

Politik und Erlösung im Spiegel der zwei *civitates*

von *Christian Schäfer*

Als Präfekt der Römischen Glaubenskongregation hatte Kardinal Joseph Ratzinger 1984 für die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ verantwortlich gezeichnet. 1985 stellte er die theologischen Gefährdungen und philosophischen Fehleinschätzungen innerhalb einiger Tendenzen in der ‚Theologie der Befreiung‘ anhand der Thesen von Gustavo Gutiérrez an der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften dar, die entsprechende Akademieschrift erschien 1986 unter dem Titel „Politik und Erlösung“ (im weiteren PuE). Vor allem die Aussagen dieser Akademieschrift und ihre Verankerung in der Theologie Joseph Ratzingers sollen im folgenden Gegenstand der Überlegungen sein.

1. Die Aktualität des Problems

Der im Jahre 2000 veröffentlichten Neuauflage seiner „Einführung in das Christentum“ schickte Kardinal Joseph Ratzinger einen einleitenden Essay voraus, in dem er auf die bleibende Aktualität grundsätzlicher Fragen und Probleme zu sprechen kommt, wie sie die ‚Theologie der Befreiung‘ insbesondere in den 1970er und 1980er Jahren aufwarf. Kurz gesagt werden diese Fragen als symptomatisch für eine nach wie vor virulente gesellschaftliche und theologisch herausfordernde Entwicklung erläutert, die nicht nur Lateinamerika betrifft. Das macht die Beschäftigung mit ihnen zusätzlich lohnenswert, vor allem aber erlaubt die Beschäftigung mit ihnen auch einige Einblicke in das Denken von Joseph Ratzinger. Um diese Einblicke wird es im nachstehenden auch vordringlich gehen. Es sollen also nicht die Theologien der Befreiung im Mittelpunkt stehen oder ihre Thesen minutiös und grundlegend durchgegangen werden, sondern anhand der Auseinandersetzung mit ihnen die eigene Position des Theologen Ratzinger.

Die Überlegungen des genannten Essays kreisen in der Hauptsache um die Auseinandersetzung mit dem marxistischen Denken, herausgestellt anhand der Folgeereignisse von 1968 als dem Emblemjahr für die erstaunliche Transfusion „undogmatisch“ marxistischer Grundvorstellungen in den Blutkreislauf der westlichen Gesellschaft(en) und 1989 als dem Epochenjahr für den augenfälligen Zusammenbruch der „real existierenden“ dogmatischen Systeme marxistischer Prägung. Die zusammenfassende Diagnose ist einfach, ohne simpel zu sein, und dank dieses Umstands gelingt es ihr, die Tatsache, daß und wie die Ereignisse von 1989 die Folgeergebnisse von 1968 relativ unbeeindruckt ließen, ein wenig verständlich zu machen.

Von hier aus richtet sich im Essay der Blick auf die innerkirchliche und theologische Herausforderung durch die so diagnostizierte Situation. Sie ergibt sich im Umfeld der politischen, etwa im Sinne Erich Fromms und Herbert Marcuses um psychoanalytische

Grundlagenvorstellungen angereicherter Sichtweise, daß der Mensch alle heilenden Mittel zur eigenen Erlösung zur Hand habe: Die Analysemöglichkeit krankmachender Unterdrückungszustände und die Möglichkeit der aktiven Befreiung von ihnen. Freiheit sei dann das „natürliche“ Korrelat der Befreiung von kulturellen, insbesondere jedoch materiell meßbaren Verhinderungs- und Mißbildungsfaktoren, die im geschichtlichen Handeln eliminiert werden müssen. Der entsprechende bürgerverschreckende Aufruf der „68er“ lautete „Macht kaputt, was euch kaputtmacht“, und er zeigt an, warum und wie sich die Vertreter dieser gesuchten ideologiefreien Ideologie durchaus widerspruchlos gegen die festgefügt Systemen des real existierenden Sozialismus wenden konnten. Diese Aktion nun, die dem Menschen die „Freiheit von“ schenken soll, habe drastisch, umwertend und schmerzhaft radikal im Sinne des dann auch unter Umständen oder teilweise unerläßlich Gewaltvollen zu sein, d.h. sie habe in der einen oder anderen Weise revolutionär zu sein.¹ Solche Gedanken sind im Zuge der genannten Ideentransfusion auch in den Kirchen des Westens nicht ohne Wiederhall oder Befürworter geblieben. „[a]ber eigentlich gezündet hat der Blitz dieser neuen Umsetzung von Ideen in Praxis, dieser neuen Verschmelzung von christlichem Impuls und weltlich politischem Handeln in Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung schien für mehr als ein Jahrzehnt die neue Richtung anzugeben, mit der der Glaube wieder weltgestaltend werden sollte, weil er sich mit den Erkenntnissen und Weisungen der Weltstunde neu verband“ (Ratzinger 2000, 12). Die Formulierungen des Essays lassen durchscheinen, was auch die Auseinandersetzung mit Gutiérrez ausgerechnet im (meiner Vermutung nach gesuchten) Kontext einer Akademiesitzung in Deutschland anzeigen sollte: Die ‚Theologie der Befreiung‘ kann keineswegs als genuin lateinamerikanische Denkrichtung gelten. Sie ist, ungeschönt gesagt, ein Produkt der europäischen, insbesondere auch der deutschen Akademien, und sie ‚verdient‘ es, als solche verhandelt zu werden. Auch im Fall der Befreiungstheologie ist die ‚Neue Welt‘, wie so oft, nur das ausgelagerte und mehr oder minder nostalgische Experimentierfeld der europäischen Theorie oder Ideologie.

In Übereinstimmung mit der Instruktion von 1984 nennt der Essay gleichwohl zu Recht als gewissermaßen notwendige, aber eben keineswegs hinreichende materiale Voraussetzungen, die der Befreiungstheologie von Anfang an als Ausgangspunkt und Träger dienen konnten, „[D]ass es in Lateinamerika in erschreckendem Maß Unterdrückung, ungerechte Herrschaft, Konzentration von Besitz und Macht in wenigen Händen und Ausbeutung der Armen gab [...]. Und da es sich um mehrheitlich katholische Länder handelte, konnte kein Zweifel sein, dass hier die Kirche Verantwortung trug und der Glaube

¹ So definiert auch die Instruktion von 1984: „Ihre [der marxistischen Analyse] Überlegung ist folgende: Eine unerträgliche und explosive Situation erfordert ein *wirksames Handeln*, das nicht mehr zuwarten kann. Ein wirksames Handeln setzt eine *wissenschaftliche* Analyse der strukturellen Ursachen des Elends voraus. Nun hat aber der Marxismus die Instrumente einer solchen Analyse entwickelt. Es genügt also, diese auf die Situation der Dritten Welt und besonders Lateinamerikas anzuwenden“ (VII.2; Kursivierungen im Original, Einfügungen C.S.). Und: „So ist die Analyse ein Instrument der Kritik, und die Kritik ist ihrerseits nur ein Moment des revolutionären Kampfes“ (VIII.2), deshalb könne auch „nur derjenige, der an diesem Kampf *teilnimmt*, eine korrekte Analyse durchführen“ (VI.3). Daß diese Analyseform mit derjenigen verschiedener Psychoanalytischschulen korreliert, dürfte selbst aus dieser ganz kurzen Skizze schon klar hervorgehen. Auch Ratzinger 1986, 12, spricht von einer „Verbindung von Marx, Freud und Marcuse“, die das theoretische Fundament für die befreiungstheologische Sicht bei Gustavo Gutiérrez hergibt.

sich als Kraft der Gerechtigkeit bewähren musste“ (Ratzinger 2000, 12; vgl. in der Instruktion von 1984 I.1–8). Somit erklärt sich auch zum Teil (aber eben auch nur zum Teil!), daß „in den ‚kapitalistischen‘ Ländern die Befreiungstheologie das Hätschelkind der öffentlichen Meinung war, dem zu widersprechen geradezu als Veründigung gegen die Menschlichkeit und die Menschheit angesehen wurde, auch wenn man die praktischen Anweisungen im eigenen Bereich natürlich nicht angewendet sehen wollte“ (Ratzinger 2000, 13).

2. Theologie der Befreiung als Befreiung von der Theologie

Den Grundgedanken, der die verschiedenen Spielarten der ‚Theologie der Befreiung‘ eint, beschreibt Joseph Ratzinger in der Akademieschrift von 1986 im Hinblick auf das soziale Elend Lateinamerikas und die damit korrelierende Beschneidung ganz elementar zu fordernder Möglichkeiten menschlichen Lebensvollzugs kurz wie folgt: „Die Überlegung drängt sich auf, daß derart offenkundige Unerlöstheit ein soziales und ökonomisches Phänomen sei, daß aber wiederum die Gestaltung der sozialen und ökonomischen Dinge von der Politik abhängt. Wenn aber Erlösung zumindest *auch* an die Politik geknüpft und Theologie Erlösungslehre ist, dann muß Theologie, um ihrem Gegenstand zu genügen, politisch werden: Das ist die Logik, die hier unausweichlich scheint“ (Ratzinger 1986, 7; Kursivierung im Original).

Dieser Ausgangspunkt läßt die Theologie in Verbindung mit der Übernahme der oben angedeuteten Analysevoraussetzungen als „kritische Theorie“ (Gutiérrez 1973, 6) erscheinen.² Kirche und Theologie sollen anhand der korrekten – auf dem Hintergrund der erdrückenden gesellschaftlichen Wirklichkeit und von ihr abhängig korrekten – Analyse der biblischen Botschaft von der Befreiung des Volkes Israel aus Sklavendasein und Unterdrückung im Exil, von Jesu souveräner (Ablehnungs-)Haltung gegenüber festgefahrenen gesellschaftlichen Strukturen und seiner als zumeist auch politisch verstandenen Botschaft und Erlösungstat den notwendigen geschichtlichen Wandel ideologisch anleiten

² „Wie jede Ideenbewegung nehmen auch die ‚Befreiungstheologien‘ unterschiedliche theologische Positionen ein: ihre lehrmäßigen Grenzen sind nicht genau abgesteckt“ (so die Instruktion von 1984 in III.3). Doch sei nochmals daran erinnert, daß der vorliegende Aufsatz versucht, die ‚Theologie der Befreiung‘ auf einen Kernbestand an theoretischen Ansätzen zurückzuführen, um sich mit ihnen und der Bezugnahme Kardinal Ratzingers auf sie auseinanderzusetzen. PuE dagegen befaßt sich in konzentrierter Form ausschließlich mit den Theorien von Gustavo Gutiérrez, der tatsächlich der Vordenker der ‚Theologie der Befreiung‘ ist und 1969 den Terminus ‚Theologie der Befreiung‘ prägte. Der Ansatz von Gutiérrez ist auch systematischer und reflektierter als vergleichsweise die seltsame Melange theopolitischer Thesen von Leonardo Boff (Boff 1981), der in der internationalen Anerkennung die zweite prominente Identifikationsfigur der ‚Theologie der Befreiung‘ darstellt. Gutiérrez‘ persönliche Orthodoxie wird in PuE übrigens gar nicht in Frage gestellt (Ratzinger 1986, 20 u.ö.). Um einzelne Formulierungen von Gutiérrez wird es aber auf den folgenden Seiten nicht gehen, vielmehr soll an ihnen, wo sie denn herangezogen werden, ein sachliches und sachlich durchaus auch ausweitbares Problem greifbar gemacht werden. Formulierungen wie „die ‚Theologie der Befreiung‘ sagt ...“ o.ä. sollen also in diesem Sinne vergleichbar den pyrrhonischen *phorai* als „abkürzende Redeweise“ verstanden werden, die stellvertretend für die komplette Schreibung „das sachliche Problem, das sich aus dem Kernbestand der Aussagen der verschiedenen Befreiungstheologien als deren identifizierbarer gemeinsamer Nenner oder zumindest Zusammenhang darstellen läßt, drückt aus, daß ...“ stehen.

und praktisch führen. Theologie wie Kirche sind „als ein Moment in dem Prozeß zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird“ (Gutiérrez 1973, 21; zitiert nach Ratzinger 1986, 9). Es ist, als sei der Kern der christlichen Botschaft erst durch die marxistische Geschichtsanalyse erkennbar geworden³ und d.h. im Sinne dieser Analyse auch: gebrauchsfertig für die geschichtliche Aktion. So kritisiert Gutiérrez nicht als einziger Befreiungstheologe „von da aus auch die kirchlichen Hilfswerke, die nach ihm unter dem Gedanken der Reform und damit letztlich systemstabilisierend, also freiheitshemmend wirken. Die richtige Auslegung der Fakten kann, wenn es so steht, nur die Sozialrevolution sein, d.h. der weltweite Klassenkampf“ (Ratzinger 1986, 10). Allerdings bedarf es hierbei noch einer Spezifizierung: „Die Analysen von Rosa Luxemburg, Lenin und Bucharin sind von Personen verfaßt, die selbst in den Zentren der wirtschaftlichen Macht lebten; damit ist der Aspekt noch nicht wirklich beschrieben, der den Klassenkampf in den unterentwickelten Ländern kennzeichnet. Es muß also zu einer spezifischen Form des indianisch-lateinamerikanischen Sozialismus kommen“ (Ratzinger 1986, 10f.).⁴ Die Kirche wiederum als eines der charakteristischen, ja charaktergebenden Elemente der lateinamerikanischen Idiosynkrasie müsse hier auch den spezifischen Beitrag leisten: Im Sinne der marxistisch-revolutionären Befreiung des Menschen von Unterdrückungsstrukturen soll die Botschaft von Jesus Christus wirken, der durch seine hier politisch verstandene Erlösungstat den Menschen freisetzt und einen neuen Menschen konstituiert – den neuen Adam der künftigen Geschichte sozusagen, der ohne die zerstörerischen Folgen des Sündenfalls wie Leid, existentieller Bedrohung und entfremdender Arbeit sein Leben führt. Revolution ist also nicht nur der sichtbare Akt des politischen und sozialen Umsturzes. Vielmehr ist dieser nur der Auftakt einer bleibenden anthropologischen Umgestaltung.

³ Diese Entwicklung wird durchaus positiv gesehen und die positiven Effekte der Befreiungstheologie sollen auch nicht verschwiegen werden: „Man muss es zugeben: Das Christentum war mit dieser merkwürdigen Synthese [von Bibel und politischem Denken] wieder in die Öffentlichkeit der Welt getreten und eine ‚epochale‘ Botschaft geworden“ (Ratzinger 2000, 13; Einfügung C.S.). Und so „darf man nicht bestreiten, dass es in den verschiedenen Befreiungstheologien auch viele wirklich bedenkenswerte Einsichten gab“ (Ratzinger 2000, 13f.); dazu gehört ein neuer Blick auf den Text des Alten Testaments (so die Instruktion von 1984 in IX.10) sowie der Denkanstoß, den die Auseinandersetzung um die „Strukturen der Sünde“ in die Diskussion brachte und den nicht allein bei den evangelischen Moraltheologen in der Tradition der Kantischen Ethik gerne verengten Blick auf die bloße Intentionalität der Tat in Frage stellte. Eine lehramtliche Stellungnahme zur Frage der „Strukturen der Sünde“ („eher Folgen als Ursachen“) ist in der Instruktion unter IV.14–16 knapp skizziert.

⁴ Die Avantgarde Lateinamerikas selbst sah in den vergangenen Jahrzehnten ihre Aufgabe zum guten Teil darin, die vielfältige Mischkultur Lateinamerikas in ihrem Verhältnis zu ihren europäischen Vorgaben auch geistig zu reflektieren. Ähnlich wie der verdienstermaßen boomende Erfolg der lateinamerikanischen Literatur im letzten halben Jahrhundert sich einer Umwandlung und spezifischen Brechung in der Reflexion europäischer Einflüsse und kultureller Moden aufgrund besonderer lateinamerikanischer Umgestaltungsvorgaben verdankte, schien auch die Befreiungstheologie die Möglichkeit zu bieten, die politisch-sozialen Gärungsprozesse in Europa und den Vereinigten Staaten auf besondere Weise aufzunehmen und erfolgreich in etwas Eigenes umzusetzen. Angewendet auf die *ecclesia militans* Lateinamerikas und ihr Wirken angesichts der sozialen Not und der politischen Ungerechtigkeiten sollte das heißen: marxistische Analyse und revolutionärer Befreiungsanspruch seien in eine Theologie der „lateinamerikanischen Wirklichkeit“ umzubilden ähnlich wie im 13. Jahrhundert die „heidnische“ Philosophie des Aristoteles christlich aufgenommen und umgebildet wurde, um eine bessere Interpretation des christlichen Glaubens bieten zu können (vgl. Ratzinger 2000, 12). Das alles kann allerdings kaum darüber hinwegtäuschen, daß alle formalen sowie fast alle materialen Vorgaben der ‚Theologie der Befreiung‘ europäischen Ursprungs sind, ohne durch die Interpretation wesensverändernden Umformungen zu unterliegen.

„Für Jesus ist die Befreiung des jüdischen Volkes nichts anderes als ein Aspekt einer universalen und permanenten Revolution“, zitiert PuE entsprechend die befreiungstheologische Christologie bei Gutiérrez. „An dieser Stelle trifft sich nun die theologische Linie im Denken von Gutiérrez endgültig mit seinen politischen Zielsetzungen: Die Geschichte ist Anthropophanie; die Situation des Menschen von heute wird durch das Modell des Menschen von morgen bestimmt – von der Gewißheit, daß der Mensch das Derzeitige überwinden wird und in eine neue Ära eintritt, in eine Welt, die er selbst geschaffen hat“ (Ratzinger 1986, 14). Hier taucht dann der Gedanke der Erlösung des Menschen durch geschichtliche Tat auf: Erlösung ist kein christlicher noch überhaupt ein religiöser Begriff mehr, Erlösung ist das durch Befreiung erreichte Gelingenstadium historisch selbstorganisierten menschlichen Lebens. PuE führt, im Anschluß an geschichtliche Klärungen des kolumbianischen, in Brasilien lehrenden Philosophieprofessors und Historikers Ricardo Vélez Rodríguez diese Sichtweise überzeugend unter anderem zurück auf die Aufklärungsphilosophie von „Saint-Simon, dessen Lebenswerk zeitlich mit der Gestaltung der lateinamerikanischen Staatenwelt zusammenfällt (1760–1825) und für deren innere Konzeption konstitutiv wurde. [...] Saint-Simon war von der Überzeugung geleitet, daß die Religion immer als Basis der sozialen Organisation gedient hat und dies auch immer tun wird. ‚Diese Religion‘, so schreibt er, ‚hängt unlösbar mit politischen und sozialen Faktoren zusammen. ... Daher ist kein Platz für irgendeine Art von Trennung zwischen geistlicher und temporaler Macht““ (Ratzinger 1986, 18f.). Überzeugend ist diese Sichtweise bei Ratzinger und Vélez Rodríguez auch deswegen, weil sich die hier diskutierten Entwicklungen recht besehen keineswegs allein auf die ehemals kolonialkirchliche Organisation in Lateinamerika zurückführen lassen (und insbesondere nicht auf die vermeintliche „Vorarbeit“ einiger ihrer vielzitierten charismatischen Exponenten wie Bartolomé de Las Casas oder Pedro Claver), sondern auf andere ideologische Ursprünge verweisen.

Ziel der Theologie wäre es daher aufgrund der genannten Vorgaben eigentlich, sich selbst durch gelingende geschichtliche Aktion überflüssig zu machen. Die ‚Theologie der Befreiung‘, *teología de la liberación*, soll gleichzeitig eine *liberación de la teología* sein, wie es ein geläufiges Bonmot ausdrückt: eine Befreiung der Theologie und von der Theologie.

3. Über Physik, Geschichte und Metaphysik

Das Problem und der Streitpunkt mit der kirchlichen Orthodoxie liegt nun *materialiter* vor allem darin, daß die ‚Theologie der Befreiung‘ von dieser Ausgangslage aus einen wie auch immer verbrämten Automatismus zwischen der revolutionären Veränderung und Verbesserung der Umstände menschlichen Lebensvollzugs und der Erlösung oder sogar Vervollkommnung des Menschenlebens selbst als deren Korrelat oder Resultat sehen möchte. *Formal* liegt der Argumentationsfehler dabei darin, ein Übergangskontinuum zwischen beiden anzunehmen, das den Unterschied durch Grauzonenabstufungen aufweichen und den Übergang von einem zum anderen als möglich, ja als wesensentsprechend darstellen soll.

Auf den formalen Fehler wird weiter unten noch ein paar Mal zu sprechen zu kommen sein. Das Problem materialiter der möglichen Erzwingung gänzlichen nur auf sich selbst verwiesenen menschlichen Gelingens durch Änderung der geschichtlichen, sozialen und materiellen Faktenlage allerdings ist ein altes, man könnte fast versucht sein zu sagen: ein „ewiges“ Thema der Philosophie (das formale nicht weniger, doch dazu später). Aristoteles etwa kommt darauf zu sprechen, wo er in seinen ethischen Schriften auf die Unterscheidung von Glückhaben und Glücklichein aufmerksam macht: Es ist offensichtlich so, meint er, daß man das Glück des gelingenden Lebens meist kaum ohne mehr oder minder zufällige Grundlagen vorherigen *Glückhabens* wird erreichen können. Aristoteles sieht als der scharfsinnige Ausdeuter des „normalen Lebens“ entzaubernd realistisch, daß man zum Glücklichein und weiterführend zum Glücken der Existenz insgesamt für gewöhnlich das Glück (gehabt) haben muß, in einer harmonischen Familie aufgewachsen und körperlich gesund zu sein, nicht in ständigen Kriegszeiten. Seuchenjahren oder Hungersnöten geboren zu werden, die große Liebe seines Lebens und in ihr Erwidern zu finden und so weiter. Dieses letzte Beispiel ist übrigens ein wichtiges. Es zeigt nämlich, daß man solche Umstände nicht insgesamt durch technischen oder politischen Fortschritt erzwingen oder gesellschaftlich einrichten kann: auch Sozialtheorien stoßen angesichts solcher Probleme auf den hartnäckigen Erfahrungswert, daß die besten Kritiker romantischer Großentwürfe die Romantiker selbst sind. Der ziemlich illusionslose Realist Aristoteles spricht dagegen mit all dem offenbar einen plausiblen Zusammenhang zwischen der *eutyche* und der *eudaimonia* an, der im Deutschen zur eigentümlichen Sprachleistung der Belegung beider mit demselben Wort „Glück“ geführt hat. Nun fällt bei all dem aber eines auf: Es ist durchaus denkbar (und oftmals zu beobachten), daß ein Mensch alle diese Umstandermöglichkeiten des Glücks besitzt, aber nicht glücklich ist. Und umgekehrt, daß ein Mensch auf der Grundlage ganz weniger solcher Güter des Zufallsglücks ein glückliches Leben führt. Glück ist qua *Lebensführung* zwar in gewisser Hinsicht ableitbar, aber es ist nicht ableitbar. Es läßt sich nicht konstruieren.

Daß sich Glück nicht durch instrumentelle Vorgaben erzwingen läßt, führt mit Bezugnahme auf Aristoteles auch der beiläufig in PuE (Ratzinger 1986, 30) zitierte Münchner Philosoph Robert Spaemann ins Feld, und zwar speziell gegen die marxistische Position gewendet (Spaemann 1989, 66f. und 85f.). Nun ist Glück ein alltäglich erfahrbarer, wenn auch durch eine ganz eigene Überschwenglichkeit gekennzeichnete Grenzbereich menschlicher Erfahrung, in welchem eben diese menschliche Erfahrung die Grenze des Alltäglichen und nur Menschlichen zu durchstoßen scheint und in ihrem Ziel, dem Glücklichein, das nach Aristoteles das *telos* allen menschlichen Handelns darstellt, eben auch die Grenze des nur Menschlichen erfahrbar macht: Denn „[d]as griechische Wort *telos* meint ja beides: Grenze und Ziel“ (Spaemann 1989, 66). Gleichwohl zeigt die Darlegung des Aristoteles, daß auch hier schon der Automatismus von Mittel und Erfüllung, die Übersetzung der günstigen Umstände und Voraussetzungen in die *eudaimonia* nicht funktioniert. Vielleicht bot sich unter anderem deshalb der Begriff *eudaimonia* für dieses unerzwingbare Glück an, das gleichwohl die materialen Voraussetzungen nicht obsolet macht, sondern sie richtig einzuordnen, zu skalieren und in ihrem Wert erfahrbar zu machen hilft: es ist ja ein religiöser Begriff, der auf das nicht mehr nur menschlich, sondern

im letzten Gelingen geradezu wie von überirdischen Mächten, *daimones*, geführte Glück anspielt und darauf, daß im Überschwenglichen der Glückserfahrung der Charakter des Geschenkten vor den des Gemachten rückt. Daß dies religiöse Bewandnis hat, wurde durchaus so gesehen und wird teilweise auch heute so herausgehoben und für die philosophische Argumentation in Anspruch genommen (sh. den Vergleich mit dem „Mystischen Augenblick“ bei Spaemann 1978, 17–19). Das Glück liegt in dieser Perspektive im Ineinandergreifen von menschlicher Lebensführung und Geführtsein „von oben“, denn die Führung durch den guten Geist, der einen auf bestem Weg durchs Leben bringt, muß man sich erarbeiten, oder sich doch zumindest als dieser Führung würdig und bereit erweisen (sonst entspräche das Sichgeführtwissen „von oben“ einem Marionettendasein). Von einem guten Geist beseelt zu sein heißt eben auch: im eigenen Geiste zu erkennen und zu wissen, was recht und gut für das eigene Leben ist, und die guten Gaben des guten Geistes, unter dessen gnädiger Maßgabe das eigene Leben steht, deswegen richtig und zum Guten verwalten zu können. Diese Dialektik wird als die von Glauben, Ethik und Lebensführung weiter unten noch einmal begegnen. – Der so gefaßte Begriff vom Gelingensglück jedenfalls weist somit gewissermaßen propädeutisch auf das Hauptanalogat für jegliche Unerzwingbarkeit einer *metabasis eis allo genos* hin. Und das trifft dann tatsächlich das Hauptargument der ‚Theologie der Befreiung‘ und ihrer vermeintlichen Technik der Analyseumsetzung. Diese erweist sich somit als Vorspiegelung falscher Tatsachen, oder besser: als falsche Vorspiegelung von „Tatsachen“. PuE wird das als die Unmöglichkeit der „Umschmelzung von Metaphysik in Physik“ präzisierend erklären.

Eine solcherart anhand des aristotelischen *eudaimonia*-Beispiels propädeutisch für unser Thema dargestellte Unmöglichkeit der mechanischen oder auch nur organischen Übersetzung der Mittel zum Gelingen ins Gelingen selbst nun hat in Form des Problems der Übersetzung von Politik in erlösende Befreiung das katholische Lehramt schon mehrfach beschäftigt, auch unabhängig von der direkten Konfrontation mit der ‚Theologie der Befreiung‘. Es ist am Ende ein Problem der *metabasis eis allo genos*. Als ein rezentes Beispiel greife ich eine Einzelaussage der Sozialenzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* von 1987 heraus: „Eine rein wirtschaftliche Entwicklung vermag den Menschen nicht zu befreien; im Gegenteil, sie verklavt ihn schließlich nur noch mehr. Eine Entwicklung, die nicht die kulturelle, transzendente und religiöse Dimension des Menschen und der Gesellschaft umfaßt, trägt in dem Maße, wie sie die Existenz solcher Dimensionen nicht anerkennt und die eigenen Ziele und Prioritäten nicht an ihnen ausrichtet, noch weniger zu einer echten Befreiung bei“ (VII.46; auf weitere lehramtliche Aussagen zum Thema weist die Instruktion von 1984 in V.2 bis V.8 hin).

Die Möglichkeit der *metabasis* könnte jedoch immerhin, so mag ein Einwand zur Ehrenrettung lauten, gerade darin liegen, daß in dem hier diskutierten Modell der ‚Theologie der Befreiung‘ von Revolution die Rede ist, nicht von Evolution, von gewollter und, wenn es sein muß, auch gewaltsamer Lossagung vom Gegenwärtigen und dem radikalen Umbruch ins Neue und „gattungsgemäß“ Andere, nicht von Kontinuität im Selben. Im Aufweis der Falschheit dieser Annahme liegt nun aber gerade die argumentative Stärke von PuE: „Denn in Wahrheit sind sowohl Evolution wie Revolution Kategorien eines deterministischen Denkens“ (Ratzinger 1986, 23), weil sie anstelle der Freiheit und Of-

fenheit auf die historische Zukunft, und insbesondere auch der Offenheit auf das „ganz Andere“, unausweichliche Regularien der Menschheitsentwicklung setzen. Die Freiheit der Revolution ist die Freiheit von Behinderungen, die Freiheit desjenigen, der mit der Strömung schwimmt, aber diese Freiheit eben der Determinierung durch die Strömung verdankt, die ebenso wie das Geschichtsbild der marxistischen Analyse nur in eine Richtung fortgeht. Die Revolution und *ihre* Art der Befreiung hat daher ihren Platz *gerade* innerhalb des Stroms der Geschichte als des einzigen ihr zugänglichen und entsprechenden *genos*. Sie vollzieht sich in der Geschichte, um aus der Geschichte desto sicherer geschichtlich und sozial aktiv und in diesem Sinne frei agierend zu bleiben. Die marxistische Analyse und Praxis, wie sie sich die ‚Theologie der Befreiung‘ zu eigen macht, baut ja gerade darauf auf und will insbesondere darauf hinaus: Die Geschichte ist hier das, was transzendiert und nicht transzendiert wird. Ohne es zu ahnen und in den meisten Fällen wohl auch ohne es zu wollen, war die ‚Theologie der Befreiung‘ damit gleichsam dem Verdikt Ludwig Feuerbachs verfallen, daß Gott sich im Gattungsmäßigen des Menschen als die ins Utopische verlängerte Summe von dessen positiven Verwirklichung(smöglichkeit)en auflösen lasse – im Falle der ‚Theologie der Befreiung‘ in die politische Utopie. Es ist ein im wahrsten Wortsinn „theo-“logischer Fehler, der hier sichtbar wird. *Paucis mutatis verbis atque sententiis* läßt sich Feuerbachs Lehre von der Vergöttlichung des unmöglich erreichbaren nur Menschenmöglichen daher auch ziemlich widerstandslos auf die ‚Theologie der Befreiung‘ übertragen: „Die Utopie wird selbst nicht mehr gerechtfertigt; sie ist die eigentliche Glaubensvorgabe des Ganzen, deren Glaube sich freilich nicht auf Gott, sondern auf die Geschichte beruft. Man kann sagen: Die Geschichte ist die eigentliche Gottheit der Utopie, die nicht nur die Attribute und die Macht der Gottheit an sich gezogen hat, sondern auch ihren unbedingten Verehrungs- und Gehorsamsanspruch wie die Unbedingtheit ihrer Verheißungen“ (Ratzinger 1986, 18; ähnlich die Instruktion von 1984 in IX.3–5). Klar geht aus dem Vergleich mit Feuerbach aber auch hervor, daß die Unterordnung des als gegenüber der Gattung(sgeschichte) als unvollkommen zurückbleibenden Einzelnen aus der ganzen inneren Logik heraus ständig in Gefahr gerät, das Individuelle unter das Kollektiv zu pflügen. Daß der Mensch als Individuum als höchster Wert gilt, das Höchste aber nicht durch Addition zum Kollektiv nochmals erhöht werden kann, widerspricht ja der Reduktion von allem auf geschichtlich Faßbares, wie sie der marxistischen Analyse schon in ihren Voraussetzungen entspricht. Anders gesagt: Der Mensch verstanden als Gattungswesen tritt an die Stelle der immer nur individuellen Person, der *rationalis naturae individua substantia*. „Das Verkennen der geistigen Natur der Person führt dazu, diese völlig dem Kollektiv unterzuordnen und ebenso die Prinzipien eines sozialen und politischen Lebens zu leugnen, die mit der Menschenwürde übereinstimmen“, so die Instruktion von 1984 (VII.9).

Auf die für die ‚Befreiungstheologie‘ relevanten geschichtlichen Vorläufer dieser Fusionsvorstellung von Politischem und Geistlichem, oder vielmehr der Unterordnung von diesem unter jenes, war schon weiter oben aufmerksam gemacht worden – ich werde im letzten Teil dieses Aufsatzes dafür plädieren, daß dies im Kern eine ganz und gar nicht revolutionäre These darstellt, sondern eine markant reaktionäre Grundlage für ein historisches Denken beinhaltet. Das Problem der Vergöttlichung der Geschichte, das sich damit

wie gesehen auftut, erschöpft sich aber eigentlich fast schon im Gebrauch der Attribute, der Kern des Problems liegt jedoch darin, daß die Ununterscheidbarkeit von Göttlichem und Geschichtlichem im Versuch der Umgehung eines *metabasis*-Einwands auf der Ebene der Geschichte festsetzt. PuE diagnostiziert entsprechend eine Reduzierung der „Metaphysik auf Physik“. Die zentrale Stelle lautet: „Der eigentliche theologische Fehler scheint mir in der systematischen Einordnung des politisch-sozialen Problems zu liegen, das von der Logik und den Möglichkeiten der Theologie her seinen richtigen Platz nicht in der Erlösungslehre finden kann. [...] Die Umschmelzung von Metaphysik zu Physik wird zu einer gewissen Notwendigkeit, wo Erlösung mit Politik verbunden erscheint. Denn die Erlösung ist das, was der Glaube mit Sicherheit zusagt; sie liegt auf der Ebene des Seins. Wenn nun die Konkretheit der Erlösung im Bereich des Politischen stattfinden muß, so muß das Sein machbar werden, so müssen die menschlichen Dinge eine Notwendigkeit erhalten, die konstruierbar und fixierbar ist; so muß Metaphysik in Physik des Menschen umsetzbar sein. Dann wird auch die Zuflucht zu Denksystemen unausweichlich, die sich im Besitz einer Physik des Menschlichen wähnen“ (Ratzinger 1986, 20f.).

Mit einer einsichtigen Offenlegung der Motive und historischen Rückbesinnungen wird in PuE diese ergebnisverzerrende „Umschmelzung“ zweier dem Wesen nach noch keineswegs inkompatibler, aber doch klar gesonderter Bereiche, oder besser: die wesensleugnende Einschmelzung des einen in den anderen, als Folge einer grundsätzlichen Ablehnung jeglichen dualistischen Denkens kenntlich gemacht. An dieser Stelle stößt man auf das oben angedeutete formale Problem. Dabei war auch hier, d.h. in den Grundlagen des Unterscheidungsfehlers, der Mißgriff bereits in der Unterscheidungslehre grundgelegt, indem Unterscheidung und Dualismus selbst nicht genügend unterschieden wurden. Die in sich selbst schon schwierige Reflexivität dieses Problems mag auch entscheidend dazu beigetragen haben, es dem unmittelbaren argumentativen Zugriff immer wieder weitgehend entzogen zu haben. PuE erklärt es mit großen Zugeständnissen für die Gegenposition historisch folgendermaßen: „Um ihr eigenes Objekt einzugrenzen und richtig zu formulieren, hatte die Theologie allmählich seit dem Ende der Väterzeit die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung ausgearbeitet, der dann in gewisser Hinsicht die Unterscheidung von Kirche und Welt entsprach. Daß gerade diese letztere Unterscheidung nur relativ ist, war und ist zu offenkundig, um bestritten zu werden. Sinn dieser Gegenüberstellung war es, die Aufgaben der christlichen Gemeinde von denen der Weltgemeinde zu unterscheiden und das Eigentümliche der christlichen Gemeinschaftsbildung in der Kirche mit seinen Voraussetzungen und Konsequenzen zu definieren. Nun hatte bereits in der Theologie der Zwischenkriegszeit und verstärkt in den fünfziger Jahren eine Kritik der sogenannten Dualismen in der Theologie eingesetzt. Die Abhebung der Natur vom Übernatürlichen wurde zunchmend als künstlich empfunden“; so wurde in der Folgezeit „der ziemlich junge substantivische Begriff ‚Übernatur‘ entschieden abgelehnt: Gott habe ja nicht ein neues Stockwerk des Seins geschaffen, wie man daraus herauslesen müsse, sondern am einen, lebendigen Menschen gehandelt, eine neue Beziehung zu ihm aufgenommen. So verschwanden zusehends beide Bereiche zugunsten des konkreten Menschen und seiner Geschichte. [...] So ging die Logik des Gedankens von selbst auf den Weltbegriff über und wurde zugleich geschichtsphiloso-

phisch: Wenn es so ist, gibt es keinen eigentlichen Unterschied zwischen Kirche und Welt. [...] Der Christ muß dann weltlich werden, um wahrhaft Christ zu sein, und die Kirche muß sich zur Welt öffnen oder sogar mit ihr verschmelzen, um dieser Bewegung der Geschichte zu entsprechen“ (Ratzinger 1986, 12f.).⁵ Und „[h]atte Romano Guardini in den dreißiger Jahren – höchst notwendigerweise – den Begriff der ‚Unterscheidung des Christlichen‘ geprägt, so schien solche Unterscheidung jetzt [in der politischen Theologie der Nachkriegszeit] nicht mehr wichtig zu sein, sondern im Gegenteil das Überspringen der Unterschiede, das Zugehen auf die Welt, das Sich-Einlassen auf sie“ (Ratzinger 2000, 11; Einfügung C.S.).

Anhand der Aussagen von Gutiérrez über die (andererseits zugegebenermaßen keineswegs immer unproblematische) Unterscheidung von „natürlicher“ und „übernatürlicher Ordnung“ zeigt PuE, wie weit jegliche Form von prinzipieller Unterscheidung in diesem Bereich bei einem der identitätsstiftenden Archegeten der ‚Theologie der Befreiung‘ bereits als *per definitionem* gleichbedeutend mit dualistischem Denken verzeichnet wurde: „Mit ein wenig Mitleid und Trauer berichtet er [Gutiérrez] davon, daß auf dem [Zweiten Vatikanischen] Konzil nicht nur die konservative Minderheit, sondern auch einige Vertreter der Mehrheit – die Kardinäle Döpfner und Frings – darum baten, die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu verdeutlichen, um eine Vermischung von irdischem Fortschritt und Erlösung zu vermeiden. So bleibt das Konzil seiner Meinung nach völlig ungenügend, weil die Frage nach dem Verhältnis von zeitlichem Fortschritt und Wachstum des Reiches Gottes unterbunden worden sei“ (Ratzinger 1986, 13; Einfügungen C.S.). Dagegen stellt die ‚Theologie der Befreiung‘ in ihren verschiedenen Spielarten die neue Unterscheidungslehre, die um einer Vermeidung jeglicher dualistischer Strukturen willen die Unterschiede durch Übergangsbereiche verbunden sehen will, um ihre Vereinbarkeit sicherzustellen. Der Bereich zwischen ihnen wird damit zum für die Theorie entscheidenden Kernbereich, in dem beide koinzidieren, ja eigentlich noch: ineinander aufgehen. Mit recht wohlwollender Mäßigung diagnostiziert PuE daher von der ‚Theologie der Befreiung‘, daß Politik und Theologie hier zwar extensional nicht deckungsgleich sind, aber intensional im wesentlichen dasselbe. „Anders gesagt: Theologie und Politik sind nicht vollständig deckungsgleich; jede von beiden hat eine Erstreckung, mit der sie über die andere hinausreicht. Aber in einem sehr umfassenden Kernbereich fallen beide zusammen“ (Ratzinger 1986, 15). Der Zusammenfall stellt nun aber das Problem dar. Denn daß beide durchaus gemeinsame Zugriffsbereiche haben, bleibt unbestritten. Der Zusammenfall jedoch kann im Fall der ‚Theologie der Befreiung‘ aus den genannten Gründen nur im Sinne einer Auflösung eines Bereichs in den anderen verstanden werden. Dazu gleich mehr.

⁵ Ich möchte die Vermutung wagen, daß der so geschilderte Sachverhalt das Gegenstück zu einer anderen problematischen Haltung darstellt, die ebenfalls schnell einen Unterscheidungsfehler, oder besser: ein Fehlen an korrekter Unterscheidung, aufkommen lassen kann, und auf den die ‚Theologie der Befreiung‘ zum guten Teil wohl auch antworten will. Es handelt sich um die Verwechslung von christlicher Entsagung um des Reiches Gottes willen und Totalabsage, ja Selbstversagen gegenüber der Welt. Hier gerät man in die gegenteilige Gefahr, die Physik zugunsten der Metaphysik aufzulösen. Beide Extremhaltungen wachsen aber ihrer falschen Unterscheidungslehre wegen „auf demselben Holz“ (und gerade das erklärt auch ihre territorialen Feindschaften).

Daß Unterscheidung nicht gleichbedeutend mit Gegensätzlichkeit ist und nicht jeder prinzipielle Unterschied ein Gegensatz, daß weiterhin nicht einmal prinzipielle Gegensätzlichkeit stets als Dualismus verbucht werden darf, ist philosophisch elementar. Daß insbesondere eine Dualität von Prinzipien erst die vollendete Einheit auf der geschichtlich greifbaren Ebene garantieren kann und allein deswegen schon nicht dualistisch ist, ist z.B. ein prominentes Lehrstück des scholastischen Hylemorphismus, der etwa genau dadurch die ungeschmälerte Einheit des Menschen erklärte, daß er Leib und Seele *prinzipiell* unterschied und eben somit jeden Dualismus sowie jegliche Reduktion auf nur eines von beiden aus dem zustande kommenden Konstituierten herausnahm. Übrigens ist des weiteren noch lange nicht gesagt, ob sogenannte Dualismen auch immer Dualismen sind und warum Dualismen von vornherein abzulehnen sein sollen, denn diese Ablehnung könnte von Fall zu Fall auch bloßes Vorurteil sein.⁶ Wie auch immer: Die Auflösung des Metaphysischen ins Historische läuft auf einen Kriterienfehler – im etymologischen Sinn von Kriterium – zurück, der im Kräftespiel der Dualismusdebatte eine durchaus ideologische Funktion erfüllt. Diese „zweite Absicht“ läßt sich für den Fall der ‚Theologie der Befreiung‘ tatsächlich so verbuchen, „daß Theologie dazu dienen müsse, Lücken der politischen und ökonomischen Logik zu schließen, womit sie – am falschen Platz angewandt – lediglich zu einer irrationalen Ausflucht vor den Mängeln rationaler Konstruktion wird“ (Ratzinger 1986, 15).⁷

4. A Tale of Two Cities

Die ‚Theologie der Befreiung‘ kennzeichnet daher, so PuE, eine Grundentscheidung – ein Grundfehler der Entscheidung – für ein bestimmtes geschichtsphilosophisches Modell: „Es ist das von Saint-Simon bis Bloch reichende Projekt, das die Politik unmittelbar mit der Metaphysik verknüpft und, um sie handhabbar zu machen, Metaphysik als Physik, d.h. als determinierte und determinierbare Größe, als Organismus und den Organismus als organische Maschine behandelt“; diesem „physikalischen Modell steht der aristotelische Entwurf entgegen, der – Platon präzisierend und klärend – Politik nicht in Metaphysik, sondern in Ethik einordnet und damit ein völlig anderes Verständnis von Freiheit und Verantwortung als Grundelementen politischen Handelns ausbildet. Beide Ansätze haben ihre Entsprechungen in der Theologie: Das Konzept des Eusebius von Caesarea und der politische Augustinismus des Mittelalters weisen in Richtung des saint-simonistischen Modells der Theopolitik, ohne schon die Radikalität und Strenge dieses Entwurfs in sich

⁶ Ähnliches deutet auch Kardinal Ratzinger in der dokumentierten Diskussion zu seinem Vortrag in der Akademie an: „Zusammenfassend möchte ich sagen, daß es einerseits eine berechtigte Kritik an einem überzogenen Dualismus- und Stockwerckenken gibt, daß aber andererseits eine Notwendigkeit der Unterscheidungen besteht, die man nicht mit dem Etikett Dualismus überspielen darf“ (Ratzinger 1986, 26).

⁷ So auch in der Nachbetrachtung des Einleitungssessays (Ratzinger 2000, 14): „Der Mensch ist zwar, wie Aristoteles sagt, ein ‚politisches Wesen‘, aber er darf nicht auf Politik und Wirtschaft reduziert werden. Das eigentliche und tiefste Problem der Befreiungstheologien sehe ich in dem faktischen Ausfall des Gottesgedankens, der natürlich auch [...] die Gestalt Christi grundlegend verändert hat. Nicht als ob man Gott gelehnt hätte – beileibe nicht. Er wurde nur für die ‚Realität‘, der man sich zuwenden musste, nicht gebraucht. Er war funktionslos“.

zu tragen. Augustinus selbst, der absolut konträr steht zum politischen Augustinismus seiner späten Erben. Thomas von Aquin und in anderer Weise auch Luther liegen grundsätzlich auf der Linie des aristotelischen Typs, der Politik auf dem Weg über die Ethik und nicht anders mit der Theologie verknüpft“ (Ratzinger 1986, 21f.). Das Beispiel der *eudaimonia* bei Aristoteles hatte die Zurechtrückung dieses Verhältnisses bereits angedeutet, in dem Ethik politische Vorgaben durchaus nicht leugnet, aber als in ganz wesentlichen Bereichen eigenständig gerade in diesen Bereichen die Tür zu einem Bereich aufstoßen kann, der eigentlich Gegenstand der Theologie ist.

Bestimmte Hinweise in der Bezugnahme auf die Debatte um die „Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Ordnung“ (Ratzinger 1986, 12) hatten das Modell bereits angedeutet, auf dessen Grundlage die Unzulänglichkeiten und das Gefährdungspotential der ‚Theologie der Befreiung‘ in PuE dingfest gemacht wurden. An der eben zitierten Stelle wird diese Ideengrundlage direkt angesprochen: es ist die Augustinische Unterscheidung der beiden *civitates*, die der Kirchenvater ausgearbeitet hatte, um angesichts der Krise des Römischen Reiches eben gerade den Trugschluß zu widerlegen, Politik und Religion lösten sich ineinander auf und seien aufeinander rückführbar, füreinander verantwortlich zu machen. Damit, d.h. mit der Option für die Augustinische Geschichtsphilosophie ist ein sich durchhaltender Gedanke und ein ständig neu bestelltes Problemfeld im Denken Joseph Ratzingers angesprochen. Seine beiden Qualifikationsarbeiten traktieren das Problem auf je andere Weise (Ratzinger 1954; 1959), weitere Veröffentlichungen behandeln es oder berühren es zumindest (Ratzinger 1971; 1972; 1973; 1985; 1986; 1987; 1993, um nur einige zu nennen), und auch eine der ersten Ansprachen Papst Benedikts XVI. anlässlich des Besuchs beim italienischen Staatspräsidenten am 24. Juni 2005 greift das Thema in selber Weise auf. Das Ganze ist also einer näheren Betrachtung wert:

Charles Dickens' Revolutionsroman „A Tale of Two Cities“ beginnt herausfordernd mit dem berühmten Satz „It was the best of times, it was the worst of times“. Zumindest in diesem Anfangssatz schwingt bei Dickens tatsächlich ein zentraler Gedanke der *Zweicivitates*-Lehre bei Augustinus mit: Nämlich der von geschichtlichen „Zeiten“ statt einförmiger „Zeit“, und daß die „Zeit“ noch weniger als die „Zeiten“ Kriterium für gut und böse sein kann: „Zeit“ und „Zeiten“ enthalten immer beides. Man sollte nicht verkennen, daß die Augustinische Unterscheidung der *civitates*, bei allen möglichen Mißverständnissen, die sie sonst hervorgerufen haben mag, doch auch den wesentlichen theoretischen Grundlagenbeitrag zum Phänomen der (wenn auch unzulänglich) sogenannten Diversifizierung der „Kultursachbereiche“ geleistet hat. Diese nahm ihren greifbaren Ausgangspunkt in der historisch schmerzvollen Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Sphäre im Zuge des „Investiturstreits“. Weitere Differenzierungen und Diversifizierungen solcher „Sphären“ folgten: Die von Technik, Handwerk und Kunst, von Recht und Ethik usw. Damit stößt man aber auch schon wieder auf die Unterscheidungslehre: Bereits die theoretische Sonderung dieser „Kultursachbereiche“ nämlich machte es klar, daß jeder seine eigene und in andere unverpflanzbare Geschichtlichkeit hatte; Technik etwa ein diachron verlaufendes Erfolgsmodell, in dem jede neue Phase auf der bisherigen aufbauend diese verbessert und damit gleichzeitig obsolet macht. Der geistlichen Sphäre ist das so gefaßte Fortschrittsmodell dagegen wesensgemäß. Im christlichen Bereich

etwa ist es die Besinnung auf die „Fülle der Zeit“, die den (heils)geschichtlichen Ausrichtungsmaßstab angibt (die Jahreszählung „vor Christi Geburt“ und „nach Christi Geburt“ zeigt das an), und diese bestimmt sich nach dem Absoluten, der in die Geschichte eintritt und in ihr „sein Zelt aufgeschlagen hat“. Die Fülle der Zeit wird also nicht im Fortschreiten und durch positive Setzung des Menschen erreicht: Sie war schon da und ist – im Hinblick auf die Epiphanie des Absoluten – bleibende, aber nicht noch einmal perfektionierbare *norma normans* der Geschichte. So haben letztlich politischer, ethischer und geistlicher Bereich je andere historische Anlagen, und darauf will die *civitates*-Lehre des Augustinus auch hinaus.⁸ Daraus ergibt sich auch, daß es eine doch recht reaktionäre Nostalgie des Saint-Simonistischen Versuchs ist, die Leugnung der Eigenständigkeiten von Geistlichem und Weltlichem zu propagieren.

Diese prinzipielle Sonderung von Geschichte, Politik und Ethik, ihre daraus ersichtliche Zuordnung zueinander sowie die Akzeptanz ihres jeweils anderen Verhältnisses zu Fortschritt und Normvorgaben zeigt in der Konsequenz auch die unverwechselbare Rolle des Glaubens und erklärt, warum weder Geschichte noch Ethik oder Politik seine Stellvertretung übernehmen können (noch übrigens er die ihre): „Denn so tritt nun auch die echte und eigentliche Aufgabe des Glaubens zutage, die nicht in irrealen Verheißungen eines angeblichen historischen Projekts besteht, sondern im Aufdecken jener sittlichen Wahrheit, die aus keiner empirischen Analyse als solche destilliert werden kann und die doch die Bedingung eigentlich menschlichen und gemeinschaftlichen Handelns ist. [...] Denn wenn die Politik immer auf der Freiheit und immer auf der sittlichen Verantwortung des Menschen ruht, dann gibt es den endgültigen und endgültig zwingenden Fortschritt in ihr nicht. Dann bleibt das politische Heil immer so gefährdet, wie menschliches Ethos gefährdet ist, und dann kann es nur durch immer neue Erleuchtung und Bildung der Gewissen, nur durch immer neues Erziehen und neue rationale wie moralische Anstrengung in jeder Generation begründet werden. Es gibt dann den addierbaren politischen Fortschritt nicht, sondern die ständige Notwendigkeit, daß der Mensch immer wieder Mensch werde und von den Kräften seiner empirischen und moralischen Vernunft her lebe“ (Ratzinger 1986, 22; dieselbe Ansicht findet sich wieder in der Enzyklika *Veritatis Splendor* von 1993, III.98–101).

Ich erinnere für diese prinzipielle Unterscheidung von Geschichte, Politik und Ethik sowie für die daraus sich ergebende Zuordnung der drei noch einmal an das propädeutische *eudaimonia*-Beispiel. Robert Spaemann hat nämlich in diesem Zusammenhang der Eudaimonic-Frage mit guten Gründen vor dem naturalistischen Fehlschluß gewarnt, die Erklärung für das Gelingen des Lebens auf bloß biologische Einlösungsvorgaben wie Selbst- und Arterhaltung („Generhaltung“ sagt man z. Zt. dazu, glaube ich) zu reduzieren.

⁸ Konsequenz durchgeführt stellt das tatsächlich eine gewichtige Frage: „Gemeint ist die Frage, inwieweit Ethik überhaupt Theologie ist, inwieweit es eine theologische Ethik bzw. eine wirkliche *Moraltheologie* gibt, was ja heute von vielen Moraltheologen bestritten wird. [...] Ich würde also sagen, daß politische Ethik und Sozialethik (katholische bzw. evangelische Soziallehre) nicht in derselben Weise Theologie ist wie die interpretierende Entfaltung des Dogmas: Das suchte ich mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von ‚Erlösung‘ im streng theologischen Sinn und einer erlösungsgemäßen sittlichen Praxis anzudeuten. Die völlige Vermengung ist falsch; die völlige Trennung ist es auch“ (Ratzinger 1986, 35f.). Wie bereits oben angedeutet: Der Zusammenfall stellt das Problem dar. Daß beide Bereiche durchaus gemeinsame Zugriffsbereiche haben, bleibt gleichwohl unbestritten.

Gelingendes Leben ist Sache der Ethik als der Wissenschaft, die menschliches Handeln nach gut und böse beurteilbar macht statt – so die naturalistische Reduktion – nach instrumentell brauchbar oder erfolgreich oder nicht. Gut und böse nämlich drücken die Einlösung oder die Verhinderung des – recht verstanden – „eudaimonischen“ Gelingens menschlichen Lebens als ganzem aus (Spaemann 1989, 65–69; zur Grundlegung vgl. Spaemann 1989, 19–21, die Unterscheidung von „instrumentell gut“ und „moralisch gut“ anhand der Unterscheidung von Irrtum, Fehler und Schuld). Tatsächlich stand hier Aristotelisches Gedankengut Pate. „Aristoteles unterschied für alle höheren Lebewesen zwischen der Tendenz zum Leben und der Tendenz zum guten Leben. Platon folgend schrieb er, daß die Staaten aus dem Bedürfnis des Überlebens entstehen, daß sie aber um des guten Lebens willen fortbestehen (Aristoteles, Politik 1252b)“, und daher handelt Ethik „nicht von den Entstehungs- oder Erhaltungsmechanismen, sondern von dem, was den Inhalt des guten Lebens ausmacht“ (Spaemann 1989, 40f. und 65). Daher auch die gewollte Doppeldeutigkeit des Begriffs *eu zēn*: er bezeichnet moralisch richtiges Leben und wohlgeringendes Gelingen darin. „Gut zu leben“, so kann man demnach sagen, ist keine Sache der *poiēsis*, sondern der *praxis*, keine Sache des instrumentell Machbaren und der Herstellung also, wie es sich am abgelösten Ergebnis ablesen und messen läßt, sondern des menschlichen Handlungsvollzugs unter der moralischen Maßgabe des Gelingens des Lebens.

Spaemanns These läßt sich nun *mutatis mutandis* auf das hier interessierende „befreiungstheologische“ Problem des „historistischen Fehlschlusses“ übertragen, die Erlösung des Menschen auf geschichtliche Erlösungsvorgaben zu reduzieren.⁹ Wenn PuE darauf bezugnehmend wie gesehen Evolution und Revolution als deterministisch entlarvt, so spricht das gerade den problematischen Punkt der Reduktion von menschlichem Gelingen (dem „Glück“) oder menschlicher Erlösung, die beide gerade menschlicher Freiheit bedürfen, auf funktionale, nachgerade mechanistische Vorgaben der Einlösung an. Anders ausgedrückt: Daß die nötige *metabasis eis allo genos* in beiden Fällen des naturalistischen und des historistischen Fehlschlusses mißlingt, liegt eben genau in der Reduktion aller Möglichkeiten auf ein *genos*. Was hier über den Verweischarakter des Glücks gesagt wurde, läßt sich parallel anhand der Augustinischen Friedenslehre aufweisen, also an einem Beispiel, das dem Anliegen der Befreiungstheologie recht nahe kommt, indem es sich die Möglichkeit irdischen, politischen und sozialen Friedens zum Problem macht. So wird in *De civitate Dei* XIX 17 sichergestellt, daß irdischer Friede auch für beide *civitates* ein großes Gut ist, aber eben nicht alles sein kann, da er im letzten über Verweischarakter nicht hinauskommt: *Utitur ergo etiam caelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem, quae vere ita pax est, ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et*

⁹ So wird gemäß der Instruktion (VIII.9) hier auch der moralisch relevante Fehler des „naturalistischen Fehlschlusses“ auf der Ebene der Geschichtsinterpretation wiederholt, da „besonders das Wesen der Ethik radikal in Frage gestellt [wird]. De facto wird das transzendente Prinzip der Unterscheidung von Gut und Böse, das Grundprinzip der Moral, in der Sicht des Klassenkampfes implizit gelehnet“.

*concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo; quo cum ventum erit, non erit vita mortalis, sed plane certeque vitalis, nec corpus animale, quod dum corrumpitur, aggravat animam, sed spiritale sine ulla indigentia ex omni parte subditum voluntati. Hanc pacem, dum peregrinatur in fide, habet atque ex hac fide iuste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est.*¹⁰

Genau von daher läßt sich umgekehrt auch der Schluß zurück auf die *beatitudo*-Frage bei Augustinus beobachten (*De civitate Dei* XIX 20): *Quamobrem summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales maneat nihil adversi omnino patiendo; quis est qui illam vitam vel beatissimam neget vel in eius comparatione istam, quae hic agitur, quantislibet animi et corporis externarumque rerum bonis plena sit, non miserrimam iudicat? Quam tamen quicumque sic habet, ut eius usum referat ad illius finem, quam diligit ardentissime ac fidelissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest, spe illa potius quam re ista. Res ista vero sine spe illa beatitudo falsa et magna miseria est*¹¹; *non enim veris animi bonis utitur, quoniam non est vera sapientia, quae intentionem suam in his quae prudenter discernit, gerit fortiter, cohibet temperanter iusteque distribuit, non ad illum dirigit finem, ubi erit Deus omnia in omnibus, aeternitate certa et pace perfecta.*

Das *civitates*-Modell des Augustinus konnte sicherstellen und kann nach wie vor eine bedenkenswerte Grundlage dafür geben, wie die Unterscheidungen korrekt getroffen werden sollten, um die wesensgemäße Eigengeschichtlichkeit der Bereiche zu ihrer Geltung kommen zu lassen und gleichzeitig den Zusammenhang zwischen ihnen zu klären. Es sicherte somit die Möglichkeit, beides, Unterscheidung und Zusammenhang, auch adäquat zu erklären: Wie die Einsicht in den analogen Gebrauch von „gut“ den Unterschied von „instrumentell“ und „moralisch“ gut vor Verwechslungen schützt und gleichzeitig sich gegenseitig adäquat ergänzen läßt, so läßt die Geschichte der zwei *civitates*, wo sie nicht bloß narrativ als „tale of two cities“, sondern argumentativ als theologische Historik wahrgenommen wird, auch den Unterschied von (theologisch verstandener) Erlösung und (politisch verstandener) Befreiung erkennen und ihren allein daraus begreifbaren Zusammenhang richtig anwenden.

5. Noch einmal: Die Aktualität des Problems

Wenn man ehrlich ist: Der Pelagianismus ist eigentlich eine sympathische Häresie. Und das in mehr als einer Hinsicht und vielleicht gerade für Katholiken. Was Wunder, daß auch seine geschichtserklärende Ausprägung als Lehre von der Menschheit, die ihre eigene Erlösung durch tätige Analyse und historische Tat selbst in der Hand hat und sich

¹⁰ Nicht von ungefähr sieht auch das kirchliche Lehramt die Frage der *pax terrena* mit der nach der sozialen und geschichtlichen Befreiung in enger Beziehung: so in der Instruktion von 1984 in V.1 und 2 (Verweis auf das päpstliche Rundschreiben *Pacem in Terris*).

¹¹ Zum Vergleich die Aussage von PuE: „Denn der Mensch ist nicht Gott und die Geschichte ist es nicht; wo man aber das eine oder das andere voraussetzt, kann solche Unwahrheit nur zur Zerstörung des Menschen, zum Zerrbild der Erlösung geraten“ (Ratzinger 1986, 24).

geschichtlich erarbeiten kann, Sympathien und Anhänger gefunden hat. Kein Wunder aber auch, daß sich die Gegenposition genau in der Geschichtstheologie des Augustinus wiederfindet, und kein Wunder auch, daß diese eine andere Zuordnung von Theologie und Politik gerade im Streit über die Ethik entschieden haben will, im Streit um die „Werke“, wie man spezifisch menschliches Handeln unter diesen Vorzeichen nennen könnte. Denn vor allem wenn man „Werk“ hier im Sinne von *finis operis* versteht, als Faktum also, das hervorgebracht werden soll, um am Schluß den Handelnden zum eigenen Werk zu deklarieren, wird die eigentliche Beunruhigung des Augustinus im Bezug auf die „Unterscheidung des Christlichen“ klarer – und umgekehrt seine Position gegen den Pelagianismus ihrerseits vielleicht selbst wieder sympathischer (so ging es zumindest dem Schreiber dieser Zeilen).

PuE deutet an einer Stelle die Gefahr an, wie dieses Mißverständnis in der Ethik als historische „Werkefrage“ des sich selbst erlösenden Menschen Kreise ziehen kann. Als Fazit der Kritik an der Geschichtsphilosophie der ‚Theologie der Befreiung‘ steht dort: „Die eigentliche Kritik an dieser ‚Theologie‘ ist ihre philosophische Irrationalität, die die religiösen Kräfte als Rechtfertigung des Irrationalen einsetzt, das gerade dadurch – wie Hannah Ahrendt gezeigt hat – zum Totalitären wird: Es gibt hier nur *eine* richtige Politik: Politik ordnet nicht nur das Politische, sondern wird als Kulturrevolution zur Fabrik des neuen Menschen“ (Ratzinger 1986, 20; Kursivierung im Original). Der „totalitäre“ Fehler der menschlich gesteuerten Fabrik des neuen Menschen stellt nun aber offenbar ein bleibendes Faszinosum für das Denken in der „neueren Neuzeit“ dar. Und das auch dort, wo der revolutionären Kraft der Kultur eine resignierte Absage erteilt wird: Für eine Fabrik des neuen Menschen plädierte in einer Wortmeldung, die vor einigen Jahren heftige Diskussionen hervorrief, der Philosoph Peter Sloterdijk in seinen „Regeln für den Menschenpark“ (Sloterdijk 1999): Der Versuch des „Humanismus“ sei gescheitert, den Menschen kulturell zu zähmen und zu sich selbst zu führen; eine ethisch vertretbare Eugenik sei daher als nächster Anlauf zur Verbesserung des Menschen zu bedenken, so Sloterdijk. Menschengemachte Evolution ersetzt hier menschengemachte Revolution, doch bleibt das Schema für die erhoffte Transformation zur Behebung festgestellter Mißstände dasselbe und auch der Unterscheidungsfehler der fehlenden Unterscheidung bleibt – hier trotz aller gegenteiligen Beteuerungen wohl doch dazu noch vom Menschen als Naturwesen und als Kultur(en)wesen. Vielleicht wird so betrachtet und ins parallele Verhältnis gesetzt auch noch einmal klarer, warum Revolution genauso wenig wie Evolution als ein Ausdruck menschlicher Freiheit gelten kann. Daß aber das Glücken menschlichen Lebens nicht ohne Freiheit vonstatten gehen kann, behaupten noch nicht einmal die Vertreter der hier kritisierten Positionen, und im Fall der Befreiungstheologie gerade diese nicht.

Fehlentwicklungen der Geschichte und der geschichtlichen Kultur jedoch werden nicht durch die Absage an Kultur und Bildung behoben, wie Sloterdijk vorzuschlagen scheint. Übrigens vor allem auch nicht dadurch, daß man den Menschen zu seinem eigenen Schöpfer machen will (was Sloterdijk zum Glück nicht wirklich vorzuschlagen scheint). Platon hat das an mehreren Stellen schön gezeigt: Wenn man an den Mißbildungen des Menschen oder der Gesellschaft Anstoß nimmt, so ist es die falsche Reaktion, sich jedem weiteren Bildungsversuch zu entsagen und *tabula rasa* zu machen; vielmehr ist die rich-

tige Antwort auf Mißbildung und Fehlbildung noch mehr und bessere Bildung (Politeia 375d–378b; Phaidon 89de). Allerdings zeigt sich gerade am Problem der Bildung der Verweiskarakter, der die letzte Differenz zwischen politischer Aktion, Erlösung des Menschen und Ethik markiert. Aus Ausbildung wird nicht von selbst Bildung und die Befreiung des Menschen „von“ führt nicht zur positiven Freiheit des Menschen „zu“. (Bildung, genau das hatte Sloterdijk, Marx u.a. offenbar gestört, ist im tieferen Sinn der *paideia* weder Vehikel noch Garant geschichtlichen Fortschritts.) Das Problem des „politischen Pelagianismus“, das in der ‚Theologie der Befreiung‘ greifbar wird, läßt sich mit Bezugnahme auf Augustinus dann im Fazit von PuE so formulieren: „Die Werke rechtfertigen nicht, d.h. die Politik erlöst nicht, und wenn sie diesen Anspruch erhebt, wird sie zur Sklaverei. Diese christliche Grunderkenntnis hat heute eine neue und geradezu bestürzende Aktualität erlangt. Aber gerade wenn man sie in aller Strenge festhält, wird ebenso klar, daß der Glaube Werke braucht und zu solchen führen muß. Die Kirchenväter haben beide Aspekte, übrigens durchaus auf Paulus fußend, in dem von den Griechen entlehnten Begriff der *paideia* verbunden, den wir leider nur unzulänglich mit ‚Erziehung‘ oder ‚Bildung‘ wiedergeben können. [...] Glaube ist Bildung, die dem Menschen von Gott her widerfährt und deren er bedarf, weil er sich in keinem Augenblick seiner Geschichte als Mensch selbst erschaffen kann. [...] Die damit angedeuteten Zusammenhänge von Glaube und Werk unter den Voraussetzungen von heute neu zu denken und auszuarbeiten – das ist die zwingende Herausforderung, die von der Befreiungstheologie ausgeht und die nicht nur Theologen betrifft, sondern alle, die für den Fortgang der menschlichen Geschichte Verantwortung empfinden“ (Ratzinger 1986, 24).

– So schön sich das auch als Schlußwort eignen würde: Ein Blick auf die Aktualität des Problems und auf die Positionierung des Heiligen Stuhls gegenüber dieser Problematik fordert auch noch folgende Überlegung heraus. Die Unterscheidung von „konservativ“ und „progressiv“ ist in den letzten Jahrzehnten, vollkommen zu Recht, in die Krise geraten – sie war als Nomenklatur abhängig von einer verkürzenden Weise der Geschichtsbetrachtung, die in sich nicht tragfähig war und sich der fehlenden Diversifizierung von Eigengeschichtlichkeiten verdankte. Es ist das alte Modell von Saint-Simon und anderen, von dem oben die Rede war (in die Krise geriet dabei vor allem der Begriff „progressiv“ als der in dieser Betrachtungsweise positive, während der so genommen negative des „Konservativen“ wie alle Verneinungen unproblematischer schien). Auf die kirchlichen Verhältnisse angewendet waren die Begriffe übrigens der anderen Eigengeschichtlichkeit wegen vollkommen unangebracht. Als Nachfolge der Auffassungen und Definitionsmerkmale jedenfalls, mit denen man gemeinhin die Begriffe „konservativ“ und „progressiv“ verband oder (meist allerdings nur noch als Worthülsen) heute verbindet, kristallisiert sich immer mehr und sachlich adäquater eine noch bezeichnungslose Standpunkt-bildung aufgrund der Unterscheidungslehre heraus. Ob also eine unstellvertretbare Unterscheidung von Leben und Tod angenommen wird oder ob es einen fließenden Übergangsbereich gibt, wie die Herztod-Hirntodstufungen und andere biologische Erkenntnisse und medizinische Überlegungen nahelegen scheinen; ob es einen unstellvertretbaren Unterschied zwischen Mann und Frau gibt oder ob etwa die mannigfachen heute diskutierten oder praktizierten Graustufenübergänge in der sexuellen Ausrichtung einen

fließenden Übergang zwischen oder eine Zufälligkeit der Zugehörigkeit zu beiden beweisen und damit dem Verfügen des Menschen anheimstellen; ob es einen grundsätzlichen, sagen wir in diesem Fall ruhig: ontologischen Unterschied zwischen personalem Leben und nichtpersonalem gibt oder ob personales Leben graduell oder additiv entsteht und erklärbar ist, sei es im einzelnen oder gattungsgemäß; die Beispielfelder sind Legion: öffentlich-privat, Mensch-Tier, Natur-Kultur usw. Die Unterscheidungslehre ist hier aber insbesondere ihrer Reflexivität wegen so umkämpft, weil die Unterscheidungen, Differenzierungen und Diversifizierungen selbst je nach Gegenstand der Unterscheidungen bedürfen: Der Unterschied zwischen Kind und Erwachsenem in der Gattung Mensch ist nicht derselbe wie der zwischen Mann und Frau in derselben Gattung, der eine läßt den Übergangsbereich zu, ja erfordert ihn nachgerade, der andere eben nicht. Der Streit geht nicht nur um die Unterscheidungen, sondern beginnt bei deren Unterscheidung, auch das war oben in der Diskussion um die ‚Theologie der Befreiung‘ schon zu sehen, als der Mißgriff bereits in der Unterscheidungslehre grundgelegt gesehen und der Verdacht geäußert wurde, Unterscheidung und Dualismus seien selbst nicht genügend unterschieden worden.

Die Befreiungstheologie war zu ihrer Glanzzeit ein ideologisches Schlachtroß für die Position der Übergangsthese in bezug auf das angedeutete Verhältnis von „Physik und Metaphysik“ im Bezug aufs Politische, ähnlich wie es etwa gleichzeitig in Europa die sich etablierende ökologische Bewegung auf ganz anderem Gebiet war, dem der Frage nach Mensch und biologischer Natur, nach personalem und nichtpersonalem Leben (die neueren Annäherungsversuche der übriggebliebenen Befreiungstheologen an die Ökologie sind keinesfalls zufällig). Aus den oben genannten Gründen der Unschärfeverhältnisse in der Nomenklatur findet man in der ökologischen Bewegung, um bei diesem Beispiel zu bleiben, widerspruchlos sowohl dezidiert „konservative“ Anschauungen (etwa in bezug auf technische Fortschrittmöglichkeiten) wie aus derselben Motivationslage dezidiert „progressive“ Positionen (in bezug auf soziale Veränderungsexperimente). Genauso ist das Zusammenspiel von betont „konservativen“ und betont „progressiven“ Denkmustern in der ‚Theologie der Befreiung‘ zu beobachten.

Am Fall der oben erläuterten „Umschmelzung von Metaphysik in Physik“ wurde in diesem Aufsatz die Antwort Joseph Ratzingers während seiner Zeit als Kurienkardinal auf das sich somit eröffnende aktuelle Fundamentalproblem der Stellungnahme zur Welt und ihrer Erklärung darzustellen versucht. Sowohl diese Stellungnahme des Theologen Ratzinger wie die von seinem Denken mit geprägten lehramtlichen Aussagen der Kirche denunzieren folgerichtig das vielgepriesene Engagement der anderen Seite als fundamentalen Indifferentismus: Als eine Absage daran, Unterschiede anzuerkennen und die Spannungen auszuhalten, sowie als einen falschermaßen irenischen Tolerantismus, der die notwendigen Diversifizierungen verschluckt, wenn in Wirklichkeit Toleranz auf die klare Unterscheidung angewiesen ist, die es dann zu bestehen, eben zu tolerieren, gilt. Sie positionieren sich somit gegen die verbreitete und auch wissenschaftlich geübte Vorgehensweise, in zentralen Bereichen Unterschiede, Gegensätze und Gegenteile in Polaritäten und Orientierungen aufzulösen (oder sie als Emergenz des einen aus dem anderen zu erklären), und das heißt: sie alle als auf eine fundamentale Gemeinsamkeit rückführbar

und diese, zur Gemeinsamkeit eines insgesamt Übergangsbereichs erklärt, für das Ausschlaggebende und gleichzeitig als verfügbar anzusehen. Das Thema des Unterscheidungsfehlers als fehlender Unterscheidung durchzieht die einschlägigen Lehraussagen und theologischen Überlegungen der letzten Jahrzehnte und weist auch auf denjenigen Fehler hin, der im zurückliegenden anhand der ‚Theologie der Befreiung‘ aufgezeigt werden konnte, und der sich hier auf verschiedenen Ebenen zu wiederholen scheint: Wie nämlich die fehlende Unterscheidung in der ideologischen Vermeidung jeder als Dualismus gedeuteten Dualität der Gefahr der Subsumierung des einen unter das andere unterliegt und damit das jeweils Eigentliche verlorengeht. So das des Weiblichen unter das Männliche (Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* IV.10), des Lebens unter den Tod (Enzyklika *Evangelium Vitae* 21–24), des Menschen unter nichtpersonale Lebewesen u.a.m. Die bittere Ironie, die gerade darin liegt, daß man um der generellen (aber nur von Fall zu Fall zustimmungswürdigen) Vermeidung der Hierarchisierungen willen dann doch über die Subsumierung des einen unter das andere in eine falsche Hierarchisierung verfällt, bleibt dabei nicht unausgesprochen. In der letzten Ausformung dieser Indifferenzbewegung geht es dann auch um den Fundamentalunterschied von Gut und Böse (was die Instruktion von 1984 in VIII.9 auch ausspricht, vgl. oben Anm. 9), doch soll für den vorliegende Zusammenhang soweit nicht gegangen werden.

Das lenkt den Blick zurück auf die Überlegungen zur ‚Theologie der Befreiung‘ in PuE, in deren Verlauf Kardinal Ratzinger wiederholt andeutet, worauf das eigentlich theologische Korrektiv des Fehlers der fehlenden Unterscheidung in diesem Fall zurückläuft und sich stützen kann. Nämlich auf das intensive Ringen der Theologie um die beiden Naturen Christi (vgl. Ratzinger 2000, 13f. und die Instruktion von 1984 in X.8), das sicher auch nicht ohne Bewandnis für die *civitates*-Lehre des Augustinus war; denn ob Augustinus oder Guardini: Die „Unterscheidung des Christlichen“ ist wie alles im Christentum abhängig von der Christologie. Es ist vielleicht auch kein Zufall, daß es zu diesen Differenzierungen, sowohl in der Christologie als auch in der Geschichtsphilosophie, gerade aufgrund der philosophischen Vorgaben des Platonismus der Zeit kam. Dieser nämlich hatte auf langer Tradition fußend eine äußerst komplexe, aber eben auch handhabbare und sehr ernstzunehmende Theorie der Unterscheidungen der Begriffe von Andersheit und Andersartigkeit, von Gegenteil und Gegensatz usw. vorgelegt, von Unterscheidung der Art und der Gattung, von Verschiedenheit und Unterschied und die möglichen Vereinbarkeitsgrade geprüft (vgl. die Grundlegung des Ganzen bei Aristoteles, Kategorien, 14a; Plotin, Enneade V.2.1, 7ff.). Es war eine Theorie, die vor Fehlgriffen in der Unterscheidungslehre bewahren konnte, denn daß es die Gefährdung durch solche Fehlgriffe auf der einen Seite wie auf der anderen gibt, ist nicht zu bestreiten. Nicht die Auflösung der einen Natur Christi in die andere, die Rückführung der göttlichen in die menschliche oder umgekehrt war daher das Ergebnis des Ringens auf den Konzilien, keine Misch- oder Verschmelznatur, wie die monophysitischen und monotheletistischen Häresien verschiedener Prägung das auffaßten, keine Auflösung des Absoluten ins Historische. Sondern ein bedenkenswertes Bekenntnis zur Unübersetzbarkeit der einen Natur in die andere.

Literatur

- Boff, Clodovis*: Cartas teológicas sobre o socialismo. Petrópolis 1989.
- Boff, Leonardo*: Igreja – Carisma e Poder. Petrópolis 1981.
- Gutiérrez, Gustavo*: Theologie der Befreiung. München 1973 (NA Mainz 1993).
- Gutiérrez, Gustavo*: Teología de la liberación. Salamanca 1972.
- Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘ vom 6. August 1984 (dt.: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn).
- Ratzinger, Joseph*: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay. Neuausgabe München 2000.
- Ratzinger, Joseph*: Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1993.
- Ratzinger, Joseph*: Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie (Robert Spaemann zum 60. Geburtstag zugeeignet). Einsiedeln 1987.
- Ratzinger, Joseph*: Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (RhWAW.G 279), Opladen 1986.
- Ratzinger, Joseph*: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?, in: N. Lobkowicz (Hg.), Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft. Köln 1985. 20–35.
- Ratzinger, Joseph*: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1972.
- Ratzinger, Joseph*: Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter. Salzburg u.a. 1971.
- Ratzinger, Joseph*: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura. München u.a. 1959.
- Ratzinger, Joseph*: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (MThS.S 7). München 1954.
- Sloterdijk, Peter*: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus. Frankfurt a.M. 1999.
- Spaemann, Robert*: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik. Stuttgart 1989.
- Spaemann, Robert*: Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. in: G. Bien (Hg.), Die Frage nach dem Glück. Stuttgart 1978. 1–19.
- Spaemann, Robert*: Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie. Stuttgart 1977.