

bedingungen und Zukunftschancen der Religion vorgenommen im Kontext einer Rekonstruktion der Verlaufsformen und Verwerfungen der Moderne. Konkret führt dies zu der Überlegung, ob nicht gerade die Bruchstellen und Verwerfungen moderner Gesellschaften Orte sein können, an denen die Identität und Relevanz des Christlichen neu sichtbar wird (172–275). Die Paradigmen der Moderne sind in eine Tradierungskrise geraten, nachdem sich die Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt durch ihre Umkehrung zu negieren droht. Religionsproduktiv sind diese Tendenzen insofern, als durch solche Modernisierungen Risiken entstehen, die moderne Gesellschaften mit den ihnen verfügbaren Mitteln nicht mehr beherrschen können. Diese Gefährdungen steigen in demselben Maß, wie das Vermögen zur erfolgreichen Sicherung der Grundlagen menschlichen Lebens zunimmt. Die Moderne hat somit nicht zu einem Verschwinden der Anknüpfungspunkte für eine religiöse Daseinsbewältigung geführt, sondern zu ihrer Verlagerung in den Bereich von Technik, Wissenschaft und Politik beigetragen. Erhalten geblieben ist die Grundbestimmung des Religiösen: die Einstellung des Menschen zu den unverfügbaren Bedingungen und Einflüssen, die das Leben „ausmachen“, d. h. konstituieren und beenden. Je moderner die moderne Welt wird, um so dringlicher wird die Verarbeitung dieser neuen Kontingenzen in einem entsprechenden Risikobewußtsein. Christentum und Kirche sind nicht zuletzt deswegen in eine Tradierungskrise geraten, weil sie in einer Innovationskrise stecken. Damit ist weniger gemeint, daß in der nachkonziliaren Zeit zuviele Veränderungen in der Organisation des kirchlichen Lebens unterblieben. Auch liegt der Grund dafür, daß es Unzeitgemäßes in kirchlichen Traditionen gibt, weniger darin, daß die Kirche von der Moderne überholt wurde. Entscheidend ist vielmehr, daß sie nicht mit dem Anwachsen der Unvermeidlichkeit religiös definierbarer Kontingenz Schritt halten und sich nicht ausreichend auf die veränderte Produktion und Wahrnehmung dieser Kontingenzen einstellen konnte. Die Herausforderung, die damit für das Christentum markiert ist, besteht nicht nur in der Sicherung seiner Antreffbarkeit in der Gesellschaft. In noch höherem Maß, als es K. anspricht, steht die Plausibilität seiner Gehalte heute in Frage. Es kommt entscheidend darauf an, Anspruch und Aussage einer Weltdeutung „sub ratione dei“ den vom nach-metaphysischen Denken geprägten Zeitgenossen intelligibel zu machen. Wenn der christliche Glaube ernsthaft und aussichtsreich als Schrittmacher für die notwendige Neuorientierung des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses kandidieren will, muß dargelegt werden können, inwiefern er politisch denkenden und sozial handelnden Subjekten auch intellektuell zugemutet werden kann. Andernfalls bedeutet die vermeintliche Renaissance der Religion nichts anderes als die Revanche des Irrationalen, das der vernunftstolzen Moderne ein Bein gestellt hat.

H.-J. HÖHN

ARENS, EDMUND / JOHAN, OTTMAR, ROTTLÄNDER, PETER, *Erinnerung, Befreiung, Solidarität*. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. Düsseldorf: Patmos 1991. 200 S.

Theologische Rezeptionen von nicht-theologischen Theorien folgen oftmals dem McDonalds-Prinzip: Schöne Steaks werden zerhackt und in handliche Stücke gepfeßt, dann mit theologischem Senf und Ketchup übergossen und in die trockenen Brötchen theologischer Traktate gegeben. Aber weder wird die Theologie so den außertheologischen Referenztheorien gerecht, noch wird sie eigentlich theologisch produktiv: Durch Assimilation und Überbietung sucht sie ihre Plausibilitäten nur zu bestätigen, statt sich in Auseinandersetzung mit nicht-theologischen Theorien zu Innovationen provozieren zu lassen. Daß in dieser Weise oftmals auch die „Kritische Theorie“ – im Zuge nämlich der eschatologischen Neuorientierung der (katholischen) Theologie seit dem Ende der sechziger Jahre – theologisch eingeholt wurde, weisen die Vf. kritisch nach – und stellen dagegen die anspruchsvolle Hermeneutik ihrer theologischen Rezeption. In Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von Walter Benjamin, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas suchen sie nämlich nicht nach Übereinstimmungen und Affinitäten, sondern arbeiten vielmehr deren Widersprüche zu theologischen Plausibilitäten heraus – mit dem Ziel, an diesen Widersprüchen die theologische Reflexion zu präzisieren.

Da die politische Theologie Ende der sechziger Jahre – wie die Literaturverzeichnisse entsprechender Veröffentlichungen eindrucksvoll bestätigen – in Auseinandersetzung mit bzw. in Rezeption der „Kritischen Theorie“ entwickelt wurde, suggeriert der Untertitel des Buches ein theologiegeschichtliches Interesse: die Analyse von Theoriebezügen im Rückblick. Tatsächlich versuchen sich die Vf. aber gerade nicht an einer historischen Rekonstruktion der politischen Theologie, sondern vielmehr an deren Konstruktion. Daß sich ihre Auseinandersetzung mit Benjamin, Marcuse und Habermas als Beitrag zur politischen Theologie versteht, wird bereits mit der Auswahl der Referenztheorien deutlich: Während die politische Theologie nämlich zunächst vor allem aus dem „Gespräch“ mit Adorno und Horkheimer bzw. Bloch entstand, beschäftigten sich die Vf. mit Theoretikern, die entweder in der sogenannten „Frankfurter Schule“ eher randständig blieben (Benjamin, Marcuse) bzw. sich selbst deren „Kritischer Theorie“ nur noch assoziativ zurechnen (Habermas). Da die Vf. jeweils „ihren“ Theoretiker bereits in Dissertationen bei Johann Baptist Metz bearbeitet haben, ist ihre Auswahl biographisch bestimmt. Dennoch wird die Auswahl als Beitrag zur politischen Theologie auch systematisch plausibel: Die Auseinandersetzung mit Benjamins antihistorischer Geschichtsphilosophie, Marcuses Transformation der Philosophie zur Gesellschaftstheorie und Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns dienen der politischen Theologie, ihre Basiskategorien Erinnerung, Befreiung und Solidarität zu entfalten. – Benjamin sucht – so John – die Katastrophe des Fortschritts zu begreifen, der trotz geschichtlicher Katastrophen fortschreitet und dabei den Menschen auch noch der Fähigkeit zur kritischen Reflexion beraubt. In der Erinnerung unterdrückter Vergangenheiten macht er zwar eine, aber nur „schwache messianische Kraft“ der geschichtlichen Unterbrechung aus, die die Erlösung vergangenen Leids nur als abwesend zu erwarten vermag. Durch Benjamins Geschichtsdenken sieht John die Theologie herausgefordert zur Rede „vom Gekommensein Gottes in der Geschichte . . . , die Benjamin verstehen und ihm zugleich antworten kann“ (77) – ohne die „zynische“ Unterstellung, sie wisse von der Geschichte mehr als die Unterdrückten und Bedrohten. Im Gegensatz zu Benjamin besteht Marcuse – so die pointierte Gegenüberstellung von Rottländer – auf der Dialektik der geschichtlichen Entwicklung, die sich unaufhaltsam auf Zukunft hin bewegt und dabei immer auch Möglichkeiten der Befreiung einräumt. Aber nicht die Existenzphilosophie menschlicher Freiheit, sondern kritische Gesellschaftstheorie der Befreiung vermag diese Chancen zu identifizieren und deren Realisierung zu begleiten. Angestoßen von Marcuses Transformation der Philosophie in Gesellschaftstheorie verpflichtet Rottländer die Theologie, die geschichtliche und gesellschaftliche Bestimmung der Menschen zu reflektieren – zumindest insofern sie nicht hinter ihre „anthropologischen Wende“ zurückfallen will. Dazu „braucht“ die Theologie dann aber Gesellschaftstheorie, „oder sie bleibt im schlechten Sinne abstrakt“ (137). Suchen John und Rottländer die politische Theologie durch die Rezeption von Benjamin bzw. Marcuse zu irritieren, reformuliert Arens in seinem Habermas-Artikel die Theologie als Moment der Theorie des kommunikativen Handelns. Dazu plädiert er nicht nur für das Heimatrecht von Religion in der Theorie des kommunikativen Handelns, sondern präsentiert abschließend die Theologie – „nicht triumphalistisch“ (196) – gleichsam als deren Spitze, da sie allein universelle Solidarität „konsequent“ (196) zu denken vermag. In den Beiträgen werden die jeweiligen Referenztheorien vergleichsweise umfangreich vorgestellt, sowie Ansprüche ihrer theologischen Rezeption umfassend begründet – knapp bleibt dagegen deren Vollzug. Die theologische Rezeption von Benjamin, Marcuse und Habermas wird daher eher programmatisch orientiert, als wirklich durchgeführt. Dieser (wohl konzeptuelle) Mangel rechtfertigt aber die wenig freundliche Ausstattung des Buches durch den Verlag keineswegs.

Die Beiträge resultieren „aus intensiven Diskussionen über kritische Theorie und Theologie“ (7), wurden aber von den Autoren nicht „ausdiskutiert“, sondern präsentieren – wengleich nicht explizit – kontroverse Positionen politischer Theologie: Insbesondere beziehen sich die Vf. untereinander kontrovers auf den Begriff der „negativen Totalität“ sowie auf Peukerts Paradox anamnetischer Solidarität. Zwar respektiert John Adornos Begriff der „negativen Totalität“ als „ernsthaften Versuch“ (vgl. 64), den

Leiden der Menschen theoretisch gerecht zu werden, vermeidet mit Benjamin aber einen apriorischen Begriff des negativen Ganzen, insofern die dazu notwendige Erkenntniskompetenz im Fortlauf geschichtlicher Entwicklung zerstört wird. Dagegen sympathisiert Rottländer offensichtlich mit der Weigerung Marcuses, geschichtliche Verwerfungen als ein erkenntnistheoretisches Problem zu begreifen: Weniger die „Unmöglichkeit einer Erkenntnis des Richtigen“ als die gesellschaftliche „Ohnmacht kritischer Rationalität“ (133) gilt ihm als theologische Herausforderung. Kontrovers bleibt auch die Interpretation von Peukerts Versuch, universale Solidarität auf das nicht wiedergutzumachende Leid vergangener Generationen zu verweisen und damit einer Aporie zu unterwerfen, die aber theologisch bewältigt werden kann. Während Arens diese Aporie gegenüber Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ausdrücklich bestätigt, bezweifelt Rottländer sie in seiner Marcuse-Rezeption und warnt zudem vor apologetischen Überlastungen der christlichen Religion durch eine Theologie, die mit der Alternative „Verzweigung oder Theologie“ aus dem „Projekt einer zwanglosen Überzeugungskraft der Religion als glaubwürdige Praxis“ (107) auszubrechen droht. Dagegen verteidigt John wiederum Peukerts Theologie, insofern sie – Benjamins Verweis auf die unabgeoltene Vergangenheit rezipierend – gerade die Theologie darüber aufklärt, wovon sie selbst „bedroht und erschüttert ist“ (25). Indem damit zwischen den Beiträgen Anspruch und Profil politischer Theologie (zumindest implizit) kontrovers skizziert werden, erscheint dieses Projekt einer praktischen Fundamentaltheologie als ein offenes und aktuelles, also keineswegs abgeschlossenes Kapitel der (katholischen) Theologie.

M. MÖHRING-HESSE

BISER, EUGEN, *Glaubenskonflikte*. Strukturanalyse der Kirchenkrise (Herder Taschenbuch 1687). Freiburg: Herder 1989. 127 S.

Als im Frühjahr 1989 katholische Theologen in der „Kölner Erklärung“ ihrem Unmut und ihren Sorgen über die Situation und den Weg der katholischen Kirche Ausdruck gaben, fand dies ein weites und kräftiges Echo, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus. Diese Tatsache war und ist nur daraus erklärlich, daß eine Problemlage angesprochen worden war, die viele Menschen bewegte und Schichten berührte, die wichtig und wesentlich sind. Nur vordergründig handelte es sich damals um einen Autoritätskonflikt. In Wahrheit kam eine innere Problematik zum Ausbruch, die mit der neuzeitlichen Christentums- und Glaubensgeschichte zu tun hat. Läßt sich das Gemeinte noch näher und genauer benennen? Dazu einen Beitrag zu liefern, ist der Sinn und der Inhalt des vorliegenden Buches. Es ist nicht umfangreich, bietet aber eine Fülle anregender Überlegungen. – Der Verf. führt die derzeitige Kirchenkrise darauf zurück, daß im Gang der Glaubensgeschichte eine Phase ausläuft und eine andere beginnt: die im Zeichen des Moralischen stehende Phase geht zu Ende, eine im Zeichen des Mystischen stehende hebt an. Trifft dies zu, so ist dieser Wandel voller Hoffnung, selbst wenn er jetzt Schmerzen bereitet. – In drei Kapiteln legt der Verf. seine Gedanken vor. Das erste Kapitel ist überschrieben „Das Umfeld: Symptome des Umbruchs“ (10–37). Dieses Kapitel bietet eine höchst einleuchtende Diagnose der gegenwärtigen geistigen Lage. Prognosen neuzeitlicher Denker wie Nietzsche und Freud – so wird gezeigt – haben sich, vor allem durch die ungeheuren Energien, über die die Technik verfügt, bewahrheitet. Utopien sind ihrer Realisierung nähergekommen. Der Mensch meint nun, sein Leben verstehen und gestalten zu können ohne Gott. Aber auch der Atheismus und der Säkularismus sind an ihre inneren Grenzen gestoßen. Sie vermögen sich nicht mehr aggressiv zu geben, sondern nur noch nachdenklich. Und darin liegt dann auch der Ansatzpunkt für weiterführende Dialoge mit ihren Verfechtern. Im zweiten Kapitel – „Der Binnenraum: die aufgebrochenen Gräben“ (38–67) – schildert der Verf. die innerkirchliche Krise, die sich in vielen Symptomen unübersehbar äußert und von erschreckenden Ausmaßen ist. In vier Richtungen wird die Krise näherhin beschrieben: „das unaufgearbeitete Konzil“, „die vergebliche Glaubenserwartung“, „die fehlende Information“ und „das spirituelle Defizit“. In diesen Krisenphänomenen schafft sich der einerseits ersehnte und andererseits verhinderte Phasenwandel in der Glaubensgeschichte seinen Ausdruck. Wie ist den Krisenphänomenen zu begegnen?