder als dogmatische oder als sozialetische Theorie des Zusammenhanges von Glaube und Gesellschaft. «Politische Theologie» jedoch, so zeigte sich, versteht sich in erster Linie als fundamentaltheologisch-apologetische Theorie des Glaube-Gesellschaft-Verhältnisses. Ohne sich selbst zu sprengen, kann sie als solche gar nicht die ganze Breite exegetischer, dogmatischer und sozialetischer Inhalte aufnehmen.

---

<sup>69</sup> Vgl. etwa J. B. Metz 1970, 73-90; ders., Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft, n: Freiheit in Gesellschaft (Kirche im Gespräch), Freiburg-Basel-Wien 1971, 7-20, 13-20; J. Moltmann 1972, 293-315.

<sup>70</sup> Interessante Ansätze finden sich dazu bei K.-M. Kodalle 1973, 131-146; ders., Politische Solidarität und ökonomisches Interesse. Der Begriff des Sozialismus nach Eduard Heimann, in: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 26/75, 28. Juni 1975, 1-31.

<sup>71</sup> Vgl. J. B. Metz 1969, 1239f; ders. 1973, 120.

*Daraus ergibt sich abschließend folgende aktuelle Problemlage:*

1. «Politische Theologie» kann ihre *apologetische Funktion* im Rahmen der Theologie nur erfüllen, wenn sie erstens Methode und Inhalte präziser nach dem Adressaten abstimmt, also rationaler argumentiert, wenn es sich um eine *apologia ad extra* handelt, positiv-theologischer, wenn es um eine *apologia ad intra* geht. Nur dann gewinnt «politische Theologie» auch philosophische Relevanz. Zweitens muß sie eine selbständige historisch-exegetische und eine selbständige dogmatische Theologie im Rücken haben. Denn nur dann ist gewährleistet, daß eine solche «politische Theologie» im Dialog mit dem neuzeitlichen Geist noch etwas anderes zu sagen hat, als was dieser ohnedies schon weiß, und daß sie eine theologische Disziplin bleibt, Apologetik des christlichen Glaubens und nicht der neuzeitlichen Vernunft. Drittens bedarf eine politisch-theologische Hermeneutik, will sie nicht folgenlos bleiben, unbedingt einer politischen Ethik, die einerseits von ihr ausgeht, andererseits aber die Realfaktoren politischer und ökonomischer Organisation einbezieht und dann konkret zu erheben sucht, in welcher Weise der christliche Glaube das Grundmuster politischer Vorgänge zu transformieren vermag, ohne es realitätsfern in Mystik aufzulösen oder aber seine Praktizierung theologiefern einer bloß pragmatischen Vernunft zu überlassen. Eine solche «politische Theologie» dürfte weiterhin unerläßliches apologetisches Korrektiv eines jeden theologischen Faches sein.

2. «Politische Theologie» kann ihre *hermeneutische Funktion*, den politischen Grundzug des christlichen Glaubens aufzudecken, theologisch akzeptabel nur erfüllen, wenn sie eine selbständige exegetisch-historische Theologie voraussetzt, die sie vor einer ideologischen Rückprojektion gegenwärtiger politischer Programme in Schrift und Kirchengeschichte bewahrt, wenn sie eine selbständige dogmatische Theologie voraussetzt, die die politische Hermeneutik als Teilhermeneutik identifiziert, und wenn sie eine selbständige praktische Theologie voraussetzt, die die politische Hermeneutik vor Realitätsferne und Illusionismus schützt. Eine solche «politische Theologie» bleibt der Anwalt einer noch unerledigten theologischen Problemstellung. Sie wird deshalb auch in Zukunft in allen anderen theologischen Fächern als hermeneutisches Korrektiv eingearbeitet werden müssen.

SIEGFRIED WIEDENHOFER

### Abgekürzt zitierte Literatur

- D. BERDESINSKI (1973): *Die Praxis — Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*, München 1973.
- H. CZUMA (1973): *Technokratie-Fortschritt-Emanzipation. Die kritische Theorie der «Frankfurter Schule»*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 95 (1973) 132-173.
- K. DELAHAYE (1971): *Was meint Rede und Sache einer politischen Theologie?*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 12 (1971) 311-323.
- Diskussion zur «politischen Theologie»* (1969), hrg. von H. Peukert, Mainz-München 1969.
- K. FÜSSEL (1972): *Erinnerung und Kritik. Über Intention und Problematik einer Politischen Theologie*, in: *Internationale Dialog Zeitschrift* 5 (1972) 335-344.
- A. GANOCZY (1974): *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft. Weiterentwicklung der «Politischen Theologie»* (Theologisches Seminar), Freiburg-Basel-Wien 1974.
- G. KEHRER (1973): *Gesellschaftliche Bedingungen und Konsequenzen einer politischen Theologie*, in: *Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen*, Mainz 1973, 119-144.
- W. KERBER (1973): *Politische Theologie und die Botschaft Jesu*, in: *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft. Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, hrg. von J. Baur, L. Goppelt und G. Kretschmar, Stuttgart 1973, 85-109.
- K.-M. KODALLE (1973): *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»* (Urban Taschenbücher 80, 842), Stuttgart u.a. 1973.
- W. KRÖGER (1973): *Marxismus und Politische Theologie. Der Einfluß des Marxismus und des christlich-marxistischen Dialogs auf die Entwicklung einer politisch bewußten Theologie*, *Evang.-theol. Diss. Tübingen* 1973 (Masch.).
- R. LANGE (1969): *Zur Problematik einer «Politischen Theologie» und der Bestimmung der Kirche als gesellschaftskritischer Institution*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 78 (1969) 207-227.
- K. LEHMANN (1970): *Die politische Theologie: Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, hrg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd. IV, Münster 1970, 90-151.

- Ders. (1973): *Wandlungen der neuen «politischen Theologie»*, in: Internationale katholische Zeitschrift 2 (1973) 385-399.
- Ders. (1974): *Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen «politischen Theologie» (II)*, in: Internationale katholische Zeitschrift 3 (1974) 42-55.
- H. MAIER (1970): *Kritik der politischen Theologie* (Kriterien 20), Einsiedeln 1970.
- U. MATZ (1973): *Verteidigung der Politik gegen die Politische Theologie*, in: G. E. Kafka-U. Matz, zur Kritik der politischen Theologie (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 11), Paderborn 1973, 9-23.
- J. B. METZ (1965): *Verantwortung der Hoffnung*, in: Christliche Humanität und marxistischer Humanismus (Dokumente der Paulus-Gesellschaft 17), München 1965, 92-107.
- Ders. (1966): *Kirche und Welt im eschatologischen Horizont* (1966), in: ders. 1968, 75-79.
- Ders. (1968): *Zur Theologie der Welt* (Topos Taschenbücher 11), Mainz 1973 (1968).
- Ders. (1968a): *Kirche und Welt im Lichte einer «politischen Theologie»*, in: ders. 1968, 99-116.
- Ders. (1969): *Politische Theologie*, in: Sacramentum Mundi III (1969) 1232-1240.
- Ders. (1969a): *«Politische Theologie» in der Diskussion*, in: Diskussion zur «politischen Theologie» 1969, 267-301.
- Ders. (1970): *Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte*, in: J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller 1970, 53-90.
- Ders. (1972): *Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs*, in: Evangelische Theologie 32 (1972) 338-352.
- Ders. (1973): *Erlösung und Emanzipation*, in: Erlösung und Emanzipation, hrg. von L. Scheffczyk (Quaestiones disputatae 61), Freiburg-Basel-Wien 1973, 120-140.
- Ders. (1973a): *Kleine Apologie des Erzählens*, in: Concilium 9 (1973) 334-341.
- Ders. (1973b): *Erinnerung*, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild, Bd. I, München 1973, 386-396.
- Ders. (1974): *Kirche und Volk oder der Preis der Orthodoxie*, in: Stimmen der Zeit 192 (1974) 797-811.
- J. B. METZ-J. MOLTSMANN-W. OELMÜLLER (1970): *Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen «politischen Theologie» (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 1)*, München-Mainz 1970.

- J. B. METZ-J. MOLTSMANN (1974): *Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Markus 8, 31-38*, Freiburg-Basel-Wien 1974.
- J. MOLTSMANN (1968): *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Weg zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums* (1968), in: ders., *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München-Mainz 1968, 128-146.
- Ders. (1968a): *Argumente für eine eschatologische Theologie* (1968) in: ders. 1970a, 148-167.
- Ders. (1969): *Politische Theologie* (1969), in: ders. 1970a, 168-187.
- Ders. (1970): *Theologische Kritik der politischen Religion*, in: J. B. Metz.-J. Moltmann-W. Oelmüller 1970, 11-51.
- Ders. (1970a): *Umkehr zur Zukunft* (Siebenstern-Taschenbuch 154), München 1970.
- Ders. (1971): *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel* (Kaiser Traktate 2), München 1971.
- Ders. (1971a): *Aufgaben christlicher Theologie heute* (1971), in: ders. *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, München 1974. 13-28.
- Ders. (1972): *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.
- Ders. (1973): *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute*, in: *Evangelische Theologie* 33 (1973) 346-365.
- G. MUSCHALEK (1971): *Die theologische Wahrheit zwischen Theorie und Praxis*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 93 (1971) 129-147.
- E. VAN DEN OUDENRIJN (1972): *Kritische Theologie als Kritik der Theologie. Theorie und Praxis bei Karl Marx — Herausforderung der Theologie* (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge 8), München-Mainz 1972.
- A. RAUSCHER (1970): *Zur Problematik der politischen Theologie*, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 21 (1970) 348-356.
- G. ROHRMOSER (1970): *Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno-Herbert Marcuse-Jürgen Habermas* (Rombach Hochschul Paperback 13), Freiburg 1970.
- R. SCHÄFER (1974): *Politischer oder christlicher Glaube*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974) 181-226.
- R. SCHAEFFLER (1973): *Religion und kritisches Bewußtsein* (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg-München 1973.

- W. SCHMITHALS (1972): *Politische Theologie*, in: ders., *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Aktuelle Beiträge zum notwendigen Streit um Jesus*, Neukirchen-Vluyn 1972, 118-143.
- H.-H. SCHREY (1971-72): «*Politische Theologie*» und «*Theologie der Revolution*». *Die Rezeption des Neomarxismus durch die Theologie*, in: *Theologische Rundschau* 36 (1971) 346-377; 37 (1972) 43-77.
- D. SÖLLE (1971): *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart-Berlin 1971.
- R. SPAEMANN (1969): *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie*, in: *Wort und Wahrheit* 24 (1969) 483-495.
- M. THEUNISSEN (1969): *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969.
- H. J. WALLRAFF (1971): *Fragen an die Politische Theologie*, in: *Politische Theologie. Erweiterter Bericht über das Symposium der Katholischen Sozialakademie Österreichs, 2.-4. Okt. 1970 (Fragen des sozialen Lebens)*, Wien 1971, 52-68.
- A. WELLMER (1969): *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Edition Suhrkamp 335), 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1969.
- R. WETH (1974): *Die gegenwärtige «politische Theologie». Orientierung und Versuch einer Gegenüberstellung zur II. Barmer These*, in: *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II) 1974*, 94-126.
- M. XHAUFFLAIRE (1972): *La «théologie politique». Introduction à la théologie politique de J. B. Metz*, Bd. I (Cogitatio fidei 69), Paris 1972.
- Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II) (1974). Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union (Veröffentlichungen des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union), Gütersloh 1974.

## Resumo

### 1. O fundo histórico da «teologia política».

Para compreender a «teologia política» de língua alemã é absolutamente indispensável ter em conta o contexto histórico e social.

O programa da «teologia política», surgido pela primeira vez entre 1965 e 1969 e corrigido e desenvolvido em vários aspectos a partir desta data, é efectivamente a mais significativa reacção teológica à mudança da consciência geral nos países industriais da Europa.

A tomada de consciência dos problemas políticos, económicos e sociais nos anos sessenta fizera viver o presente como tempo de transição e de crise, mostrara a necessidade de reforma da moderna sociedade industrial e despertara uma grande vontade de mudança. Esta mudança de perspectiva encontrou o seu eco não só no protesto estudantil internacional de cariz anárquico, na recente atractividade do marxismo entre os intelectuais e no ganho de terreno dos partidos «socialistas», mas também numa viragem da consciência eclesial.

Com a constituição pastoral *Gaudium et spes* do II Concílio do Vaticano, a Igreja católica procurou introduzir o seu próprio testemunho e o seu próprio serviço a uma humanização da sociedade no recém-começado diálogo com o mundo, para deste modo também proclamar a verdade e a actualidade da fé cristã no mundo contemporâneo. De modo semelhante reagiam as Igrejas protestantes. Com a conferência mundial de 1966 sobre Igreja e Sociedade em Genebra (tema: «Os cristãos nas revoluções técnicas e industriais do nosso tempo») e na «teologia da revolução» aí propagada, deslizava também aqui o centro de gravidade de uma teologia da ordem para uma teologia da mudança.

Por detrás destas duas linhas de demarcação anuncia-se já uma primeira tensão no novo comportamento eclesial em relação ao mundo. No contexto das complexas e altamente desenvolvidas sociedades industriais da Europa e da ainda não resolvida problemática de esclarecimento, uma «teologia política» tinha quase forçosamente de tomar uma forma diferente da que se fazia, por exemplo, na América Latina, onde a evidente estrutura de violência do liberalismo e do capitalismo levava os teólogos a elaborar uma «teologia da libertação», imediatamente referida à situação e à praxis.

Esta tensão foi a breve trecho envolvida por outra. Ao lado de uma cautelosa acentuação teológica do significado social do Evangelho, mais nos quadros tradicionais, o movimento esquerdista penetrava cada vez mais no espaço eclesial. Manifestava-se aqui não só num compromisso mais pronunciado por uma política «socialista» e numa maior disposição de lançar mãos do instrumental marxista de análise da sociedade, mas também em diversas tentativas de modificar as próprias estruturas eclesiais (democratização e politização de Igreja).

Ao lado destes genéricos pressupostos europeus de «teologia política» há ainda uma série de condições especificamente alemãs. Aqui o movimento

esquerdista permaneceu mais fortemente do que em qualquer outra parte limitado aos intelectuais. Não se deu uma polarização politicamente relevante de forças sociais, por falta de antagonismos sociais profundos. A crítica social neomarxista de maior influência («escola de Frankfurt») dedicou-se mais ao processo técnico de civilização e às suas causas do que a questões de política económica. Acrescia ainda o predomínio da problemática hermenêutica, que no pós-guerra tomara uma orientação transcendental, existencial e personalista e agora tinha de experimentar uma correcção e complemento «político», e a possibilidade de se inserir no diálogo tendencialmente especulativo entre cristãos e marxistas.

Com isto estava uma «teologia política» imediatamente metida num quadro teórico, em maior ou menor escala. Ela é hermenêutica política do Evangelho como forma actual da responsabilidade da fé cristã perante a nova razão esclarecida, crítica e política.

Na sua primeira fase (1965-1969), esta hermenêutica está orientada num sentido quase entusiasmadamente escatológico-futurístico e preenchida de uma esperança optimista numa praxis mais humana. Na segunda fase foram necessárias algumas transformações importantes. Perante a crítica teológica (perigo de tomada acrítica de motivos marxistas e negligências da base de partida cristã, perigo de renovada politização da teologia) e perante a nova situação social e cultural no começo dos anos setenta (acordar da euforia reformista, tendência conservadora) salienta-se agora mais o carácter cristão e dogmático da «teologia política» e corrige-se o anquilosamento político do conceito de praxis.

As reflexões teológicas sobre a relação fé e política que se sentiram com direito ao título de «teologia política» no espaço linguístico alemão são, por certo, muito diferenciadas. Nalguns casos trata-se apenas de uma forma renovada de ética social. O conteúdo da noção é então bastante impreciso. No fundo, a «teologia política» preocupou-se com um problema de fundamentos, teológico e hermenêutico: a validade pública da mensagem cristã no seu conjunto nas condições sócio-culturais dos novos tempos. A linha dominante da discussão no espaço linguístico alemão (representantes principais: J. B. Metz e J. Moltmann) é mais de orientação dogmático-apologética (responsabilidade da fé no actual contexto social). Dela tratará a segunda parte. Uma segunda linha (representantes principais: T. Rendtorff e D. Sölle), menos influente, é mais de orientação ética; procura tirar as consequências políticas da teologia liberal em que entronca.

## 2. *Intenção e função da «teologia política».*

A «teologia política» de orientação «dogmática» tem em primeiro lugar uma intenção hermenêutica: a descoberta da linha política fundamental da mensagem cristã. Em segundo lugar, tem uma intenção apologética: a responsabilidade da fé cristã na situação sócio-cultural de hoje, que vê especialmente marcada por iluminismo e marxismo. Para não cair numa apologética pré-crítica, adopta-se a relação hegeliano-esquerdista teoria-praxis e declara-se problema hermenêutico fundamental da teologia: A ortodoxia — diz-se

— deve ser coberta pela ortopraxia, a teologia deve entender-se sobretudo como teologia prático-política. Em confronto com a transmissão abstracta de *logos* e *ethos* na ontologia e metafísica tradicional, o conceito de verdade recebe agora um carácter histórico-futurista, dialéctico e operativo. Esta arrancada inicial de «teologia política» demonstrou-se problemática, tanto sob o aspecto social-filosófico como sob o aspecto teológico.

A problemática social-filosófica insere-se antes de mais no contexto da recepção das teorias de emancipação neomarxistas. Em virtude da distinção entre movimento de emancipação e movimento de produção em K. Marx e da impossibilidade, historicamente demonstrada, dum mecanismo da emancipação economicamente fundado, as teorias de emancipação conferiam um peso novo e decisivo à crítica e à alteração da superestrutura: a reorganização «razoável» das condições sociais não levava automaticamente a uma sociedade emancipada, mas, pelo contrário, a uma sujeição do homem ao domínio por ele próprio adquirido sobre a natureza (crítica da civilização técnica). Em consequência da totalidade desta crítica da razão, que em última análise vive apenas de antecipações e de recordações, dificilmente se pode dizer mais alguma coisa de preciso sobre a futura praxis humanista e os seus sujeitos.

É evidente porque é que a «teologia política» podia entroncar precisamente aqui e porque é que ela, na sua primeira formulação, aqui tinha igualmente de fracassar. Enquanto as condições concretas, políticas e económicas, a tal ponto se ofuscam e enquanto a questão da verdade de tal modo se transpõe para o plano da história que apenas são possíveis fundamentações tradicionalistas ou políticas duma nova praxis, nesse mesmo tempo tem a «teologia política» de carecer de uma séria força de convicção política e filosófica.

A problemática teológica da «teologia política» resulta do modo e feição da legitimação e prática teológica da nova hermenêutica política. Enquanto os representantes da «teologia política» procuravam fundamentar o carácter histórico-futurista, político-social e operativo da sua nova hermenêutica apologética com recurso a motivos bíblicos centrais (promessas escatológicas, cruz, aliança, liberdade, unidade de palavra e acto, comportamento de Jesus, etc.) e então procuravam de novo interpretar os conteúdos da fé em termos de prática política, os críticos teológicos salientavam a diferença intransponível entre a óptica moderno-iluminada com as suas categorias filosóficas e políticas e a óptica bíblica com as suas concepções e conceitos teológicos, e negavam a ligação íntima de fé e política pretendida na hermenêutica política por razões exegéticas, dogmáticas e práticas. Com isso se prejudicava consideravelmente a efectividade hermenêutica da «teologia política».

Já na segunda fase (a partir de 1969) se procurou considerar uma parte desta problemática.

J. B. Metz revia em primeiro lugar o conceito de teoria escatológico-futurista, lançando mão da noção de uma «recordação crítica» ou de uma «recordação de sofrimento», porque deste modo podia pensar-se simultaneamente em liberdade e tradição e era possível inserir as tradições dogmático-cristãs mais constitutivamente na «teologia política». Como é que em última análise se podia dar uma fundamentação exclusivamente política à liberdade? Pela recordação da história da saudade da liberdade, que sobe da dor experimentada. Assim a fé cristã, como «memoria passionis, mortis et resurrectionis

Jesu Christi» seria uma tal forma de recordação crítica e libertadora, porque sobre ela se funda para todos a promessa de futura liberdade.

Através da ligação de aspectos centrais de soteriologia cristã com a categoria de uma recordação libertadora pôs-se mais em evidência a contração interna das modernas teorias de emancipação. Ao mesmo tempo, a «teologia política» tinha, porém, de renunciar a uma mediação argumentativa e entender-se como recordação narrativa («teologia narrativa»), que se pode credenciar apenas por uma praxis convincente.

Ao mesmo tempo libertava-se o conceito de praxis da sua estreiteza política e alargava-se a história de culpa, destino de finitude e de morte da existência humana. Só assim, pensava-se, ele correspondia à efectiva experiência humana de sofrimento; só em confronto com ele se podia interpretar a redenção cristã como libertação.

J. Moltmann fazia uma revisão teológica dos conceitos de teoria e praxis estruturalmente semelhante.

Nele a teologia da cruz renovada dá ao conceito de teoria um conteúdo dogmático ainda mais forte. «Teologia política» torna-se «teologia política da cruz», que interpreta a cruz de Cristo como força crítica de libertação da idolatria política e da menoridade e alienação política do homem. Num recente alargamento trinitário desta teologia da cruz, os sofrimentos humanos são mesmo inseridos nas relações trinitárias por meio da paixão de Jesus Cristo, como kenose de Deus na cruz, e aí «suprimidos» (a palavra alemã também se pode traduzir por «superados», «sublimados», «elevados» — *aufgehoben*).

O estreitamento futurista-operativo do conceito de praxis foi simultaneamente desfeito por uma teologia do jogo e uma nova estética teológica. Recorrendo à liberdade, glória e amor de Deus e à sua glorificação na celebração litúrgica, a praxis libertadora do cristão devia despojar dos traços legais e tomar com isso uma forma mais cristã e mais humana.

Neste actual estágio de desenvolvimento da «teologia política» aparecem elaborados com êxito uma série de pontos problemáticos da fase primitiva. Valorizam-se agora mais as condições teológicas da hermenêutica política do Evangelho, as quais influenciam, por outro lado, a forma da apologética. «Teologia política» tende a ser uma mediação dialéctica de fé cristã e pensamento iluminado de crítica à religião.

É claro que algumas questões continuam por resolver.

A efectividade apologética continua a ser prejudicada pela indeterminação do destinatário, a qual se prolonga em método e conteúdo (por um lado, por ser muito iluminada, por outro, por ser muito teológica) com a exclusão da determinação da relação entre ontologia e história, que deixa o conceito de verdade na penumbra, e com a falta de uma ética política, que só ela objectiva as intuições hermenêuticas nas questões concretas de organização política, económica e social.

A efectividade hermenêutica continua prejudicada pela deficiente delimitação de «teologia política» em sentido teológico formal. E isso continuará a alimentar um divulgado equívoco da crítica teológica. Segundo ele, ou o político é o único e exclusivo horizonte na «teologia política» ou a hermenêutica política é de tal modo universal que concentra em si todos os conteúdos da exegese, dogmática e ética social.

Daqui resultam, em conclusão, as seguintes tarefas positivas:

1. «Teologia política» só pode cumprir a sua função apologética se distinguir mais rigorosamente entre apologia *ad extra* e apologia *ad intra* e argumentar correspondentemente. Só então ela ganha relevância filosófica e teológica. Em segundo lugar, ela tem de ser suportada por uma teologia histórico-exegética e dogmática autónoma. Só então se garante que tal «teologia política» no diálogo com a cultura moderna tenha mais a dizer do que esta já sabe sem ela e que permaneça uma disciplina teológica. Em terceiro lugar, uma «teologia política» precisa imprescindivelmente de uma ética política como complemento, se não quer ficar sem efeito. Tal «teologia política» continuará a representar um correctivo apologético de qualquer outra disciplina teológica.

2. «Teologia política» só pode cumprir a sua função hermenêutica, se pressupor uma teologia exegético-histórica independente que a guarde de uma retro projecção ideológica de concepções políticas actuais na Escritura e História da Igreja, se pressupor uma teologia dogmática independente que identifique hermenêutica política com hermenêutica parcial e se pressupor uma teologia prática independente que a guarde de irrealismo e ilusionismo. Tal «teologia política» continua, por outro lado, mandatária de uma problemática teológica ainda por resolver e com isso um indispensável correctivo teológico de todas as outras disciplinas teológicas.

*Tradução de*

JOSÉ NUNES CARREIRA