

Die politische Macht

Das Ende des Theologisch-Politischen?

Paul Ricœur

Der nachfolgende Text bietet die Übersetzung eines Manuskriptes, das im Archiv des »Fonds Paul Ricœur« am Institut protestant de théologie in Paris aufbewahrt wird (Boîte 52, CONF 1882); die Blätter sind nummeriert 26339-26352. Es handelt sich um einen Vortrag, den Ricœur 1992 im Rahmen der »Entretiens de Robinson« gehalten hat. Die »Entretiens de Robinson« sind eine Veranstaltungsreihe der protestantischen Kirchengemeinde von Robinson, im Süden von Paris; sie wurden von Paul Ricœur mitbegründet und existieren bis heute fort. In den Jahren 1991 und 1992 wurden diese Entretiens dem Thema der Macht (»Le pouvoir«) gewidmet. Nach Ricœur sprachen 1992 Yves Cannac, der 1983 ein Buch mit dem Titel *Le juste pouvoir. Essai sur les deux chemins de la démocratie* veröffentlicht hatte, und der Philosoph Joël Roman. Über den Stellenwert des Textes im Werk von Ricœur informiert ausführlich der Aufsatz von Jean-Marc Tétaz.

Das Manuskript besteht aus 14 arabisch nummerierten, einseitig beschriebenen DIN-A4 Seiten. Es ist in drei mit römischen Ziffern nummerierten Teilen gegliedert. Das Manuskript weist zahlreiche Abkürzungen, Streichungen, Ergänzungen und Marginalien aus. Die Sätze sind nicht immer ausformuliert; gegen Ende des Textes ist Ricœur vermutlich in Zeitnot geraten und hat seine Gedanken nur noch stichwortartig notiert. Dennoch bietet der Text einen vollständigen und gut nachvollziehbaren Gedankengang.

Das Manuskript wurde von Jean-Marc Tétaz im Archiv entdeckt und transkribiert. Die Transkription wurde von Catherine Goldenstein und Jean-Louis Schlegel revidiert. Für die Edition wurden die Abkürzungen aufgelöst, die Interpunktion vervollständigt und korrigiert. Die logischen Symbole wurden durch Wörter ersetzt, sowie einige Wörter hinzugefügt, um vollständige Sätze zu bilden. Manche Zusätze sind von Ricœur mit Verweiszeichen versehen, so dass ihren Platz im Text zweifelsfrei festgestellt werden kann. Sie sind im edierten Text ohne weitere Hinweise eingefügt worden. Andere sind nicht präzise einzuordnen; sie werden als Marginalien in Fußnoten mitgeteilt. Für den ersten und den dritten Teil wurden Titel formuliert. Im dritten Teil wurde ein zweiter Untertitel eingefügt. Alle Zusätze der Herausgeber sind in eckigen Klammern gesetzt. Die kommentierenden Anmerkungen sind von Jean-Marc Tétaz und Jean-Louis Schlegel. Textkritische Fußnoten werden mit Kleinbuchstaben aufgerufen, kommentierende Anmerkungen mit romanischen Ziffern.

Der Text ist ursprünglich in September 2019 auf Französisch in der Revue *Esprit* erschienen, mit der Ricœur seit den 1950er Jahren intensiv zusammengearbeitet hatte. Die deutsche Übersetzung wurde von Jean Greisch besorgt und von Jean-Marc Tétaz und Martin Leiner revidiert. Für die deutsche Übersetzung wurde der gedruckte Text noch einmal mit dem Manuskript abgeglichen.

JMT

Die politische Macht:

Das Ende des Theologisch-Politischen?

Die Frage, die ich mit dem Fragesatz: »Das Ende des Theologisch-Politischen?« hier aufwerfe, betrifft die *politische* Macht. Folglich muss die politische Macht definiert und von allen übrigen Formen der Machtausübung abgegrenzt werden. Dies wird der Gegenstand meines ersten Teils sein.

[I. Die politische Macht: Subordination und Koordination]

Das Problem der Macht stellt sich, sobald das Funktionieren irgendeiner Organisation die Schaffung von Verantwortungs-, Autoritäts- und Entscheidungspositionen verlangt, die von Personen besetzt werden, die mit dem Funktionieren dieser Organisation beauftragt sind. Unsere vorausgehenden Arbeitssitzungen über das Phänomen der Komplexität^a haben uns eine große Vielfalt solcher Organisationen vor Augen geführt. Diesbezüglich unterstreicht die Soziologie der Organisationen zwei Merkmale. Einmal den *Systemcharakter* der Organisationen, anders gesagt die Tatsache, dass die Koordinations- und Subordinationsbeziehungen eigenen Funktionsgesetzen unterworfen sind, die unabhängig vom Erleben der Ausführenden, der Handlungsträger und der gesellschaftlichen Akteure sind – und zwar sowohl von ihrem personalen als auch von ihrem interpersonalen Erleben. Deswegen kann man von einem technischen, einem juristischen oder einem bürokratischen System sprechen, aber auch von einem System der Medien, einem pädagogischen System und sogar von einem wissenschaftlichen System, insofern die wissenschaftlichen Disziplinen sich im Rahmen von Institutionen organisieren, die die Zulassung, die Beförderung und das Ende der Tätigkeit für alle Autoritätspositionen regeln. Das zweite Merkmal betrifft die Schaffung der Verantwortungs-, Autoritäts- und Entscheidungspositionen und -stellen, die, wie erwähnt, von *beauftragten* Personen wahrgenommen werden. An dieser Schnittstelle zwischen dem *Systemcharakter* und den *Autoritäts- und Verantwortungspositionen* stellt sich die Frage nach der Macht. Was man als Erstes bemerkt, ist der Aspekt der Befehlsbefugnis, der hierarchische Aspekt, wodurch die Macht eine Macht *über* jemanden wird: die Macht *derjenigen*, die auf die eine oder andere Weise das betreffende *System* repräsentieren, eine Macht, die *über* die gesellschaftlichen Handlungsträger als Ausführende ausgeübt wird. Dieser hierarchische, gleichsam vertikale Aspekt darf freilich den anderen, sozusagen horizontalen Aspekt nicht vergessen lassen, nämlich die Koordination der Handlungen und deren Ausrichtung – kurzum, das gemeinsame Ziel. Diese Idee einer doppelten Achse wird eine absolut zentrale Rolle in meinen Ausführungen spielen: [es ist die] Idee einer vertikalen Achse der *Subordination* – Subordination der Willen – und einer horizontalen Achse der *Koordination* – Koordination der Handlungen und der Ziele. Bildlich ausgedrückt, werde ich von einer *Macht über* und einer *Macht mit* sprechen. Hier tritt bereits eine Frage auf den Plan, die mit der *politischen* Macht eine zentrale Bedeutung bekommt, die Frage nach dem Vorrang der einen oder der anderen Achse gegenüber der jeweils anderen, dem Vorrang des hierarchischen oder des kooperativen Verhältnisses.

a. Konjekture; Ricœur bezieht sich vermutlich auf die vorausgehenden Arbeitssitzungen, die sich mit der Komplexität *der Macht* beschäftigten.

Wenn man von den Organisationen im Allgemeinen zur *politischen* Organisation übergeht, erhält diese Frage der zwei Achsen der Macht eine besondere und einzigartige Form, die der Frage nach dem Vorrang der vertikalen oder der horizontalen Achse einen dramatischen Charakter verleiht, mit dem sich unsere Frage nach dem Theologisch-Politischen verknüpfen wird.

Die politische Organisation trägt einen Namen, der »Staat«, dessen Definition ich dem Philosophen Éric Weil entleihe: »Der Staat ist die Organisation einer geschichtlichen Gemeinschaft; als Staat organisiert ist die Gemeinschaft fähig, Entscheidungen zu treffen.«¹ Zwei Punkte sind hier wichtig: 1. [eine] geschichtliche Gemeinschaft, [also eine Gemeinschaft], die auf einem und demselben Territorium sämtliche oben-erwähnten partikularen Organisationen umfasst, die deshalb bloß partiell werden; ferner [hat sie eine] geschichtliche Dimension: [Sie ist] ein Produkt der Geschichte, ihrer Sitten und Gebräuche, [und hat daher] einen ethisch-kulturellen Charakter. 2. Der Staat ist fähig, Entscheidungen zu fällen, [und hat folglich einen] willentlichen, oder gar voluntaristischen Aspekt, ähnlich wie ein individueller Akteur, der auf der Weltbühne handelt. Letzterer Aspekt bekundet sich in den Krisen und Kriegen und ist von Carl Schmitt inspiriert: Man erkennt den Staat an seiner Fähigkeit, in außer-ordentlichen Situationen Entscheidungen zu fällen.

Diese Definition legt die Vermutung nahe, dass die politische Macht durch den starken Vorrang des vertikalen Subordinationsverhältnisses gegenüber dem horizontalen Koordinations- oder Kooperationsverhältnis gekennzeichnet ist. Warum? Weil sie allein ein spezifisches Problem aufwirft, nämlich das der *Souveränität*, anders gesagt, das der höchsten Macht: »*Souverain*«, heißt es im [Wörterbuch] *Le Robert*, »*est celui qui, dans son domaine, n'est subordonné à personne*.«² Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass während der ganzen Geschichte der politischen Philosophie das politische Band durch die *Herrschaft* definiert worden ist. So unterscheidet Aristoteles (der erste Philosoph, der im Anschluss an Platon das Politische zum Gegenstand theoretischer Erörterung gemacht hat) drei lebensfähige politische Regierungsformen hinsichtlich der Herrschaft: Herrschaft eines Einzelnen, Herrschaft einiger wenigen, Herrschaft aller (aller, nämlich der freien Bürger, unter Ausschluss der Sklaven und der Metöken). Fraglich ist lediglich, wie man die politische Herrschaft von der Herrschaft über die Sklaven (Herr-Sklaven) oder der häuslichen Herrschaft (Haus-herr-Hausgemeinschaft) unterscheiden kann. Die fast ausschließliche Faszination für die Frage der Herrschaft ist so stark, dass – ich übergehe Hobbes, Machiavelli, Hegel und Marx, die sich alle mit der Macht als Herrschaft befassen – ein so aufgeklärter und liberaler Denker wie Max Weber am Anfang des 20. Jahrhunderts folgende Definition gegeben hat: »Der Staat ist [...] ein auf das Mittel der legitimen [...] Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen«³. Es trifft in der Tat zu, dass der moderne zivilisierte⁴ Staat sich dadurch auszeichnet, dass er den Individuen das Recht und sogar die Möglichkeit entzogen hat, sich selbst Gerechtigkeit zu verschaffen und sich zu rächen. Insofern ist diese Enteignung der privaten Gewalt ein gutes Kriterium für die Definition des sogenannten Rechtsstaats.

1. É. Weil, *Philosophie politique*, Paris 1956, 131. Es handelt sich um die Proposition 31 des Textes, den Ricœur in seinem Aufsatz: »La ›philosophie politique‹ d'Éric Weil«, in: *Esprit*, Oktober 1957, zitiert und kommentiert (wiederveröffentlicht in: *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991, 95-114).
2. »Souverän ist derjenige, der auf seinem Gebiet niemandem unterworfen ist.«
3. M. Weber, *Politik als Beruf* (1919), MWS I/17, 36.
4. Franz.: »policé«.

Denn selbst in den politischen Systemen, die sich auf die Gewaltenteilung berufen, also auf einen Pluralismus an der Spitze des Staates, können die Legislative und die Judikative ihre Entscheidungen nur vollstrecken und durchsetzen lassen, indem sie auf den bewaffneten Arm des Staates zurückgreifen, der in letzter Instanz und in letzter Konsequenz über die legitime Gewalt verfügt. Hierin zeigt sich der souveräne Charakter des »niemandem Unterworfenenseins«. Es ist nicht so, als ob die horizontale Achse verkannt würde, aber sie ist eindeutig der vertikalen Achse der Herrschaft untergeordnet. Diese Unterordnung wird in der Geschichte der ältesten Nationalstaaten des Abendlands durch die Tatsache bekundet, dass als Zusammenfassung sämtlicher horizontaler Beziehungen, aber auch als Sitz der Überschneidung aller übrigen Mächte die Nation in weiten Stücken ein Produkt des Staates ist.

Hier aber frage ich mich: Hat die politische Theologie nicht von Anfang an eine falsche Richtung eingeschlagen, als sie sich nur auf die Seite der hierarchischen Beziehung der Herrschaft schlug, weil man von der Religion erwartete, dass sie der Herrschaftsbeziehung einen Zugewinn an Autorität und eine zusätzliche Legitimität verschaffen solle, die ihr ohne diese Schützenhilfe fehlen würde, eine Garantie und eine Grundlegung?^b

Ich verhehle nicht, dass es schwerfällt, sich aus dieser mehrere tausend Jahre alten Problematik zu befreien. Noch nie hat man gesehen, dass die politische Macht einzig und allein auf der Basis eines gegenseitigen Einverständnisses, eines Zusammenleben-wollens funktionierte. Alles verhält sich so, als ob aufgrund des Phänomens der Souveränität die politische Macht den Vorrang der vertikalen gegenüber der horizontalen Beziehung, der Herrschaft gegenüber der Kooperation implizierte. Ein Indiz für diese scheinbare Notwendigkeit liefert uns die Rolle, welche die Idee der *Autorität* im Rahmen des Politischen spielt. Die Autorität scheint mir ein Mischbegriff zu sein, in dem man hierarchische Züge wiedererkennt, die sie mit der Herrschaft verwandt machen, und zugleich egalitaristische Züge, die sie mit dem Zusammenleben-wollen verwandt machen. Einerseits scheint die Autorität immer von weiter her und von höher her zu stammen als die aktuelle geschichtliche Machtausübung. So pflegten die Römer zu sagen: »Die Macht hat ihren Sitz im Volk, die Autorität im Senat.«⁵ Der Senat, das sind die Ältesten; schrittweise geht man so vom Nahen zum Fernen, bis hin zur Gründung der Stadt, über: *ab urbe condita*, als ob gleichsam die Energie des Anfangs sich von den Ursprüngen her bis heute mitteilen würde und damit die Macht mit der Aureole des Archaischen ausstatten würde. Dies ist eine so unerschütterliche Wahrheit, dass im Verlauf der Geschichte jede Macht sich gerne *auf die Autorität* einer vorausgehenden Macht *beruft*. Haben unsere Revolutionäre, von Danton bis zu Marat, Saint-Just und Robespierre, sich nicht *auf die Autorität* der Römer *berufen*, ebenso wie wir sagen, dass das dritte Rom sich auf die Autorität des zweiten, und das zweite auf die des ersten, während das erste sich auf das alexandrinische Imperium beruft, das sich seinerseits vom asiatischen Despotismus inspirieren lässt? Andererseits verneine ich nicht den anderen Aspekt der Autorität: Keine Autorität gilt, es sei denn, dass sie *anerkannt* wird, was soviel heißt, dass ihre *Überlegenheit* anerkannt wird. Von Jesus heißt es, dass er mit Autorität sprach, aber diese Autorität unterscheidet sich vom Zwang nur durch die *Anerkennung*, die die Entscheidung der Jünger, ihm nachzufolgen – die *Nachfolge* in der deutschen Termi-

b. Dieser Absatz ist in der Handschrift durch einen senkrechten Strich hervorgehoben.

5. Cicero, De legibus, III, 12, 38: Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit.

nologie –, ausmacht, den Gehorsam gegenüber dem »*Du aber, folge mir nach*«, der durch den Einsatz, die Verantwortung, den Wagemut und letztendlich das Zeugnis des Märtyrers gewährleistet wird.⁶

Hier stoßen wir auf etwas sehr Verstörendes, das mit der Natur der politischen Macht selbst zusammenzuhängen scheint: Eine ihrer Stärken besteht darin, dass sie den menschlichen Verhältnissen, die so flüchtig und zerbrechlich sind, Dauer und Beständigkeit verleiht. Wenn aber die Macht sich auf das Zusammen-leben-wollen reduziert, wäre sie selbst extrem zerbrechlich. Man denke nur an die Geschwindigkeit, mit der eine Nation zusammenbricht, sobald es am Zusammen-leben-wollen fehlt. Hinzu kommt, dass der Wille, weiter zusammenzuleben, gemeinhin unbemerkt bleibt; er ist dann so verborgen und verschüttet, dass er ignoriert wird und gleichsam *in Vergessenheit gerät*. Aus diesem Grunde bedarf es der sichtbaren Stütze der Autorität, die gemäß der lateinischen Etymologie des Wortes *auctoritas* – abgeleitet vom lateinischen *augere*, »verstärken« –, die Macht verstärkt und sie vor der Auflösung schützt. Auf diese Weise scheint alle Macht zum Aufbau einer politischen Philosophie beizutragen, die einzig und allein auf der Hauptachse der Herrschaft errichtet wird.

II. Das Ende des Theologisch-Politischen

Diese innere Schwäche der politischen Macht gerade in dem Augenblick, wo sie ihre *Souveränität*, d.h. ihre Überlegenheit proklamiert, über die hinaus es nichts Menschliches gibt, erklärt, warum die Menschen auf die Religion zurückgegriffen haben, um der Souveränität die transzendente Grundlage zu geben, die ihr innerlich mangelte.

Am Anfang dieses zweiten Teils bekenne ich Farbe. Die These, die ich vertreten möchte, ist, dass die im Aussterben begriffene theologische Auffassung der Macht nahezu ausschließlich auf den Vorrang der Herrschafts- gegenüber der Kooperationsbeziehung ausgerichtet ist. Wenn dies in der Tat der Fall ist, wäre das Ende des Theologisch-Politischen nicht jene Katastrophe, die die antimodernen Geister bedauern und welche die Postmodernen im Gefolge von Nietzsche und anderen feiern.

Tatsächlich hat die seit Augustinus vorherrschende politische Theologie die *politische Souveränität* auf die göttliche Souveränität gegründet, die vielfach als Allmacht oder als *Seigneurie* in der für Calvin und die Calvinisten gebräuchlichen Sprache, Karl Barth *einschließlich*, bezeichnet wurde. Es handelt sich hierbei nicht um eine verhältnismäßig beschränkte Episode der politischen Geschichte des Abendlands, nämlich das Gottesgnadentum der absoluten Monarchie; es handelt sich vielmehr um ein uraltes Prinzip, das man mit einer gewissen Vorsicht mythisch oder ideologisch nennen darf, und das man in den alten Reichen des Vorderen Orients vorfindet, in Ägypten, in Mesopotamien, in Kanaan, bei den Hethitern oder bei den Persern. Der menschliche Herrscher ist auf die eine oder andere Weise der Stellvertreter oder gar die Manifestation der göttlichen Mächte: Gott auf Erden, dies ist das Theologisch-Politische in seiner elementaren Form. Indessen – und dies ist eines der großen Rätsel der Geschichte – mögen sich die sozioökonomischen, kulturellen und intellektuellen Bedingungen im Laufe der Zeit auch noch so sehr verändern, die Grundstruktur des Politischen neigt zu einer gewissen Beharrlichkeit und Wiederholbarkeit. So errichtet sich etwa zur Zeit des Niedergangs der griechischen Polis das mazedonische Reich

6. Vermutlich eine Anspielung auf Dietrich Bonhoeffers Schrift: *Nachfolge* (1937), *D. Bonhoeffer, Werke*, Bd. 4, hg. v. M. Tuské u. I. Tödt, München 32002.

Philipps und besonders Alexanders auf denselben theologisch-politischen Grundlagen einer souveränen, durch die Götter garantierten Macht des Monarchen. Von Alexander geht man so zu den Kaisern des ersten Roms und von diesen zu denen des zweiten Roms in Byzanz, dann zu dem dritten in Moskau^c über. Im Abendland setzten die Legisten des Königs Philipps des Schönen und später die Rechtsgelehrten des 16. und des 17. Jahrhunderts sich zur Aufgabe, *ad hoc* Theologien zu fabrizieren – es gibt dafür kein besseres Wort; das Problem bestand darin, folgende Quadratur des Kreises zu lösen: Wie kann man die Macht des Monarchen von der göttlichen Allmacht ableiten, ohne die Transzendenz Gottes und seine Allmacht zu gefährden?^d So sieht man, wie die Unterweisungen, die Bossuet dem Dauphin erteilt, die Demut, die einen christlichen Souverän auszeichnet, und die höchste Autorität, die diese Demut subtil enthält, geschickt miteinander kombinieren.⁷ In der englischen Version der Legisten der Königin Elisabeth I. findet man eine seltsame Lehre, die Kantorowicz wieder auf die Tagesordnung gesetzt hat. Sie unterscheidet zwei Körper des Königs, der erste, der unverletzlich und in gewisser Weise unsterblich ist, und der andere, der genauso vergänglich wie der jedermanns ist.⁸ Derartige Spekulationen haben eine große Rolle in den Diskussionen über den Königsmord und die Unverletzlichkeit der Person des Königs gespielt. In der französischen Version, insbesondere nach dem Widerruf des Edikts von Nantes, findet man, wie Élisabeth Labrousse und Janine Garrisson gezeigt haben,⁹ eine Art von Tauschgeschäft zwischen der katholischen Kirche und der Monarchie: Die erste verleiht der Monarchie ihre – physisch in der Form der Salbung manifestierte – Weihe, während die zweite der kirchlichen Autorität die Zwangsgewalt des säkularen Arms zur Verfügung stellt. Diese Sakralität des Königs bleibt derart fest in den Geistern verwurzelt, dass das über Ludwig XVI. verhängte Todesurteil sogar für diejenigen, die dafür gestimmt und es vollzogen haben, als ein großes Sakrileg erschien. Zuerst musste die Monarchie abgeschafft werden, um dann den *citoyen* Capet verurteilen zu können. Trotzdem schwebte weiterhin der Heiligenschein um sein Haupt herum und über ihm, so dass Robespierre und Saint-Just das Volk nicht daran hindern konnten, *in extremis* in der Gestalt des gemarterten Christus seinen König wiederzuerkennen. Mehr zur ideologischen Funktion des Theologisch-Politischen will ich jetzt nicht sagen.

Aufmerksamkeit verdient aber folgender Punkt. Was ich zeigen möchte – und was ich zur Diskussion stelle –, ist die vorhin angekündigte These, dass der Sturz der politischen Theologie im Wesentlichen eine Revolution innerhalb des Herrschaftsverhältnisses geblieben ist. Das Volk wird als Quelle der Souveränität an die Stelle Gottes gesetzt, ohne dass die Beziehung zwischen dem vertikalen Herrschaftsverhältnis und dem horizontalen Kooperationsverhältnis grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dies werde ich jetzt nachzuweisen versuchen, um zur Frage vorzustoßen, die letzten Endes die Herausforderung meines dritten Teils darstellt – nämlich die Frage, ob

c. »Moskau« (Korrektur). Ricœur hatte irrtümlicherweise: »Rom« geschrieben.

d. Marginalie: »É. Weil: ›L'État est l'organisation d'une communauté historique, la communauté est capable de prendre des décisions.«.

7. Siehe: J.-B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (1709 posthum veröffentlicht)

8. Anspielung an E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957 (dt.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Stuttgart 1990).

9. Siehe: É. Labrousse, *Une foi, une loi, un roi. Essai sur la révocation de l'édit de Nantes*, Paris / Genève 1985, sowie J. Garrisson, *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris 1985.

die christlichen Gemeinschaften nicht aufgrund ihrer eigenen Praxis der Macht eine Rolle in der Wiederherstellung eines Gleichgewichts zwischen Herrschaft und Kooperation zu spielen haben. Zunächst aber der Nachweis, dem dieser ganze zweite Teil gewidmet ist, dass das Scheitern des Theologisch-Politischen weitgehend innerhalb der Grenzen einer Auffassung des Politischen verbleibt, das im Wesentlichen auf das Herrschaftsverhältnis ausgerichtet ist.

Nehmen wir die kontraktualistischen Theorien von Hobbes und Rousseau. Dem ersten Anschein nach handelt es sich tatsächlich darum, das Herrschaftsverhältnis auf ein horizontales Verhältnis zu begründen: der als virtueller, hypothetischer und imaginärer Akt verstandene Vertrag, aufgrund dessen die Mitglieder einer Gemeinschaft sich darüber verständigen würden, einem Souverän die sogenannten natürlichen Rechte zu übertragen, die ihnen vor dem Abschluss des Vertrags zustanden.

Einverstanden: Der Vertrag tritt in der Tat an die Stelle der göttlichen Delegation, und in diesem Sinne wird das Volk an die Stelle Gottes gesetzt. Hierin besteht das Ende des Theologisch-Politischen. Aber – meines Erachtens ist das Gegenstück das Wesentliche: Die Funktion des Vertrags, seine Zwecksetzung, besteht darin, das vertikale Herrschaftsverhältnis noch fester, noch unbestreitbarer, für die Geister noch durchsichtiger zu gründen. Im *Leviathan* von Hobbes ist das besonders deutlich. Alle sind damit einverstanden, sich ihrer Machtbefugnisse und ihrer Rechte – beide laufen auf das Gleiche hinaus – zugunsten eines dritten, nicht am Vertrag Beteiligten, nämlich des Königs, zu entledigen. Warum ist das so? Weil die vorherrschende politische Finalität nicht die Freiheit ist, sondern die Sicherheit; die Furcht vor einem gewalttätigen Tod [ist] die letzte Motivation, sich dem politischen Körper einzugliedern.^e Man wird einwenden, dass es bei Rousseau keinen nicht am Vertrag beteiligten Dritten gibt, nämlich den über das Volk herrschenden Monarchen, und dass die Finalität des Vertrags nicht die Sicherheit, sondern die Freiheit ist. In der Tat ist Rousseau nicht Hobbes. Aber die *Souveränität* ist kein Privileg eines höheren Willens, der das Resultat der Einzelwillen wäre. Sie ist das Privileg des allgemeinen Willens, der aus den Selbstzurücknahmen und den Verzichtleistungen des Willens eines jeden Einzelnen hervorgeht. Ich lese die Formel des *Contrat social*: »Jeder von uns stellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willens, und wir nehmen jedes Mitglied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.«^{10 f}

Daher das Paradox, um das meine Überlegungen kreisen: die Ablehnung einer theologischen Begründung der politischen Macht bleibt in den scheinbar unabänderlichen Grenzen einer Theorie der Herrschaft eingeschlossen. Der Grund ist nicht mehr Gott, sondern das Volk. Was aber gegründet wird, ist die Macht als Herrschaft, d.h. ein hierarchisches Machtverhältnis, das Verhältnis des herrschenden zu dem beherrschten Willen, folglich ein Subordinationsverhältnis. Soll man sich also wegen des Endes des Theologisch-Politischen beunruhigt zeigen, wenn das Theologisch-Politische in der Investitur besteht, die die Idee der göttlichen Allmacht dem im Herrschaftsverhältnis

e. Marginalie: »Max Weber: *Der Staat* »ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes *Herrschaftsverhältnis* von Menschen über Menschen.«

10. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, vi: »Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.«

f. Ricœur verweist hier auf: *J.-J. Rousseau*, *Extraits*, publiés avec une introduction, des notes et des illustrations par Philippe van Tieghem, Paris 1936, 283. Das Zitat, das Ricœur vorgetragen hat, steht nicht in der schriftlichen Fassung des Textes. Der von Ricœur angegebene Band konnte nicht aufgefunden werden. Das Zitat stellt insofern eine Konjektur dar.

enthaltenen menschlichen Allmachtsanspruch verleiht? Muss man nicht vielmehr daran festhalten, dass die moderne Demokratie nicht bloß keiner religiösen Begründung bedürftig ist, sondern darüber hinaus eine solche Begründung ausdrücklich von sich weist? Auf diese Weise wird die Macht als Herrschaft bloßgestellt und auf ihre menschlich-allzumenschliche Dimension zurückgeführt. Diesbezüglich unterschreibe ich vollständig die These eines unserer großen Politologen, Claude Lefort, hinsichtlich der Demokratie: Diese sei das erste schlecht begründete, oder besser: unbegründete politische Regime, das infolgedessen ständig einer Legitimationskrise ausgesetzt bleibt.¹¹ Diese Legitimationskrise ist die politische Dimension des allgemeinen Phänomens der *Säkularisierung*: Ebenso wie die Wissenschaft, sagt man uns, sich von der Religion befreit hat, hat auch die Politik die Vormundschaft der kirchlichen Autorität, und über diese Vormundschaft hinaus die Kautions der göttlichen Allmacht verworfen. Der König ist nackt. Und ein nackter König ist kein König mehr, sondern bestenfalls der prekäre Verwalter der menschlichen Angelegenheiten.

III. [Für eine neue politische Theologie der demokratischen Macht]

Ich nehme nun die Frage in Angriff, auf die sich alle vorigen Analysen zubewegt haben: Welche Aufgabe kann die politische Theologie nach dem Ende der bisher beschriebenen Funktion des *Theologisch-Politischen* noch übernehmen? Meines Erachtens handelt es sich um [eine] doppelte [Aufgabe]: eine *Kritik* des fast spontanen Abgleitens des Politischen in die Allmacht, die das politische *Böse* als solches ist; aber auch ein *Beitrag* zu sämtlichen Bemühungen der Gläubigen und der Nicht-Gläubigen, um die Waage der Macht zugunsten des horizontalen Kooperationsverhältnisses wieder ins rechte Gleichgewicht zu bringen.

1. Die kritische Aufgabe

Ich gehe von einem Text von Paulus aus, der zunächst den Anspruch der *politischen Theologie* auf eine Begründung der Macht als Herrschaft zu bestätigen scheint. Es handelt sich um den berühmten Text aus dem 13. Kapitels des Römerbriefs. Dass die theologische Frage der Macht im Anschluss an die Idee der *Autorität*, und scheinbar in der Perspektive der Herrschaft eingeführt wird, ist kein Zufall. Lesen wir jedoch Römer 13: »*Jedermann ordne sich den staatlichen Behörden unter, die Macht über ihn haben. Denn es gibt keine staatliche Behörde, die nicht von Gott gegeben ist.*« Dem ersten Anschein nach befinden wir uns noch auf der Ebene des klassischen Theologisch-Politischen des hellenistischen Zeitalters.^g Dennoch kann man drei Punkte zugunsten dessen, was ich eine kritische Rezeption dieses Textes nennen möchte, anführen. Zunächst das Nichtgesagte: Der Kaiserkult wird übergangen; Paulus kennt nur Amtsträger. Ferner der weitere Text, der dem, was ich vorhin das kritische Moment der *Anerkennung* der Überlegenheit genannt habe, entspricht. Wir lesen: »*Denn nicht die gute Tat muss die Machthaber fürchten, sondern die böse. Willst du die*

11. Anspielung auf C. Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981.

g. Marginalie: »Der Terminus ›Autoritäten‹ (im Plural; [hier mit ›Behörde‹ übersetzt]) ist in eine mystische Aura getaucht: Mächte und Throne sind als Größen erfasst.«

Autorität des Staates nicht fürchten müssen? Dann tue das Gute, und du wirst bei ihr Anerkennung finden!« (Röm. 13,3). Dieser Vers erinnert selbstverständlich daran, dass der Amtsträger selbst im Dienst des Guten steht, und dass dieses Gute seinerseits identifiziert, unter Umständen neu eingesetzt werden muss, wenn es an ihm mangelt.^h Calvin und Barth werden sich in diese Bresche des guten Amtsträgers stürzen. Schließlich, und wohl wichtiger als alles andere, führt die Christologie des Paulus ihn dazu, jede Macht und jede Autorität, die entweder den Platz des Allmächtigen einnehmen oder eine Christus ähnliche Stellvertretungsfunktion ausüben möchte, zu entmythologisieren. Das Politische wird vom Religiösen und vom Theologischen radikal abgekoppelt.

Diese kritische Funktion der frohen Botschaft Christi dem Politischen gegenüber, sobald dieses sich mit oder ohne Beistand der Priester vergöttlichen will, ist umso notwendiger – ich würde sogar sagen umso aktueller –, als das *Phänomen der Säkularisierung*, die wir als eine Niederlage des Theologisch-Politischen verstanden haben, in unserem Jahrhundert vom Aufkommen dessen, was Raymond Aron die *säkularen Religionen* nannte¹², begleitet wurde: nicht nur der Nationalsozialismus und der stalinistische Bolschewismus, sondern jede Ideologie, die einen umfassenden und totalisierenden, folglich virtuell totalitären Anspruch erhebt und eine quasi-religiöse Treuepflicht verlangt.ⁱ

Diese Ergänzungen und Korrekture muss man der paulinischen Ermahnung, den Obrigkeiten zu gehorchen, und der Art von Blankoscheck, der er ihnen auszustellen scheint, wenn er behauptet, dass sie von Gott gegeben sind, hinzufügen. Meine Idee ist, dass die Kritik jeder Autorität, die absolut souverän oder erlösend sein will, den bei weitem wichtigsten evangelischen Beitrag zur politischen Theologie darstellt.

Wenn Sie diese Argumentationslinie noch etwas verlängern wollen, werden Sie einen weiteren, nicht nur kritischen, sondern konstruktiven Beitrag der Christusverkündigung zum politischen Denken entdecken. Die ganze Tragweite dieses Beitrags wird freilich nur dann erkannt, wenn man zuvor das, was ich die in der Verkündigung der frohen Botschaft implizierte Absetzung der Mächte nenne, vollständig durchlaufen hat. Hier muss insbesondere Marias *Magnificat* am Anfang des Lukasevangeliums erwähnt werden: »*Gewaltiges hat er vollbracht mit seinem Arm, zerstreut hat er, die hochmütig sind in ihrem Herzen, Mächtige hat er vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht.*« Zwar kann man immer einwenden, dass die Zitate aus 1Samuel 2, 1-10 (»*Mächtige hat er vom Thron gestürzt*«) sich auf das Revanchebedürfnis einer winzigen, von den Imperien zermalmt Nation und auf den auf die Endzeit verschobenen Hegemonietraum stützen.^j Israel ist ein politischer Zwerg und sein Beitrag zur Weltgeschichte ist gerade nicht politischer, sondern ethischer

h. Marginalie: »Nur dort, wo der Amtsträger als Diener des Gemeinwohls, wie man im Mittelalter sagen wird, anerkannt wird, kann man mit Paulus sagen: ›Deshalb ist es notwendig, sich unterzuordnen, nicht allein um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen.‹ (13,5). Anschließend folgt ein expliziter Verweis auf die Steuerpflicht, der in Matthäus 22 mit dem berühmten und rätselhaften: ›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, nämlich die Münze mit seinem Abbild, ›und Gott, was Gottes ist, nämlich...‹ [Fortsetzung fehlt].

12. Siehe R. Aron, *L'avenir des religions séculières* (1944), wiederveröffentlicht in: *Commentaire*, n° 24, hiver 1984.

i. Marginalie: »Remythisierung, Sakralisierung des vom christlich Theologischen befreiten Politischen.«

j. Marginalie: »Die ziemlich anti-judaisierende Deutung von Gauchet in: *Le Désenchantement du monde*« [Anspielung auf M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985].

Natur: »*Hungrige hat er gesättigt mit Gutem und Reiche leer ausgehen lassen*«, lesen wir anschließend in der *Magnificat*. Die Christusbotschaft bricht aber gerade mit jedem Traum einer *politischen* Revanche. Auf welche Weise? Indem sie sich in die Fortsetzung der Gottesknechtslieder des Deuterocesaja stellt. Was aber findet man am Ende dieser Linie? Den Hymnus vom 2. Kapitel des Philipperbriefs: »*Seid so gesinnt, wie es eurem Stand in Christus Jesus entspricht:/ Er, der doch von göttlichem Wesen war,/ hielt nicht wie eine Beute daran fest,/ Gott gleich zu sein,/ sondern gab es preis/ und nahm auf sich das Dasein eines Sklaven,/ wurde den Menschen ähnlich,/ in seiner Erscheinung wie ein Mensch./ Er erniedrigte sich/ und wurde gehorsam bis zum Tod,/ bis zum Tod am Kreuz.*«

Gibt es einen *antipolitischen* Text, wenn man denn das politische Denken auf das hierarchische Thema der Herrschaft und des Gehorsams bezieht? Jesus Christus ist hier die umgekehrte Gestalt des Fürsten, des Herrschers, des Herrn. Er ist der Anti-Held in der Gestalt des Sklaven. Damit schreibt er sich in eine andere Geschichte als die der Mächtigen und der Sieger ein, in die in weiten Stücken ungeschriebene Geschichte^k der Gedeimigten und der Opfer. Ist es in dieser Hinsicht ein Zufall, dass im *Credo* das Politische nur im Satz: »*Gelitten unter Pontius Pilatus*«, erwähnt wird? Das Leiden Christi ist *unter* das Politische in seiner römischen Gestalt eingeschrieben.^l Das Kreuz ist in diesem Sinn die vollzogene *Kritik* der politischen Macht, die der Versuchung der Allmacht sowie, noch schlimmer, der Versuchung der Durchführung eines erlösenden Auftrags ausgesetzt ist. Hierin besteht das politische Böse, das heißt das spezifische Böse des Politischen: Als Herrschaft tendiert es zur Allmacht.

Daher kann man ohne zu zögern sagen, dass die Konstantinische Wende, die die kaiserliche Souveränität und das, was man nicht anders als die kirchliche Souveränität bezeichnen kann, voneinander abhängig machte, einen überaus schwerwiegenden Verrat an der ursprünglichsten Verkündigung der ersten Kirche darstellt, diese Verkündigung, die die Gestalt des Sklaven über die des Herrn erhebt.

Das Resultat dieser Kritik des politischen Traums von Allmacht – eine Kritik, die man Christus-bezogen nennen kann – ist, dass die Politik wieder auf das Maß des Menschlich-Allzumenschlichen zurückgeführt wird.^m Insofern kann man zu sagen wagen, dass die Säkularisierung der Politik und ihre Konsequenz, das Ende des Theologisch-Politischen, einen der tiefsten Wünsche der Verkündigung der ersten Kirche erfüllen. Die Politik wird auf diese Weise auf die Verantwortung der Menschen zurück verwiesen, was das Risiko einer schlecht begründeten weil selbstbegründeten Macht mit sich führt; denn diese Macht kann sich allein auf die Ressourcen der verdächtigen Autorität gründen, die den alten, mehr oder weniger mythischen Grundlagen entlehnt wurde.

k. Marginalie: »und immer noch zu schreibende«.

l. Marginalie: »das mörderische Politische«. Und direkt darunter: »Und wahr ist auch, dass das Politische mit dem Tod verbunden ist. Von einem Tod zum nächsten: Ludwig XVI., die französische Revolution, Robespierre.« [Anspielung auf *M. Revault d'Allonnes, D'une mort à l'autre. Précipices de la Révolution*, Paris 1989.]

m. Marginalie: »Entweder stützt sich die Allmacht auf die Allmacht Gottes und das ist das Theologisch-Politische, oder er nimmt sie für sich in Anspruch, und hierin bestehen die säkularen Religionen.«

[2. Kirchliche und politische Gemeinschaft]

Hat die politische Theologie mit dem Ende des Theologisch-Politischen ausgewirtschaftet? Die Frage stellt sich, insofern mit diesem Titel eine historisch beschränkte Rolle bezeichnet wird: die Rechtfertigung, die Garantie, die Begründung der als Herrschaft verstandenen Macht. Gibt es im Zusammenhang mit der Wiederentdeckung der horizontalen Beziehung des Zusammenleben-wollens und der Wiederherstellung des Gleichgewichts zwischen der horizontalen und der vertikalen Beziehung einen Platz für eine politische Theologie?

Eine Bemerkung vorab: [Man soll] sich durch die Unterscheidung zwischen dem *öffentlichen* Charakter der Politik und dem angeblich *privaten* Charakter des Religiösen nicht in die Enge treiben lassen. Der *Privatisierung* des Religiösen gegenüber muss die Trennungslinie anders gezogen werden: [zwischen] politischer Gesellschaft [und] Zivilgesellschaft; [das] *kirchliche Leben* [soll] als Teil der *Zivilgesellschaft* [betrachtet werden]. So verstanden handelt es sich um eine Dialektik zwischen zwei Gemeinschaften (Gemeinschaft im Sinne von Éric Weil und Emmanuel Mounier: konkrete und gelebte Beziehung des Engagements von Personen und Gütern, welche die Handlungen untereinander koordiniert und ihnen einen gemeinsamen Sinn verleiht).

Zweite Bemerkung vorab: [Man soll] die Unterscheidung der Zielsetzungen der politischen und der religiösen Gemeinschaft zum Ausgangspunkt nehmen. Erstere steht unter dem Zeichen der Gerechtigkeit, die zweite unter dem der Liebe, vorausgesetzt, dass beide richtig verstanden werden. Unter Gerechtigkeit verstehe ich nicht das Judikative, obschon es sich um eine politische Gewalt handelt – oder sich um eine solche handeln müsste, wenn man Montesquieu eher als Rousseau (unteilbare Republik) folgt –, sondern die Gesamtheit der Beziehungen zwischen *Rechten*, die einen Staat zu einem Rechtsstaat machen. Es gibt drei Arten von Rechten: Beteiligungsrechte (das Recht, als Mitglied in einem Staat zu leben, in dem man sich an politischen Entscheidungsprozessen beteiligen kann – Aristoteles), Freiheitsrechte oder Rechte auf Freiheiten (Freiheit des Kultes, der Versammlung, der Kundgebung; Schutz vor dem willkürlichen Eingriff des Staates, vor Gruppen oder Individuen, die meine Autonomiezone beeinträchtigen möchten) und Anspruchsrechte (Rechte auf etwas ... auf Gesundheit, Erziehung, Sicherheit). Alle diese Rechte [stehen] unter dem Zeichen der Gerechtigkeit im Sinne der fairen Verteilung. Ich lasse die Details auf sich beruhen. Nur ein Aspekt sei hervorgehoben: [Diese verhalten sich] dem Religiösen gegenüber neutral. Insofern bleibt das Politische der durch eine *öffentliche* Diskussion aufgeklärten öffentlichen Meinung überlassen.ⁿ

Die religiöse Gemeinschaft – besser gesagt: die kirchliche Gemeinschaft – kann man als eine Gemeinschaft definieren, in der die ihre Identität bestimmende Heilige Schrift gehört und interpretiert wird. Inwiefern steht sie unter dem Zeichen der Liebe und nicht der Gerechtigkeit? Diesbezüglich folge ich Kant in seiner *Religionsphilosophie*. Grundlegend ist der Bezug auf das radikal Böse. Die Aufgabe [der Religion besteht in der] Wiederherstellung, anders gesagt in der Erneuerung des Herzens, in der Umkehr auf der Ebene der fundamentalsten *Anlagen*.^o [Was hat das mit der]

n. Marginalie: »Kant: Das Politische setzt keinen guten Willen voraus, anders gesagt keine Pflicht aus Achtung vor der Pflicht, sondern eine externe Konformität den Normen gegenüber. Das politische Verhältnis verlangt weniger als die Moral. Selbst eine Gesellschaft von Teufeln könnte Interesse daran haben, den öffentlichen Frieden zu fördern.«

o. Siehe I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793).

Liebe zu tun? Indem man in eine *Ökonomie der Gabe*, der Großzügigkeit und der Unentgeltlichkeit eintritt, tritt man zugleich einer Gesellschaft der Sündenvergebung und der Heiligung bei. Kant zufolge ist die Kirche eine zugleich unsichtbare und sichtbare Gesellschaft der gegenseitigen Hilfe im Dienst der Wiederherstellung. Dies ist eine supramoralische, suprajuridische und suprapolitische Aufgabe.

Die erste dieser zwei Bemerkungen richtet sich gegen die *Privatisierung* des Glaubens – unter Betonung der kirchlichen Dimension – [und die zweite] gegen die *Verwechslung* der Rollen [zwischen politischer und kirchlicher Gemeinschaft].

Was kann man über die Art von Hilfe oder von Unterstützung sagen, die die Kirchen als Teile der Zivilgesellschaft leisten können, um die Machtbalance ins Gleichgewicht zurückzubringen, und zwar zugunsten der Solidaritätsbeziehung und gegen den Vorrang der hierarchischen Subordinationsbeziehung? Letzten Endes hängt alles von der Qualität des Zusammen-leben-wollens ab, dessen sowohl verborgenen, versteckten und verschütteten wie verletzlichen Charakter wir schon erwähnt haben. Es besteht nur solange, wie Leute unter denselben Gesetzen gerne zusammenleben wollen. Wie lässt sich dieses zivile Band *vertiefen* und *beleben*?

Hier ist es, wo das kirchliche Band etwas anderes beisteuert, das mehr sein könnte als die angeblich universalen Werte, die sehr formal sind und über wenig Mobilisierungskraft verfügen, aber auch mehr als die mit einer gemeinsamen Geschichte verbundenen Werte, die Gefahr laufen, sich auf die ethnische Dimension zu beschränken mit allen daraus resultierenden Ausgrenzungen. Ich schlage vor, dass wir für unsere Überlegungen und unsere Diskussion zwei Linien verfolgen, die ich als Fragen vortragen möchte. Die erste Frage wäre dann: *Wie kann die Logik der Liebe die Logik der Gerechtigkeit beeinflussen?*^p

Alles, was in der Verteilung der Güter nicht geschuldet ist, die *Agapè*, schließt an die »*Philanthropie*« der Griechen, das *Mitleid* der Englischen Moralisten des 18. Jahrhunderts, möglicherweise an die buddhistischen *Barmherzigkeit*: Singularität der Personen *versus* Universalität des Gesetzes; Rücksichtnahme auf die Personen eher als Berücksichtigung des Gesetzes; Vorrang der *Teilhabe aller* vor der *Aufteilung* zwischen den Teilnehmern. Dieser Wunsch wäre kein frommer Wunsch mehr, wenn die religiösen Gemeinschaften das Beispiel einer Ausübung der kirchlichen Macht geben würden, die so wenig hierarchisch wie möglich wäre, dafür aber um so kooperativer. Ach, könnte man doch von ihnen sagen: »*Seht, wie sie einander lieben*«¹³! Es darf nicht bei guten Absichten bleiben, sondern betrifft sehr konkret die kirchliche Organisationsform. In dieser Hinsicht ist das Beispiel Calvins in Straßburg und Genf trotz seiner Grenzen und seiner Strenge, oder gar seiner Gewalttätigkeiten, von hohem Interesse: aus der in der Kirchengemeinde ausgeübte Demokratie ein exemplarisches Milieu für die Bewährung der politischen Beziehungen innerhalb einer politischen Demokratie zu schaffen. (Diesbezüglich ist Calvin interessanter und wichtiger als Luther und seine Zwei-Reiche-Lehre.) Ich möchte nicht zum zweiten Punkt übergehen, ohne vorher vor einem pervertierten Gebrauch der *Agapè* gewarnt zu haben. Es geht um die Fälle, in denen sie dazu dient, die Gerechtigkeit außer Kraft zu setzen (wie in der

p. Unter dem Ausdruck »Logik der Liebe«, enthält der Text das Wort »surabondance« (»Übermaß«) und unter »Logik der Gerechtigkeit«, das Wort »équivalence« (»Äquivalenz«). Hinter »équivalence«, Verweis auf eine Randnotiz: »Vielleicht das Freund-Feind-Verhältnis im Sinne Carl Schmitts, eine dem Politischen inhärente feindselige Dimension, anfügen.«

13. Siehe *Tertullian*, Apologetik 39, 7.

Touvier-Affäre und möglicherweise in der Habasch-Affäre¹⁴). Immer wieder muss man sich sagen und wiederholen: *Nicht weniger als die Gerechtigkeit*. [Die Liebe] kann die Gerechtigkeit weder ersetzen noch ignorieren. Aber sie kann die Gerechtigkeit *menschlicher machen*.

Die zweite Frage würde vielleicht weiter führen, bis ins Herz des Politischen. Sie geht von unseren Überlegungen über das politisch *Böse* aus. Wir haben das politisch *Böse* schon erwähnt: Maßlosigkeit – Allmacht – Zwangsherrschaft – *Tod* (Verhältnis zwischen dem *Bösen* und dem *Tod*: Französische Revolution, Revolutionen des 20. Jahrhunderts¹⁵). Hieraus ergibt sich die Frage: Wie können die evangelischen Gemeinschaften zur Verstärkung der *friedlichen* Bande zwischen den Mitbürgern beitragen? Wie kann man die Friedfertigkeit im Geist der Seligpreisungen herbeiführen? Einige Empfehlungen⁹:

- Zur Wahrung der Erinnerung an die *Opfer* beitragen, welche die große Geschichte ignoriert, insofern sie die Geschichte der Erfolge ist, die im Laufe der Dinge eine Machtspur hinterlassen haben. All dieses steht in direkter Fortführung der Verkündigung des Kreuzes. [Man muss es mit] der antipolitischen Gestalt des Anti-Helden [sowie mit der] Entpolitisierung der messianischen Hoffnung zusammenbringen. Das Kreuz als Merkzeichen einer Geschichte der Opfer;^f
- Diese Erinnerung und diese Geschichte der Opfer auf die *Schuld* den Toten gegenüber ausweiten. Während das Politische potentiell tödlich ist und die Lebenden ausschließt, versöhnt das Religiöse, indem es die Toten einschließt: den *abwesenden Dritten*. Hier lasse ich mich auf etwas ein, das der Kultur des Protestantismus verdächtig scheinen mag, man muss aber dieses Wagnis eingehen: der Dimension der *Erinnerung* die Dimension der *Pietät* hinzufügen. Mich hat der nichtkonfessionelle Messianismus Walter Benjamins stark berührt: Die Verantwortung der Vergangenheit gegenüber erweitert sich zu einer Verantwortung für die Zukunft. Auf diese Weise erhält die Beziehung des Zusammenlebens eine eigentümlich *geschichtliche* Tiefe.¹⁷ Insofern [das Zusammenleben-wollen] ein *brüchiges* und *verletzliches* Band ist, das nur in der Gegenwart existiert, verleiht ihm das, was ich *zivile Pietät* zu nennen wage, eine Vergangenheitstiefe und einen Impuls auf die Zukunft hin. Schließlich sollten

14. Paul Touvier, Anführer der Miliz in Lyon während der deutschen Besetzung Frankreichs, wurde 1946 in Abwesenheit zum Tod verurteilt, es gelang ihm aber dank der Beihilfe katholischer Kreise, sich während mehreren Jahrzehnten der Justiz zu entziehen. Georges Habasch war von 1968 bis 2000 Generalsekretär der marxistisch-leninistischen Volksfront zur Befreiung Palästinas (PFLP); die PFLP hat in den 1960er und 1970er Jahren zahlreiche Kommandounternehmen und Flugzeugentführungen gegen den Staat Israel durchgeführt, die zu vielen Opfern geführt hatten. Habasch wurde 1992 nach einem Hirnschlag in ein französisches Krankenhaus aufgenommen; er wurde aber von der französischen Justiz weder angeklagt noch verhaftet.

15. Ricœur spielt vermutlich auf das von ihm vorher in einer Marginalien erwähnten Buch von M. *Re-vault d'Allonnes*, D'une mort à l'autre. Précipices de la révolution, Paris 1989, an.

q. Marginalie: »Ich komme nicht auf den kritischen Aspekt – Kritik der Macht, usw., zurück. Man darf sich nicht mit der Anprangerung [von Machtmissbrauch] begnügen.«

r. Marginalie: »Die katholische Theologie, die gefährliche Erinnerung.«¹⁶

16. Ricœur bezieht sich auf J. B. Metz, A Short Apology of Narrative (in : J. B. Metz, J.-P. Jossua [Hg.], The Crisis of Religious Language, New York 1973, 84-96 ; er zitiert die Formel »dangerous memories« in: Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Ressources, Its Difficulty (1982) (in: P. Ricœur, Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination, Minneapolis 1995, 236-248), hier 238, Anm. 4.

17. Ricœur spielt vermutlich auf Walter Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte« (1942) an.

die Christen darin etwas von ihrem eigenen Glaubensbekenntnis zum Reich Gottes und zur *utopischen* Öffnung auf die Zukunft hin wiedererkennen. Aber vielleicht ist es den Juden als Überlebenden der Endlösung vorbehalten, etwas Eindringlicheres über das Band zwischen der Schuld den Toten gegenüber (die Verantwortung für die Vergangenheit, im Gegensatz zu Hans Jonas¹⁸) und der messianischen Erwartung als utopischer Öffnung zu sagen.

Wie unsicher und riskant diese letzten Überlegungen auch sein mögen, erhalten sie dennoch ihren vollen Sinn in Bezug auf unser Thema der Macht, sofern man sie auf die Frage bezieht, die ich ins Zentrum meiner Überlegungen gestellt habe: Wie kann man in der Konstitution des politischen Bandes sowie in der Einrichtung der politischen Macht der Kooperation den Vorrang vor der Herrschaft geben? Das Ende des Theologisch-Politischen ist nicht das Ende von Allem, sondern nur das Ende einer Theologie, in der Macht und Herrschaft deckungsgleich waren. So öffnet sich das Feld einer politischen Theologie des Miteinanderlebens.

© für die Originalfassung: Fonds Ricœur, Paris

18. Siehe H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979.

Evangelische Theologie. Zweimonatsschrift 1934–1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

Herausgeberinnen und Herausgeber: C.-M. Bammel, H. Bedford-Strohm, M. Domsgen, A. Feldtkeller, U. Gause, C. Gerber, J. Herzer, I. Karle, C. Maier, B. Oberdorfer, K. Schmid, C. Strohm, C. Tietz, M. Welker, H. Wrogemann

Geschäftsführender und verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Institut für Evangelische Theologie, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg, Tel.(00 49) 0 821 / 598-26 28, E-Mail: bernd.oberdorfer@phil.uni-augsburg.de

Redaktion: Hannes Müller, Institut für Evangelische Theologie, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg, Tel. (00 49) 0 821 / 598-55 42, E-Mail: hannes.mueller@phil.uni-augsburg.de

Bezugsbedingungen/Jahresbezugspreis: »Evangelische Theologie« erscheint zweimonatlich (Februar, April, Juni, August, Oktober und Dezember).

Gesamtjahresbezugspreis Print-Ausgabe: (6 Hefte): jährlich € 81,- für Privatpersonen / € 216,- für Institutionen; Einzelheft € 22,50 für Privatpersonen

Gesamtjahresbezugspreis Online-Ausgabe: (6 Hefte): jährlich € 114,- für Privatpersonen / € 216,- für Institutionen

Jahresbezugspreis Online+Print-Ausgabe: € 255,- für Institutionen / € 138,- für Privatpersonen

Die Preise gelten jeweils für den laufenden Jahrgang. Alle Preise inkl. MwSt., zzgl. Versandkosten. Abbestellungen sind nur zum Ende eines Jahrgangs möglich und müssen bis spätestens 30. September eingehen.

Service für Abonnetinnen und Abonnenten:

Print-Ausgabe: Verlegerdienst München GmbH, Theresia Bacher, AboService Gütersloher Verlagshaus, Gutenbergstr. 1, 82205 Gilching, Tel. (00 49) 0 8105-388-598, Fax (00 49) 0 8105-388-333, E-Mail: gvh@verlegerdienst.de

Online-Ausgabe / Online+Print-Ausgabe: Sigloch Distribution GmbH & Co. KG, Am Buchberg 8, D-74572 Blauffelden, Tel.: (00 49) 0 79 53-883-322, Fax: (00 49) 0 79 53-883-375, E-Mail: cl.buscher@sigloch.de

Manuskripte sind per E-Mail an den geschäftsführenden Herausgeber zu senden. Ein Merkblatt zur formalen Gestaltung von Beiträgen ist bei der Redaktion erhältlich. Besprechung oder Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden, ebenso wenig die Rücksendung von nicht angeforderten Manuskripten.

Die Zeitschrift und alle in ihr veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert, digitalisiert oder gesendet werden.

Print-Ausgabe: ISSN 0014-3502 / www.fachzeitschriften-religion.de

Online-Ausgabe: ISSN 2198-0470 / www.degruyter.com/view/j/evth

Verlag und Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, Am Ölbach 19, Eingang B, D-33334 Gütersloh

Gesamtherstellung: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, D-31592 Stolzenau

Printed in Germany



INHALT

Zu diesem Heft	163
--------------------------	-----

Hauptartikel

Martin Leiner

Paul Ricœurs Verständnis von Politik, Staat und Theologie und die theologische Ethik in Deutschland.	165
--	-----

Paul Ricœur

Die politische Macht. Das Ende des Theologisch-Politischen?	169
---	-----

Jean-Marc Tétaz

Kritik der Herrschaft? Zu Paul Ricœurs später politischer Theologie	183
---	-----

Martin Leuenberger

Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament	206
--	-----

Sylvie Avakian

Die Kirche des Heiligen Geistes. Die Ekklesiologie des orthodoxen Theologen Nikolai Afanasiev	230
---	-----

EVANGELISCHE THEOLOGIE

80. Jahrgang

- Martin Leiner
Paul Ricoeurs Verständnis von Politik, Staat und
Theologie und die theologische Ethik in Deutschland
- Paul Ricoeur
Die politische Macht.
Das Ende des Theologisch-Politischen?
- Jean-Marc Tétaz
Kritik der Herrschaft?
Zu Paul Ricoeurs später politischer Theologie
- Martin Leuenberger
Geschlechterrollen und Homosexualität im
Alten Testament
- Sylvie Avakian
Die Kirche des Heiligen Geistes.
Die Ekklesiologie des orthodoxen Theologen
Nikolai Afanasiev



3-2020