

## »Theologie der Welt« und »Politische Theologie«

Von Kurt K r e n n, München

Galt es bislang als denkerische Verantwortlichkeit, der Theologie bezüglich ihrer Vergangenheit in mannigfach hermeneutischen Hilfestellungen zu einem ausgiebigen Maß von Selbstverständnis zu verhelfen, wird nunmehr das Ereignen der Zukunft der christlichen Theologie als vielversprechende Anlage zu geschichtlicher Selbstbestätigung empfohlen.

Dieses Umsorgen theologischer Strukturen auf die Zukunft bestimmt sich im katholischen Raum zweifellos an jenen entscheidenden Impulsen, die Johann Baptist Metz heute zu vielfach beachteten und vielfach nachvollzogenen Formulierungen zu bringen weiß. So ist das 1968 erschienene Buch *Zur Theologie der Welt*<sup>1)</sup> eine Zusammenfassung jener Beiträge, die Metz von 1961 bis 1967 zu besagtem Thema geleistet hat. Wenngleich die Einbringung dieser verschiedenen Beiträge in einem Buch die Spuren zeitlicher Unterschiede und einer wachsenden theologischen Reflexion nicht ganz zu beseitigen vermag, wird sich dennoch kein interessierter Leser dem Anspruch der Aussagen von Metz entziehen können. Immer wieder offenbart sich das Denken des Autors als eine Kraft, die sich über weite Strecken ihrer eigenen Tragfähigkeit anvertrauen darf, ohne an Aktualität und die Verifikation des Konkreten zu verlieren. Aus diesem Grunde provoziert das theologische Denken von Metz zu einem Disput, der die Gedankensubstanz des Autors nicht erst aus den Schlupfwinkeln von Referenzen und Reminiszzenzen – in denen die gewöhnlichen theologischen Provokateure von heute zu hausen pflegen – hervorlocken muß; diesem Disput eröffnet Metz den geraden Weg der sachlichen und selbstverantworteten Diskussion, wenngleich sich auf dem Hintergrund seiner Theologie bisweilen die denkerischen Konturen von K. Rahner, E. Bloch, F. Gogarten, J. Moltmann u. a. m. ausmachen lassen.

In der Interpretation der Prozesse der Säkularisierung, der Aufklärung, der technologischen Rationalisierung aus theologischer Sicht steht immer wieder die »Weltlichkeit der Welt« im Zentrum der Überlegungen. Mit der von Metz proklamierten »Weltlichkeit der Welt« soll das Bedenken der Welt ein profanes und kosmisch geradezu »atheistisches« Selbstverständnis der Welt zur Folge haben. Das bedenkende Hinaussetzen der Welt in die Identität der Weltlichkeit mag vorerst als ein denkerisches Programm erscheinen, dessen Konsequenz die »Freisetzung der Welt« in sich selbst ist (vgl. 31); damit mag das Weltverständnis der Griechen getroffen werden, das die Welt nie ganz weltlich und Gott nie ganz göttlich werden ließ, weil es einen transzendenten Schöpfer-Gott nicht kannte (30). Nun fragt sich freilich bei solch radikaler Weltlichkeit der Welt, was ein transzender Gott noch mit der Welt zu schaffen haben könnte. Es wird für diesen Gott, will er mit einer weltlichen Welt noch etwas zu tun haben, eine Selbstbehauptung nur dann möglich sein, wenn er selbst Welt wird. Nach Metz ergibt sich für den Christen das weltliche Weltverhältnis als »gläubiger Nachvollzug der Deszendenz Gottes in Welt, der freisetzenden Annahme der Welt in Jesus Christus« (38). Damit ist sicher zumindest eine theistische und religiöse Illusion für das christliche Denken vorerst gewahrt, denn das »seinlassende, gewährende Sicheinlassen auf die Weltlichkeit der Welt ist eigentlich immer schon ein unthematischer (sozusagen »transzendentaler«) religiöser Akt, der konkret jeweils am Horizont des Christuseignisses steht« (42) und der Christ als der »eigentlich weltliche Mensch – denn nur er kann das Weltliche wahrhaft sein lassen aus dem gläubigen Nachvollzug jenes tieferen Gewährns, aus dem alles Weltliche der Welt lebt: aus der befreienden Annahme der Welt durch Gott in Jesus Christus« (43) darf sich als jener befreite und mächtige Mensch fühlen, dem die Weltlichkeit der Welt nur loyalen Glaubensauftrag nicht aber thematische religiöse Konflikte birgt. Damit hat sich der Christ allem Anschein nach als optimaler Weltbürger ausgewiesen, dem weder der ideologische Schein eines utopischen Fortschrittsglaubens noch der Schatten eines nihilistischen Weltskeptizismus (vgl. 43) zur Anfechtung wird. Optimal in Praxis und in Verständnis des Weltlichen erfüllt der Christ seine Berufung, die eine Verifikation jener Freisetzung der Welt in Christus verlangt, so daß die Verweltlichung der Welt nicht ein unglückliches Geschick des christlichen Glaubens bedeutet, sondern die Entzauberung der Natur, eine Säkularisierung der Welt und die Enthymologisierung des antiken Weltverständnisses als aus der geschichtlichen Macht des christlichen Geistes getragen sich vorstellt (vgl. 34, 35).

Zweifellos jedoch bleibt bei solcher theologischer Einstiftung in die Weltlichkeit die Frage bestehen, welchen denkerischen Preis eine solche Theologie der Welt fordert: Wenn man von den eigenwilligen skripturistischen Argumenten und der von Metz ständig durchgeführten Ausweitung aller Aussagen in letzte theologische Horizonte absieht, wird es schwer sein, etwas an Gott zu finden, was nicht als Funktion von Welt und Weltlichkeit konzipiert wurde. So geraten alle angeedeuteten theologischen Tiefen in das Zwielicht einer funktionellen Mystik, die am Weltverhältnis

<sup>1)</sup> Metz, Johann Baptist, *Zur Theologie der Welt*, Mainz, Matthias Grünewald; München, Chr. Kaiser, 1968. 80, 152 S. – Ln. DM 15,-.

ihre endgültige Selbstbestimmung zu suchen hat, da Gott durch seine Schöpfertat und die Menschwerdung in Jesus Christus ohne einen bleibenden transzendenten Vorbehalt einer Vermittlung die Weltlichkeit der Welt garantiert (vgl. 23). Dieser radikale Entwurf der Weltlichkeit, den Metz aus der Inkarnation Gottes zum Tragen bringt, trägt bezüglich seiner Struktur das Charisma transzendentalphilosophischer Unverfänglichkeit; und es ist die Losgelöstheit von jedem vermittelnden Vorbehalt, die einer transzendentalphilosophisch angelegten Theologie gerade immer wieder den Ernst des Konkreten nimmt, wenn diese sich fernab vom tautologischen Glanz ihrer Prinzipialität in die Verifikation aus konkreten und partikulären Verhältnissen begeben muß.

Das bisherige theologische Denken muß sich zuinertst verwirrt fühlen, wenn es vernimmt, daß »die gläubige Bindung an diesen Gott absoluter Transzendenz, absoluter Weltüberlegenheit . . . die Welt selbst gerade frei« gibt (58) und die Welt in ihrer Nicht-Göttlichkeit, in ihrer reinen Weltlichkeit sichtbar macht (58). Schließlich verliert die Welt »gerade im Licht der Botschaft von der Menschwerdung Gottes ihre numinos schimmernde Göttlichkeit und wird ursprünglicher in die Verwaltung und Verantwortung des Menschen und damit in ihre eigene Weltlichkeit hinein freigegeben« (61). Nur ein t r a n s z e n d e n t a l konzipierter, nicht aber ein t r a n s z e n d e n t e r Gott kann dieses theologische Geschick zuwege bringen, nichts anderes zu sein als die Funktion der Weltlichkeit der Welt. Denn jeder geringste Anspruch einer Transzendenz Gottes bedeutet für die Welt ein Ausbleiben ihrer radikalen Weltlichkeit; denn solange der Christ an einen transzendenten Gott glaubt, steht die Welt unter dem Vorbehalt eines gleichnishaften, auf diese Transzendenz Gottes bezogenen Selbstverständnisses. Solange sich jedoch die Welt an einem transzendenten Gott gleichnishaft (= bezogen und bestimmt) zu verstehen hat, kann eine Weltlichkeit der Welt radikal nur eine denkerische Utopie bedeuten und man könnte dem christlichen Glauben wohl eher die denkerische Verantwortung für eine Wirklichkeit abverlangen, die auf einen transzendenten Gott bezogen ist und ihr denkerisches Auslangen nicht in einer transzendentalphilosophisch angelegten Tautologie »Weltlichkeit der Welt« findet.

So gerät man in eine gewisse Ratlosigkeit, wenn man mit Metz von absoluter Transzendenz Gottes redet und mit der Freisetzung der Welt in ihr Eigensein, in ihre Weltlichkeit, nur einen transzendenten Gott meinen kann, der nichts anderes sein kann als die sanktionierende Funktion für die Weltlichkeit der Welt.

Es muß jedoch beachtet werden, daß Metz die Weltlichkeit der Welt nicht nach Art einer kosmischen Metaphysik anlegt; denn »heute ist nicht mehr das menschliche Dasein an die Welt als Natur ausgeliefert, sondern diese Welt-Natur ist in steigendem Maße dem Zugriff des Menschen preisgegeben« (54). Der christliche Glaube hat sich in der Situation des »Umschlags von einer divinisierten zu einer hominisierten Welt« zu bewähren (52); der Mensch erfaßt sich in seiner freien geschichtlichen Subjektivität (52) nicht mehr als bloßer »Fall« in einem umgreifenden anonymen Welt- oder Naturzusammenhang (60). So hat alle Weltwirklichkeit aus diesem Verständnis eine »anthropozentrische Spitze« und das Weltverständnis wandelt sich vom Verständnis der Welt als Natur zu ihrem Verständnis als Geschichte (52). So bedeutet die Weltlichkeit der Welt eine Hominisierung der Welt; die Weltlichkeit ereignet sich in der Freiheit des Menschen als Geschichte der vom Mensch unternommenen, hominisierten Natur in ihrer freien, unverfügbaren Zukünftigkeit (vgl. 63). Und für diese anthropozentrische Umorientierung des Weltverständnisses, für die Verweltlichung der Welt durch Auslieferung der Welt an die menschliche Freiheit findet Metz in der christlichen Botschaft entscheidende Antriebe: Im schlechthin transzendenten Schöpfergott, dessen absolute Transzendenz und absolute Weltüberlegenheit die Welt selbst freigibt, so daß der Glaube an einen Schöpfergott eine ursprüngliche Weltlichkeit der Welt gewährt und eine anfängliche Säkularisierung bedeutet (58, 59). Überdies ist durch die Menschwerdung Gottes der Mensch in jenes Geschäft eingesetzt, das die Weltlichkeit der Welt als Geschichte des Menschen zu bewältigen hat (vgl. 61). Freilich formuliert sich gerade an besagter Entdivinisierung der Welt und Hominisierung des Weltverständnisses die »Zukunft des Unglaubens« in marxistischer Interpretation und in Sinne Nietzsches als »Tod Gottes« (vgl. 68). Doch findet Metz in der Erfahrung solcher Wertsituation die Chance zu einer ursprünglichen Glaubenserfahrung. Nicht unbedingt überzeugend ist jedoch das, was dem Glauben gegenüber dem Unglauben die größere Zukunft in einer hominisierten Welt begründen soll; der »längere Atem« (64) des Christentums in der Auseinandersetzung mit den Ideologien einer hominisierten Welt wird wohl mehr gefordert als begründet. Die gebotenen Themen zur Welterfahrung als Glaubenserfahrung tragen das genügende Gewand einer doch sonst verschmähten Metaphysik: Der Mensch sucht in seinen verschiedensten Ansätzen und Antrieben (»Bewußtseinspluralismus«) eine geistig kontrollierbare Einheit (65); der Mensch wird kategorial immer mächtiger, aber transzendental immer ohnmächtiger (66); die Unverfügbarkeit der Zukunft der hominisierten Welt läßt eine ursprüngliche »Vor-Sehung« erahnen (67). Soll die Welterfahrung auf diese Weise Glaubenserfahrung begründen, bleibt Gott im Vergleich zu den atheistischen Ideologien entweder eine transzendente Arbeitshypothese (d. h. die größere und unangefochtene Hoffnung auf Sinnhaftigkeit der Weltlichkeit) oder Metz bringt

am Ende doch einen Gott zur Geltung, der mehr ist als das in der weltlichen Grenzerfahrung letztlich gerettete, transzendente Selbstverständnis des Menschen, ein Gott, der in jedem Augenblick der Weltgeschichte vermittelnde Ansprüche stellt und so die radikale Weltlichkeit der Welt in ihrer Unmöglichkeit erweist.

Der zweite Teil des Werkes gilt der Frage »Kirche und Welt im eschatologischen Horizont« (75–95). Metz wendet in diesem Abschnitt weniger der Kirche als mehr der Eschatologie sein Denken zu. Es ist vor allem die rein objektivistische Theologie des Kosmos und die rein transzendente Theologie der Person und Existenz, der Metz das entscheidende Verhältnis zur Zukunft abspricht. Wiederum beseelt der allerdings verborgen bleibende Konflikt von Transzendente und Transzendentem die äußerst informativ gehaltenen Gedankengänge des Autors, wenngleich sich dieser Konflikt nun an der theologischen Formulierung der Zukunft bewegt: Unter Hinweis auf die zukunftsorientierte Anlage des AT und NT tritt Metz dem griechischen Denken entgegen, das alles Kommende nur als Variation des Gewesenen, Aktualisierung und Bestätigung der Anamnese verstehen will. Die Göttlichkeit Gottes offenbart sich als Macht unserer Zukunft und nicht primär als »Über-uns-Sein« im Sinne einer geschichtslos erfahrbaren Jenseitigkeit; Gott ist ein »Gott vor uns« (81). So kann das Verhältnis des Christen zur Zukunft nicht rein kontemplativ (d. h. auf schon gewordene und schon bestehende Wirklichkeit bezogen) sein, sein Verhältnis zur Zukunft ist vielmehr operativ (78) und der geschichtlichen Gestaltung durch die Tat des Menschen unterworfen. Daher ist die Geschichte durch diese Zukunftsorientierung aus dem Bann einer Herkunftsgeschichte zu lösen und im Verhältnis zur Endgeschichte zu verstehen (78). Ein solches Geschichtsverständnis fordert eine Entfaltung des christlichen Glaubensverständnisses in allen seinen Teilen als Eschatologie. Eschatologie in dieser Radikalität als die Form aller theologischen Aussagen unternimmt den Versuch, die ganze Theologie als Anthropologie zu lesen (83).

Eine solche Eschatologie legt der Kirche, die nicht primär ihrer bloßen Selbsterhaltung zu dienen hat (85), ein produktives kritisches Verhalten auf, das einer rein passiven eschatologischen Erwartung und einer rein präsentischen Eschatologie zuwiderläuft (86). Auf das Verhältnis der Kirche zur Welt bezogen, bedeutet dieses eschatologische Verhalten die Notwendigkeit einer »politischen Theologie« (84, 87), das produktive, kritische Gerichtetsein auf die Welt als Gesellschaft und auf die weltverändernden Kräfte in ihr (87). Wenngleich das Spezifikum einer politischen Theologie von Metz nur mit unzureichenden Begründungen aus dem eschatologischen Verhalten abgeleitet wird, wollen die angebrachten kritischen Bemerkungen in diesem Abschnitt jene Funktion beachten, die Metz der »Zukunft« zuweist: Die bewusste Abrückung von der Geschichte als Herkunftsgeschichte soll vor allem wehren, daß Zukunft ontologisiert wird, indem sie als Korrelat der Gegenwart und der Herkunft verstanden wird (89, 90). »Erst in bezug auf Zukunft kann Geschichte von jedem ›Werden‹ unterschieden werden, das nicht eigentlich eine Zukunft, sondern ein (vorgestelltes und in diesem Sinn je schon bestehendes) Ziel hat und das noch einmal in die Ontologie der Natur gehört. Erst in bezug auf die Zukunft kann schließlich die Seele aller Geschichte, nämlich die Freiheit, erfaßt werden. Insofern der Metaphysik das Problem der Zukunft verborgen bleibt, bleibt ihr das Problem der Geschichte verborgen. Alle Versuche, Seinsmetaphysik und Geschichte zu konjungieren, zeigen indirekt noch einmal, daß Metaphysik eben Metaphysik ist: ein betrachtendes Erfassen der Wirklichkeit im ganzen Horizont des Bestehenden, das heißt der Natur« (90). Es scheint, daß hier Metz im Grunde dasselbe gedankliche Verfahren praktiziert, das ihm vorhin ohne vermittelnde metaphysische (ontologische) Vorbehalte aus dem Begriff eines Schöpfergottes eine Weltlichkeit der Welt einbringen sollte, nämlich Rekurs auf einen transzendentalen Horizont, der jeder konkreten Weltsituation dennoch eine denkerisch faßbare Gestalt des Selbstverständnisses zusprechen sollte. Nunmehr ist es die Zukunft, deren funktionales transzendentales Potential mobil gemacht wird, um die Geschichte ohne den ontologischen Vorbehalt – der ein vermittelnder Vorbehalt ist – des Bestehenden einbringen zu können. In solcher Geschichte kann nur auf der Zukunft bestehen, wer nicht um seiner selbst willen sich der metaphysischen Anamnese seiner Vergangenheit und seines Bestehens verpflichtet fühlt. In dieser geforderten Selbstvergessenheit – die Kirche hofft nicht für sich selbst, sondern für die Welt – eröffnet Metz die Diskussion um die »politische Theologie«.

Der dritte Teil des Buches stellt sich der Frage der »politischen Theologie« (99 ff.). Metz ist sich sehr wohl bewußt, daß der Begriff »politische Theologie« mehrdeutig und historisch belastet ist. Er versteht darunter ein kritisches Korrektiv gegenüber extremen Privatisierungstendenzen gegenwärtiger Theologie und den Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren (99). Während Metz der klassischen metaphysischen Theologie die grundsätzliche Problemlöslichkeit des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft bescheinigt, wirft er der Theologie »transzendentaler, existentialer und personalistischer Orientierung« vor, das Problem wohl wahrgenommen, jedoch die Botschaft und Praxis des Glaubens

privatisiert und auf die weltlose Entscheidung des einzelnen reduziert zu haben (100). Ein ähnlicher Vorwurf trifft die exegetische Formgeschichte, die das Verständnis der Verkündigung existential und personalistisch privatisiert und intimisiert hat (102). So fordert Metz gleichzeitig mit einer legitimen Entmythologisierung eine Entprivatisierung der biblischen Botschaft und ihres Verständnisses; diese Entprivatisierung hat die politische Theologie wahrzunehmen (101, 102). Dies vollzieht sich in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft, Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis. Das theologische Bewußtsein muß das Problem von fides und ratio nunmehr dahin verstehen, daß der heutige Anspruch der Vernunft nicht nur ein theoretischer, sondern ebenso ein praktischer und politischer ist (103, 104); ebenso sieht Metz in der biblischen Tradition die Zueinanderordnung von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis begründet, zumal sich die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition wie Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung nicht privatisieren lassen (104, 105). Das Verhältnis von Kirche und Welt im Lichte einer politischen Theologie konzipiert die Kirche als eine gesellschaftskritische Institution in einer Welt, die als gesellschaftliche Wirklichkeit in einem geschichtlichen Prozeß verstanden wird (107). Der Glaube gewinnt seine kritische Haltung gegenüber der gesellschaftlichen Mitwelt durch seine eschatologische Orientierung (107), und Metz sieht in der Kirche als Institution den Träger solch kritischer Freiheit, denn die Kirche als Institution lebt unter »eschatologischem Vorbehalt« und sie muß diese eschatologische Vorläufigkeit institutionell dadurch realisieren, daß sie sich als Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß mit seinen Verabsolutierungen und Verschließungen etabliert (108, 109). Das institutionelle kritische Verhalten der Kirche verlangt eine Kirche als »Institution zweiter Ordnung« (112), die Träger und Garant kritischer Freiheit sein kann. Wenngleich Metz im Schutz der menschlichen Individualität vor der Funktionalisierung im technologisch gesteuerten Gesellschaftsprozeß (110), in der Befreiung von allen politischen Systemen (110), in der Entprivatisierung der christlichen Liebe zu Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden (111) mit der Konsequenz der Kritik an der reinen Gewalt und der möglicherweise aus Liebe gebotenen revolutionären Gewalt (112) die kritischen Aufgaben der Kirche benennt, glaubt Metz jedoch die Kirche vor einer politischen Ideologisierung nur dann bewahren zu können, wenn er ihre kritische Haltung als primär negativ festlegt (115). Von dieser negativen Haltung erwartet Metz schließlich ein dialektisch-kritisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart, das ein kritisch-befreiender Imperativ, Ansporn und Auftrieb für die Gegenwart sein soll, weil der »eschatologische Vorbehalt« der Kirche sich an den endzeitlichen Verheißungen der biblischen Tradition Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung versteht (vgl. 144). Damit ist die Kirche als »Institution zweiter Ordnung« angelegt, die nur Macht ist, um in gesellschaftskritischer Dauerreflexion die in Ideologien gegründete Macht und Gewalt zu zerstören oder eschatologisch zu entflechten (vgl. 125).

Man kann nicht umhin, diese von Metz der Kirche zgedachte kritische Aufgabe als eine höchst polyvalente zu sehen. Es soll hier kein Vergleich zwischen dem verbindlichen Selbstverständnis der Kirche und der hier der Kirche auferlegten gesellschaftlichen Aufgabe gezogen werden. Die Aufbringung der theoretischen Vernunft in der gesellschaftlichen und politischen Verantwortung der Praxis – die Entprivatisierung der Vernunft – (vgl. 103) als das Werk der neuzeitlichen Aufklärung erscheint als ungerechtfertigte Sisyphusarbeit, wenn man die Leichtigkeit betrachtet, mit der sich der christliche Glaube eschatologisch in den Horizont der Praxis einbringt. Es fragt sich, ob die Verschiebung der Aussagen und Forderungen des Glaubens ins Eschatologische jene nach Maßgabe der weltlichen Gesellschaft anerkannte kritische Loyalität einer »Institution zweiter Ordnung« oder »aufgeklärten Ideologie« (vgl. 125) ergibt. Wenngleich der Kirche im Sinn einer politischen Theologie eine primär negative, kritische Aufgabe zgedacht ist, trägt jedes kritische Engagement derselben nur den funktionalen Schein jenes Negativen, das schließlich ein Weltlichwerden der Welt aus dem christlichen Glauben garantieren soll. Wenngleich man in diesem Stadium der Kirche den Vorwurf machen könnte, ihre eschatologische Anlage sei dadurch verengt, daß ihr das Gesetz des Handelns von der Geschichte der weltlichen Gesellschaft aufgedrängt und formuliert werde, bleibt die Kirche mit der Auslegung ihres Glaubens im eschatologischen Horizont dennoch jene Gestalt, an der schließlich auch die im bloß kritisch Negativen des Glaubens zu sich selbst gekommene Weltlichkeit der Welt sich verstehen muß. Wenn sich die Geschichte der Welt zu ihrer Selbstfindung auch nur mit dem Negativen des christlichen Glaubens einläßt, der am Ideologischen vorerst desinteressierte »eschatologische Vorbehalt« der Kirche wird schließlich doch zur Macht der Gestalt; denn, wer sich zur kritischen Negation eines anderen ermächtigt weiß, beansprucht für sich auch die Prärogative der umfassenderen Gestalt des Selbstverständnisses. So könnte eine solche politische Theologie als ein sublimeres Moment der metaphysischen Theologie verstanden werden: aus dem konträr gerichteten und bestimmenden Anspruch der bisherigen metaphysischen Theologie gegen die Weltlichkeit der Welt ist eine funktionale, kritisch-negierende Kollaboration der politischen Theologie geworden, die ihre Solidarität mit der Welt – im Streiten

und Rechten manifestiert – nunmehr eigentlich aufgekündigt hat. Mag sein, daß die politische Theologie dem christlichen Glauben eine radikale und postmetaphysische Entideologisierung bringen will; diese Kenosis der Entideologisierung in der politischen Theologie jedoch scheint eine Rekapitulation der Wirklichkeit in einer schließlich doch metaphysischen Theologie zu bedeuten, die, den Zeichen der Zeit gehorchend, ihren metaphysischen Gestaltanspruch in der »Zukunft« verbirgt. Diese Zukunft läßt in ihrem nichtontologisierten Ausblick wohl die Illusion einer Freiheit für die Selbstgestaltung der Welt bestehen; über die Freiheit wird jedoch vom christlichen Glauben her bereits eschatologisch verfügt; damit endet auch die politische Theologie in der Restauration einer metaphysischen Theologie. So wird die kritisch negierende Funktion der Kirche – aus dem eschatologischen Vorbehalt ihrer selbst für die Welt getätigt – Gefahr laufen, immer letztlich als ungelegene Besserwisserie verstanden zu werden; denn die funktionale Phase des kritisch Negativen bedeutet nur eine Vorläufigkeit, die lediglich gehalten werden kann, solange sich der christliche Glaube an einem ametaphysisch transzendentalen Horizont in seinem Selbstverständnis erhalten kann, auf den er alle Momente seiner kritischen Weltpraxis ausrichtet. Diese ametaphysische Kenosis des christlichen Glaubens erweist sich jedoch als pragmatischer Mythos, dessen bitteres Ende für die Kirche die politische Kollaboration ist, solange die Kirche sich nicht ermutigt, ihre eschatologische Dimension als metaphysischen Anspruch eigener transzendenter Mächtigkeit an die Welt auszugeben.

So lebt der bedenkenswerte Entwurf einer politischen Theologie – wie Metz ihn vorlegt – aus einer Vorläufigkeit des Christlichen, die wohl funktional betrieben werden muß, letztlich u. M. nach nicht aber eschatologisch verstanden werden kann. Das Problem einer politischen Theologie läßt sich nicht damit lösen, daß ein dem christlichen Glauben auferlegtes ametaphysisches Moratorium als ins Unbegrenzte wirksam gedacht wird; der aus eigenem Selbstverständnis bestimmte Anspruch des christlichen Glaubens wird sich nicht aus der Welt wegdenken lassen. So wird die Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Welt an Metz nicht so sehr die Frage bezüglich der Kirche als Funktion für eine bessere Welt, sondern vielmehr die Frage nach der Kirche als Vermittlung einer besseren Welt stellen.