

Kritik der Herrschaft?

Zu Paul Ricœurs später politischer Theologie¹

Jean-Marc Tétaz

I.

Das Problem des Politischen hat Paul Ricœur zeitlebens beschäftigt², nicht nur als aktiven und in den Medien präsenten Zeitgenossen sowie gelegentlich als Gesprächspartner von Politikern oder Ministern³, sondern auch als Philosophen. Immer wieder hat er über das, was er das »politische Paradox«⁴ nannte, nachgedacht und versucht, diesem Paradox auf den Grund zu kommen. Das Paradox des Politischen erblickt Ricœur in der Ambivalenz der politischen Macht, die er 1957 in einem Essay über den Ungarnaufstand vom November 1956 folgendermaßen zusammenfasste: »Die Macht ist eine Größe des Menschen, die im höchsten Maße für das Böse anfällig ist; vielleicht ist sie sogar in der Geschichte der größte Anlass und die größte Demonstration des Bösen.«⁵ Das politische Paradox besteht also darin, dass die Macht, gerade weil sie »das Werkzeug der Rationalität des Staates ist«, in ganz besonderem Maße für das Böse disponiert ist.

Für Ricœur bündelt sich dementsprechend das philosophische Problem des Politischen in dem Problem der Macht. Wenn das politische Paradox sich in dem Paradox der Macht zuspitzt, kann die Aufgabe der politischen Philosophie nur darin bestehen, eine Kritik der Macht durchzuführen. Das Wort »Kritik« muss hier im Kantischen Sinne verstanden werden. Kritik bedeutet dann zweierlei: einerseits die Rechtfertigung legitimer Geltung, andererseits die Bestreitung unbegründeter Geltungsansprüche. Nur eine solche zweiseitige Kritik vermag dem politischen Paradox gerecht zu werden, indem sie sowohl die Berechtigung der Macht als auch ihre Gefahren in den Blick nimmt.

1. Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrags vom Januar 2019 an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität in Jena und am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Seine Ausarbeitung wurde durch einen dreimonatigen Aufenthalt im Max-Weber Kolleg ermöglicht, zu dem ich von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Joas eingeladen worden war. Ihm und dem Max-Weber-Kolleg sei für die hervorragenden Arbeitsbedingungen herzlich gedankt.
2. S. B. P. Dauenhauer, Paul Ricœur. The Promise and Risk of Politics, Lanham etc. 1998; P.-O. Monteil, Ricœur politique, Rennes 2013 ; D. Deweer, Ricœur's Personalist Republicanism. On Personhood and Citizenship, New York / London 2015.
3. Ricœur pflegte insbesondere ein enges Verhältnis zu Michel Rocard, dem zeitweiligen Premier Ministre François Mitterands (1988-1991), mit dem er die Absicht hatte, ein Gesprächsbuch zu veröffentlichen. Davon ist aber nur das erste Kapitel zustande gekommen, s. Justice et marché. Dialogue entre Michel Rocard et Paul Ricœur, in: P. Ricœur, Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues, hg. v. Catherine Goldenstein, Paris 2017, 93–118 (ursprünglich: *Esprit*, janvier 1991).
4. Vgl. P. Ricœur, Le paradoxe politique (1957), in: ders., Histoire et vérité (1964²), Paris 2012, 294–321.
5. Ebd., 304: »Mais le pouvoir est une grandeur de l'homme éminemment sujette au mal; peut-être est-il, dans l'histoire, la plus grande occasion du mal et la plus grande démonstration du mal«. Übers. Vf.

Aber Paul Ricœur war nicht nur ein politisch engagierter Zeitgenosse; er war auch ein kirchlich engagierter protestantischer Christ, der immer wieder in kirchlichen Einrichtungen der Erwachsenenbildung Vorträge hielt und für Diskussionen zur Verfügung stand, in protestantischen wie katholischen kirchlich-theologischen Fakultäten Vorlesungen und Seminare hielt und einen regen Austausch mit Theologen, vornehmlich mit Exegeten pflegte.

Beide Engagements Ricœurs haben eine gemeinsame biographische Wurzel: der christlich-pazifistische Sozialismus, in dem Ricœur in den 1930er Jahren eine geistige Heimat fand, seine ersten Texte veröffentlichte und dem nur sieben Jahre älteren Dietrich Bonhoeffer begegnete. Aber auch in seinem christlichen Engagement war Ricœur ein reflektierender Philosoph, der sich fragte, was er tue, indem er die Bibel lese, und welche Bedeutung die Religion für den handelnden und leidenden Menschen habe. Denn der handelnde und leidende Mensch war das Lebensthema des Philosophen Paul Ricœur; alle seine Arbeiten, insbesondere seine Hermeneutik, finden darin ihren Fluchtpunkt. Auch die Religion findet in diesem Zusammenhang ihren philosophisch legitimen Ort: Für Ricœur ist die Religion der »Diskurs der Hoffnung«, der auf das Problem des radikalen Bösen antwortet und die Freiheit »wiederher – stellt«, ihr also allererst ermöglicht, wirkliche Freiheit zu sein.⁶ Wir haben wieder mit einer Kantischen Geste zu tun: Seine philosophische Deutung der Religion hat Ricœur immer wieder in enger und zustimmender Auseinandersetzung mit Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* formuliert.⁷ Für unsere weiteren Überlegungen wird dieser Zusammenhang noch von Bedeutung sein.

Dieses doppelte Engagement und das philosophische Bestreben, das, worum es in diesem doppelten Engagement ging, auf den Begriff zu bringen, würden ausreichen, um zu erklären, warum Ricœur dem Problem der politischen Theologie nicht aus dem Weg gehen konnte. Dieses Problem erscheint nämlich als der Kreuzungspunkt ebendieser beiden lebenslangen Interessen für das Politische und für das Religiöse. Bei Ricœur kommt aber noch ein Aspekt hinzu, der dem Problem der politischen Theologie eine zusätzliche Brisanz verschafft. Mit der Erfahrung der faschistischen Regime der dreißiger Jahre in Italien und Spanien, der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Deutschland und der Unterdrückung der Freiheitsbestrebungen in Osteuropa durch die UdSSR reifte bei Ricœur die Überzeugung, dass die politische Macht nicht bloß zu einer Form des Bösen entarten kann, sondern dass die politische Macht immer der Gefahr ausgesetzt ist, das Böse in seiner schlimmsten Form zu

6. Vgl. z. B. *Culpabilité, éthique et religion*, sowie *La liberté selon l'espérance*, beide in: P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 416–430 und 393–415; dt.: *Schuld, Ethik und Religion*, in: P. Ricœur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 266–283; *Die Freiheit im Lichte der Hoffnung*, in: P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 199–226.
7. Neben den in der vorherigen Fußnote erwähnten Texten s. auch: *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant*, in: P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 19–40. Auf seine beiden systematisch wichtigsten Aufsätze zu Kants Religionsphilosophie (*La liberté selon l'espérance*; *Une herméneutique de la religion*) verweist Ricœur regelmäßig als auf die systematische Grundlegung seiner eigenen Religionshermeneutik. Zu dieser Fragestellung s. auch D. Frey, *Religion et régénération de la liberté dans l'œuvre de Paul Ricœur*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 92 (2012), 595–617; C. Pisteur, *La raison et ses confins. Ricœur et la religion dans les limites de la simple raison*, in: P. Bühler / D. Frey (Hg.), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève 2011, 15–32; J. Porée, *Justifier philosophiquement l'espérance*, a.a.O., 33–48; B. Gregor, *Ricœur's Hermeneutics of Religion; Rebirth of the Capable Self*, Lanham / London 2019.

verwirklichen. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Kants Religionsphilosophie, deren erster Teil der Lehre vom radikalen Bösen gewidmet ist, wird Ricœur diese These noch zuspitzen. Erst im Zusammenhang mit dem Staat (oder der Kirche!) offenbart »das Böse sein wahres Gesicht«. Deswegen wird das politische Böse von Ricœur als »das Böse des Bösen« beschrieben.⁸

Dadurch wird die Frage des politischen Bösen zum Prüfstein für die Religion. Denn, bemerkt Ricœur 1968, das Böse des Bösen »erscheint nur in einer Pathologie der Hoffnung als die Pervertierung, die mit der Fragestellung der Vollendung und der Totalisierung unzertrennlich verbundenen ist«.⁹ Dies kann so verstanden werden, dass die höchste Form des Bösen, so wie sie im 20. Jahrhundert durch die totalitären Formen der Herrschaft verwirklicht worden ist, ihr Prinzip in einer Pervertierung derjenigen Perspektive findet, die für die Religion konstitutiv ist, nämlich der Perspektive der Hoffnung. Die Hoffnung findet ihre philosophische Entsprechung in der Idee einer Vollendung, einer Ganzheit des höchsten Guten, die nie gegeben ist, sondern immer transzendent bleibt. Deren totalitäre Pervertierung besteht darin, diese »transzendente Synthese des höchsten Guten« vorwegzunehmen und politisch verwirklichen zu wollen; in der Formulierung Ricœurs: »in der Lüge voreiliger Synthesen, gewaltsamer Totalisierungen«¹⁰. Der Totalitarismus ist insofern in einem philosophisch präzisen Sinne eine politische Religion: Er verwandelt die religiöse Hoffnung in politische Programmatik. Die religiöse Verbrämung des Staates geht mit der politischen Instrumentalisierung der Religion einher und pervertiert sowohl die Religion als auch die Politik.

In diesem Zusammenhang bekommt die Frage nach der politischen Funktion der Theologie eine neue Dringlichkeit, in der es sowohl um die Möglichkeit einer Form von politischer Macht geht, die gegen ihre Pervertierung zur totalen Herrschaft immun wäre, als auch um eine Deutung der spezifisch religiösen Perspektive der Hoffnung, die sich nicht bloß gegen ihre politische Vereinnahmung zu wehren vermochte, sondern auch vielleicht sogar hülfe, die Pervertierung der politischen Macht zur totalen Herrschaft zu verhindern. Kurzum, so wie Ricœur die Frage der politischen Theologie formuliert, erscheint sie als der Prüfstein sowohl für die politische Frage nach einer Form der Macht, die der Versuchung der totalen Herrschaft zu widerstehen vermag, als auch zu einer Auslegung der Religion, die zur Kritik der Herrschaft taugt.

II

Die Dringlichkeit der theologisch-politischen Frage erhellt nicht bloß aus der Systematik der Überlegungen Ricœurs zur Frage der politischen Macht. Sie drängt sich vielmehr auch als ein unerledigtes Problem der theologisch-politischen Diskussion auf. Spätestens seit der Kontroverse der 1930er Jahre um die politische Theologie zwischen dem nazi-affinen Juristen Carl Schmitt und dem nazi-feindlichen, vom

8. Vgl. *Culpabilité, éthique et religion*, a.a.O., 429: »Alors le mal montre son vrai visage; le mal du mal est le mensonge des synthèses prématurées, des totalisations violentes.« (dt. a.a.O., 282: »Hier kommt das wahre Gesicht des Bösen zum Vorschein; das Böse des Bösen besteht in der Lüge der verfrühten Synthesen, in der Lüge der gewaltsamen Versuche der Totalisierung.«).

9. A.a.O., 414: »Si le mal du mal naît sur la voie de la totalisation, il n'apparaît que dans une pathologie de l'espérance, comme la perversion inhérente à la problématique de l'accomplissement et de la totalisation.«

10. A.a.O.

Protestantismus zum Katholizismus konvertierten Theologen Erik Peterson¹¹ gehört die Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Herrschaft auf die Tagesordnung. In unserem Zusammenhang kann ich nur kurz auf diese Kontroverse eingehen.

1922 hatte Carl Schmitt seine *Politische Theologie* veröffentlicht, deren Untertitel *Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* das Thema des Buches präzise benennt. Das Buch geht aus von der berühmt-berüchtigten Definition der Souveränität: »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (11). Folgt man Carl Schmitt, lässt sich der Ausnahmefall nicht theoretisch erschöpfend bestimmen, wenn sein Ausnahmecharakter bewahrt werden soll. Entsprechend ist die Entscheidung über den Ausnahmezustand das Paradigma einer echten Entscheidung, d.h. einer Entscheidung, die keiner hinreichenden Begründung fähig ist und deswegen grundsätzlich nicht gesetzlich normiert werden kann. Das heißt aber nicht, dass der Ausnahmezustand kein rechtlicher Begriff wäre, im Gegenteil! Der Ausnahmezustand ist der Begriff, an dem sich das wahre Wesen des Rechtes offenbart: Das Recht ist der Ausdruck einer souveränen Macht, die zwar Recht setzen kann, selber aber nicht rechtlich normiert ist. Dies formuliert wiederum pointiert die Definition der Souveränität: »Souveränität ist höchste, rechtlich unabhängige, nicht abgeleitete Macht.« (26) Dieses im Souveränitätsbegriff zugespitzte Verständnis von politischer Macht lässt ebendiese Macht zum Rätsel werden, dessen Lösung nur die Theologie liefern kann: Die Souveränität, die die politische Macht als solche auszeichnet, findet ihr Modell und ihre Begründung in der Souveränität Gottes. Dies ist die zweite Grundthese von Schmitts *Politische Theologie*: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« (49)

1922 laufen die rechtstheoretischen Thesen Schmitts auf eine Delegitimierung der Weimarer Verfassung und des demokratischen Rechtsstaates hinaus. 1934, bei der zweiten Auflage des Büchleins (es hat gerade 84 Seiten), liefern sie hingegen die Legitimierung des Ermächtigungsgesetzes vom 24. März 1933, durch das die übergesetzliche Macht des Reichskanzlers Adolf Hitler ihre rechtliche Grundlage erhielt. Mit Carl Schmitts *Politische Theologie* haben wir also mit dem paradigmatischen Fall einer theologischen Herrschaftslegitimierung zu tun, die Herrschaft als Souveränität deutet und zu beweisen unternimmt, dass nur eine gesetzlich nicht begrenzte Form der politischen Macht den Anforderungen der Souveränität genüge. Damit avancierte Carl Schmitt zum »Kronjuristen des Dritten Reiches«¹².

Diese Vereinnahmung der Theologie zugunsten der nationalsozialistischen Herrschaft blieb aber nicht unwidersprochen. Sie rief Erik Peterson auf den Plan, der mit Carl Schmitt freundschaftlich verbunden war. Der *Politischen Theologie* Carl Schmitts antwortete Peterson 1935 mit einem anderen kleinen Buch von knapp 100 Seiten, *Der Monotheismus als politisches Problem*.¹³ Darin bemühte sich Peterson um den Beweis,

11. Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München / Leipzig 1922, 19342; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, jetzt in: ders., *Theologische Traktate*. Mit einer Einleitung von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1994, 23–81. Im Weiteren wird auf diese beiden Texte durch bloße Angabe der Seitenzahl im Haupttext verwiesen. Zur Kontroverse s. auch A. Schindler (Hg.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1975, sowie die Replik Carl Schmitts an Peterson: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1969.

12. Vgl. A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reiches«*, Darmstadt 1995.

13. Zur Gesamtproblematik s. auch G. Caronello (Hg.), »Monotheismus, ein ganz leeres Wort?« *Versuche zur Monotheismustheorie Erik Petersons*, Tübingen 2018.

dass das Christentum als politische Theologie nicht taugt. Nach Peterson vermag nur eine strikte Form von Monotheismus als Legitimationsinstanz der politischen Macht zu dienen. Mit der Ausbildung des Trinitätsdogmas habe das Christentum dieser politischen Funktion der Religion die Grundlage entzogen. Die »Verkündigung von dem drei-einigen Gotte« eignet sich deshalb nicht zur Begründung einer politischen Theologie, weil es »das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur«¹⁴ gibt. Daher seien gerade im Christentum die Bedingungen nicht gegeben, unter welchen allein so etwas wie eine »politische Theologie« entstehen konnte. »Die Lehre von der göttlichen Monarchie [musste] am trinitarischen Dogma [...] scheitern«¹⁵. Insofern vollzieht das christliche Trinitätsdogma den grundsätzlichen »Bruch mit der ›politischen Theologie‹ [...], die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht«¹⁶. Peterson meint deswegen die These aufstellen zu können, dass mit dem Trinitätsdogma »theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt« sei¹⁷. In der Formulierung Petersons ist natürlich das Wort »theologisch« entscheidend. Denn als Kirchenhistoriker wusste Peterson nur allzu gut, dass historisch das Trinitätsdogma keineswegs das Ende der politischen Theologie eingeläutet hatte. Die von Peterson behauptete Erledigung der politischen Theologie ist eine theologische These, keine historische, und auch keine politische.

Das historische Fortleben der politischen Theologie im europäischen Mittelalter sowie in der Epoche, die man heute die frühe Neuzeit nennt, ist der Gegenstand eines anderen Buches: Ernst Kantorowicz' Studie über *Die zwei Körper des Königs*, die in der deutschen Übersetzung wie im englischen Original *Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* als Untertitel trägt.¹⁸ Kantorowicz, der selber deutscher Herkunft war, aber 1938 als Jude zuerst nach England und dann nach Amerika emigriert war, weist in der Vorrede darauf hin, dass seine Studie sachlich nicht ohne Bezüge ist zum »Auftauchen bestimmter Idole [...] der modernen politischen Religionen« sowie zu der »schrecklichen Erfahrung unserer Zeit«, in der »die politischen Theologien echte Obsessionen geworden sind, die in vielen Fällen den elementaren Prinzipien der menschlichen und politischen Vernunft entgegenwirkten«.¹⁹ Auch wenn diese Erfahrungen nicht der Anlass und das erkenntnisleitende Interesse von Kantorowicz' Studie gewesen sein mögen, war er sich dessen bewusst, dass sein Buch eine Genealogie der zeitgenössischen politischen Religionen lieferte, wie er sie im Dritten Reich erlebt hatte.

Das Buch ist zu komplex und zu reichhaltig, um in diesem Rahmen zusammengefasst und diskutiert werden zu können. Nur zwei Punkte mögen erwähnt werden. Zum einen ist der Zielpunkt der genealogischen Studie von Kantorowicz in unserem Zusammenhang interessant. Es geht ihm darum, historisch verständlich zu machen,

14. Peterson, *Theologische Traktate*, 59.

15. A.a.O., 58f.

16. A.a.O., 59.

17. Ebd.

18. E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990; die Originalfassung trägt den Titel: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957; der Titel der französischen Übersetzung lautet: *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge*, Paris 1989, jetzt in: *Ernst Kantorowicz, Œuvres*, Paris 2000. Ich zitiere nach dieser letzten Ausgabe mit eigener Übersetzung. Das Buch ist mittlerweile zu einem der meistzitierten Bücher der Mediävistik avanciert.

19. A.a.O., 646.

wie im Laufe des Mittelalters die Juristen dazu gekommen sind, eine christologische These, nämlich die Lehre der zwei Naturen Christi, auf die Person des Königs zu übertragen und auf diese Weise eine Art von »königlicher Christologie« zu entwickeln, die ihren sinnfälligen Ausdruck eben in der Metapher der »Zwei Körper« des Königs fand.²⁰ Diese ideologische Überformung der Zwei-Naturen-Lehre belegt gegen Peterson, dass es durchaus genuin christliche theologische Gehalte gibt, die zu einer politischen Instrumentalisierung Hand bieten konnten. Man wird also nicht behaupten können, dass im Christentum die politische Theologie *theologisch* erledigt wäre. Christus als Weltherrscher vermag vielmehr eine spezifisch christliche Legitimationsfigur für die Königsideologie zu liefern. Die »Königsherrschaft Christi« war offenkundig noch ganz anderer politischer Deutungen fähig als der, die in den 1930er Jahren den Verfechtern dieser Formel vorschwebte.

Diese Diagnose wird durch eine zweite These von Kantorowicz noch verstärkt. Parallel zur Politisierung der Christologie findet bei den Juristen des Mittelalters eine Politisierung der Ekklesiologie statt: »Klar ist«, schreibt Kantorowicz, »dass die theologische und kanonische Lehre, nach der die Kirche und die christliche Gesellschaft im Allgemeinen ein *corpus mysticum* sind, dessen Haupt Christus ist, durch die Juristen aus der theologischen Sphäre in die des Staates, dessen Haupt der König ist, übertragen worden ist.«²¹ Indem nun der Staat als *corpus mysticum* verstanden wird, bekommt er sakralen Charakter.²² Erst auf diesem Hintergrund wird dann verständlich, dass man dem »Sterben für das Vaterland« quasi-religiöse Valenz zu messen konnte.²³ In dieser Übertragung der Qualifizierung als *corpus mysticum* von der Kirche auf den Staat findet Kantorowicz den verborgenen theologischen Ursprung dessen, was 1945 Ernst Cassirer als den »Mythos des Staates« analysiert hatte.²⁴

Damit dürfte der Beweis erbracht sein, dass nicht bloß die Gotteslehre, sondern auch die Christologie und die Ekklesiologie sich als ideologische Stützen eines Politikverständnisses eignen, in dem der Staat und die Macht gleichermaßen sakralisiert werden. Die Frage nach der politischen Theologie darf also nicht auf das politische Problem des Monotheismus verkürzt werden. Das dürfte die Hauptlehre sein, die aus Kantorowicz' Studie zu ziehen ist. Gerade insofern die politische Theologie des Mittelalters die Christologie und die Ekklesiologie politisch umsetzte, erweist sie sich als eine Quelle der politischen Religionen der Moderne, deren Hauptkennzeichen man wohl vornehmlich in der korrelativen Sakralisierung des Staates oder des Volkes einerseits und der Macht andererseits zu identifizieren haben wird.²⁵ Das christliche Dogma der Trinität mag das politische Problem des Monotheismus erledigt haben, das Ende der politischen Theologie hat es dadurch keineswegs besiegelt. Deswegen behält die politische Theologie ihre politische und theologische Brisanz.

20. A.a.O., 664. u. 958.

21. A.a.O., 663.

22. »Im Zeitalter der Jurisprudenz gelang es dem souveränen Staat, unabhängig von der Kirche sein Wesen zu sakralisieren.« (A.a.O., 792.)

23. A.a.O., S. 839.

24. A.a.O., 647.

25. E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven 1946. Zum Nationalsozialismus als politischer Religion vgl. M. Ley / J. H. Schoeps (Hg.), *Der Nationalsozialismus als politische Religion*, Bodenheim/Main 1997; K. E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*, München 2002. Für einen historischen Überblick, s. M. Burleigh, *Irdische Mächte, göttliches Heil*, Stuttgart 2008. Klassisch: E. Voegelin, *Die politischen Religionen* (1938), München 1993, 2007. Dazu auch H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Berlin 2017, 419ff.

III

Dessen war sich Paul Ricœur bewusst. In einer langen Fußnote am Ende eines Aufsatzes, den er 1995 veröffentlicht hat, schreibt er: »In derselben Perspektive schlage ich vor, das Theologisch-Politische noch einmal zu überdenken, nämlich das Ende einer bestimmten Form des Theologisch-Politischen, die einseitig auf dem senkrechten Verhältnis Herrschaft/Unterordnung aufgebaut ist. Eine anders orientierte politische Theologie sollte, meiner Meinung nach, aufhören, sich als Theologie der Herrschaft zu konstituieren, um sich als Rechtfertigung des Zusammen-Leben-Wollens in gerechten Institutionen neu zu begründen.« In dem nächsten Absatz derselben Fußnote liest man noch: »In näherer Zukunft möchte ich diese beiden Studien in ein zusammenhängendes Ganzes einbringen, in das nach diesen Texten auch der in Tübingen unter dem Titel *Liebe und Gerechtigkeit* veröffentlichte Text Eingang finden soll. Das Ganze soll als Schluss eine Überlegung zum Schicksal des Theologisch-Politischen in Auseinandersetzung mit der Fragestellung der ›Entzauberung der Welt‹ haben.«²⁶

Die beiden Studien, auf die Ricœur sich hier bezieht, sind die beiden letzten Vorlesungen der Gifford Lectures, die Ricœur 1986 in Edinburgh gehalten und im Herbst desselben Jahres auf Einladung von Robert Spaemann in München wiederholt hatte. Die acht ersten Vorlesungen hat Ricœur in stark überarbeiteter und erweiterter Form in *Soi-même comme un autre* (dt: *Das Selbst als ein Anderer*) veröffentlicht. Die beiden letzten Vorlesungen, die biblisch-hermeneutischen Inhaltes waren, hat er aber für die Buchveröffentlichung mit der Begründung ausgespart, er wolle die Autonomie sowohl des philosophischen Diskurses als auch des biblischen Glaubens wahren und vermeiden, dass Philosophie und biblischer Glaube in ein Verhältnis von Frage und Antwort gebracht werden.²⁷ Diese beiden letzten Studien²⁸ sollten nun, durch zwei weitere Texte ergänzt – nämlich durch den Text *Liebe und Gerechtigkeit*, den Ricœur 1990 anlässlich des Empfangs des Lucas-Preises in Tübingen vorgetragen hatte, und eben durch die Studie zur politischen Theologie –, den Inhalt eines selbständigen Bandes bilden, in dem Ricœur den letzten Stand seiner Überlegungen zur zeitgenössischen Bedeutung des biblischen Glaubens gebündelt hätte.

Dieser Band ist nie erschienen. Wenn die beiden letzten Vorlesungen der Gifford Lectures maschinenschriftlich im Nachlass von Ricœur vorlagen und teilweise von ihm schon zu Lebzeiten veröffentlicht wurden, fehlte von der angekündigten Studie zur politischen Theologie jede Spur. Auf diese Absicht von Ricœur und auf das Fehlen des entsprechenden Textes hat der Verfasser schon 2006 in einem Aufsatz zur biblischen Hermeneutik von Ricœur hingewiesen.²⁹ Aufgrund der eben zitierten Fußnote hat dann 2008 Jean-Louis Schlegel die beiden letzten Vorlesungen der Gifford Lectures zusammen mit dem Vortrag von 1990 unter dem Titel *Amour et justice* veröffentlicht. Am Ende seines Vorwortes bleibt ihm auch nichts anderes übrig, als

26. P. Ricœur, *Expérience et langage dans le discours religieux*, in: P. Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris 1995, 159–179, hier 179, auch in: P. Ricœur, *Amour et justice*, Paris 2008, 9f.

27. Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 35–37.

28. S. P. Ricœur, *Le soi au miroir des Ecritures*, sowie *ders.*, *Le soi mandaté. À l'école des récits de vocation prophétique*, jetzt in: P. Ricœur, *Amour et justice*. Hg. v. J.-L. Schlegel, Paris 2008, 43–74 und 75–110.

29. J.-M. Tétaz, *Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique*, in: *Esprit* 323 (mars-avril 2006), 138–155: 139, Anm. 7.

das Fehlen der von Ricœur angekündigten Überlegungen zur politischen Theologie zu bedauern.³⁰ Es schien also, dass Ricœur sich zwar der Bedeutung der Frage nach der politischen Theologie bewusst war, dass ihm auch klar war, dass aufgrund seiner in *Soi-même comme un autre* veröffentlichten Ethik diese Frage unvermeidlich war und zur Darstellung der Bedeutung des biblischen Glaubens im Rahmen einer Hermeneutik des Selbst notwendig sei, dass er aber in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens nicht mehr dazu gekommen war, den Text, der ihm schon ziemlich präzise vor Augen stand, zu Papier zu bringen. Damit wäre im Werk Ricœurs der systematische Ort der Frage nach der politischen Theologie sowie die Stoßrichtung seiner entsprechenden Überlegungen bestimmt, die Darstellung derselben aber unausgeführt geblieben.

Dem ist aber nicht so. 2014 hat der Verfasser im umfangreichen Archiv von Ricœur, das im *Fonds Ricœur* beim *Institut protestant de théologie* in Paris deponiert ist, ein 14-seitiges Manuskript aufgefunden, das den Titel trägt: »Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?«, auf Deutsch: »Die politische Macht: Ende des Theologisch-Politischen?«³¹. Es handelt sich um die Vorlage eines Vortrags, den Ricœur 1992 in den »Entretiens de Robinson« gehalten hat, einer Veranstaltungsreihe, die Ricœur selber 1986 im »Centre de Robinson«, dem Gemeindezentrum seiner Kirchengemeinde, »La Communauté de Robinson« in Châtenay-Malabris in der Nähe von Paris, mitgegründet hatte. Sein Inhalt entspricht genau den Angaben, die Ricœur in der zitierten Fußnote macht, sodass man in diesem Text die Vorlage sehen muss, deren Inhalt Ricœur in der zitierten Fußnote zusammengefasst hat. Er hatte vermutlich die Absicht, diesen Vortrag zu überarbeiten, um ihn als Schlussabhandlung in den von ihm geplanten Band aufzunehmen.

Das Fragezeichen im Titel ist nicht bloß rhetorisch. Es geht Ricœur um die Frage, ob die politische Theologie noch heute eine Funktion haben könnte, oder ob es sich um eine Begründungsfigur handelt, deren Wirksamkeit mit der Säkularisierung endgültig der Vergangenheit angehört.

Die im Titel gestellte Frage beantwortet Ricœur positiv, wie im Folgenden zu zeigen ist. Nachdem er die Frage nach dem Gegenstand der politischen Theologie geklärt hat (IV), zeigt er, dass die politische Theologie als Theologie der Herrschaft mit den Theorien des Gesellschaftsvertrags bei Hobbes und Rousseau ein Ende gefunden hat, ohne dass sich deswegen am Verständnis der politischen Macht als Herrschaft irgendetwas geändert hätte (V). Die mögliche Zukunft der politischen Theologie nach dem Ende einer Theologie der Herrschaft findet sie in einer radikalen Umformung. In *kritischer* Hinsicht soll der biblische Glaube eine theologische Kritik der Herrschaft instruieren (VI); in *konstruktiver* Hinsicht soll er zur Stärkung einer anderen Form von politischer Macht beitragen (VII).

IV

Für Ricœur ist die Frage der Macht mitnichten eine ausschließlich politische Frage, sie stellt sich vielmehr, sobald eine Organisation eine gewisse Größe erreicht und die Entscheidungsbefugnisse verteilt werden müssen. Das Problem der Macht lässt sich

30. S. *Amour et justice*, a.a.O., 11.

31. S. P. Ricœur, *Die politische Macht. Das Ende des Theologisch-Politischen?*, in diesem Heft, S. 169-182. Im weiteren Text werden die Zitate aus dem diesem Text durch Angaben der Seitenzahl in Klammern nachgewiesen.

dann formell als Kreuzungspunkt einer senkrechten Subordinationsachse mit einer waagerechten Koordinationsachse beschreiben. Das Problem der politischen Macht erscheint dann als ein Sonderfall des Problems der Macht überhaupt. Die zentral wichtige Frage, die die spezifisch politische Macht stellt, ist die Frage nach dem Vorrang der senkrechten oder der waagerechten Achse.

Ricœur führt den Begriff des Staates über den Begriff der Organisation ein: »Die politische Organisation heißt der Staat«. Das ist nicht selbstverständlich, wie ein Vergleich mit Max Weber zeigt. Bei Weber wird der Begriff des Staats über den Begriff der Herrschaft eingeführt: Der Staat ist eine spezifische Form von politischer Herrschaft. Die Pointe von Ricœurs Vorgehensweise besteht wohl darin, von vornherein den Staat in der Spannung zwischen Kooperation und Subordination einzuschreiben, die für jede Organisation konstitutiv ist. Aufgabe einer Staatsdefinition ist es dann, die Besonderheit der politischen Organisation zu bestimmen. Ricœur übernimmt die Definition, die der deutsch-französische Philosoph Eric Weil (1904-1977) in seiner *Philosophie politique* (1956) vorgeschlagen hat: » Der Staat ist die Organisation einer geschichtlichen Gemeinschaft; als Staat organisiert ist die Gemeinschaft fähig, Entscheidungen zu treffen«. ³² An dieser Definition hebt Ricœur zwei Elemente hervor. Zum Einen ist der Staat eine »historische Gemeinschaft«; als solche fasst er in sich »alle besonderen Organisationen zusammen, die sich in einem bestimmten Gebiet befinden«; als historische Größe ist zudem der Staat ein »Produkt der Geschichte«, und das heißt konkret: der Staat beruht nicht auf einem ursprünglichen Rechtsakt, einer Art von Vertragsschluss, wie es in den kontraktualistischen Staatstheorien der Fall ist. Zum Anderen ist der Staat eine Instanz, die fähig ist, Entscheidungen zu treffen; der Staat ist also ein »individueller Akteur, der auf der Weltbühne handelt« (171). Dafür muss der Staat souverän sein. Denn die Möglichkeit, in letzter Instanz eine Entscheidung zu treffen, ist gerade das, was die Souveränität ausmacht. ³³

Für die weiteren Überlegungen Ricœurs ist dieser zweite Punkt entscheidend. Das spezifische Problem der Souveränität ist nämlich der Sachverhalt, der historisch dazu geführt hat, in der politischen Philosophie fast durchgängig »das politische Band durch die Herrschaft« (171) zu definieren. Das Problematische dieser Definition des Politischen sieht Ricœur in der einseitigen Betonung der senkrechten Achse der Herrschaft zum Nachteil der waagerechten Achse der Kooperation. Diese Einseitigkeit kennzeichnet die Herrschaft als eine spezifische Form der politischen Macht, in der die Subordinationsbeziehungen einseitig auf Kosten der Kooperationsbeziehungen

32. E. Weil, *Philosophie politique*, Paris 1956, 131, zitiert in P. Ricœur, *Die politische Macht*, 171. 1957 hatte Ricœur der *Philosophie politique* von Eric Weil einen wichtigen Aufsatz gewidmet: La »Philosophie politique« d'Eric Weil, in: P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991, 95–114. Diese Definition spielt dieselbe Rolle in P. Ricœur, *Ethique et politique* (1985), jetzt in: *ders.*, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 393–406: 398. Eine Studie zum Verhältnis Ricœur-Weil bleibt ein Desiderat der Forschung, dem in diesem Rahmen nicht nachgeholfen werden kann. Die Nähe der beiden Philosophen (Weil war neun Jahre älter als Ricœur, starb aber schon 1977) ergab sich aufgrund des ihnen gemeinsamen Versuchs, eine Synthese zwischen Kant und Hegel zu formulieren, deren Zielpunkt eine Philosophie der Freiheit sein sollte. Deshalb konnte Ricœur in der Philosophie von Eric Weil einen »posthegelianischen Kantianismus« sehen, eine Beschreibung, die übrigens ziemlich genau auch die Position von Ricœur bezeichnet (s. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 403; dt. *Freiheit im Lichte der Hoffnung*, a.a.O., 211). Das erklärt, warum Ricœur Weil drei gewichtige Aufsätze gewidmet hat (jetzt in: *ders.*, *Lectures 1*, a.a.O., 94–140).

33. Ricœur bezieht sich hier ausdrücklich auf die Definition der Souveränität, die Carl Schmitt am Anfang seiner *Politischen Theologie* gesetzt hatte: Man erkennt den Staat »an seiner Fähigkeit, in außergewöhnlichen Lagen zu entscheiden«.

sich durchsetzen. Wir sind damit bei der Problematik angekommen, die Ricœur 1957 mit dem Stichwort des »politischen Paradoxes« analysiert hatte. Erst die spezifische Form der Herrschaft setzt die politische Macht den Gefahren des Missbrauchs aus.

Daher ist für Ricœur die Kernfrage der politischen Theologie die Frage, ob »die politische Theologie nicht von Anfang an eine falsche Richtung eingeschlagen [habe], [...] als sie sich nur auf die Seite der hierarchischen Beziehung der Herrschaft schlug, weil man von der Religion erwartete, dass sie der Herrschaftsbeziehung einen Zugewinn an Autorität und eine zusätzliche Legitimität verschaffen solle« (172). In der Handschrift hat Ricœur diese Zeilen als einzige im gesamten Text durch einen doppelten Strich am Rand hervorgehoben. Man wird sie entsprechend als die Frage betrachten dürfen, deren Beantwortung die Überlegungen Ricœurs in erster Linie gelten. Die Frage bestreitet nicht, dass die Religion der politischen Macht eine zusätzliche Autorität verleihen kann und vielleicht sogar soll. Sie bezweifelt aber, dass sie ausgerechnet der Macht in der Form der Herrschaft diese Legitimität verleihen soll.

Diese Kernfrage setzt zweierlei voraus: eine Auffassung der politischen Organisation, welche die Macht nicht einseitig als Herrschaft versteht, und ein Verständnis der Autorität als notwendigen Bestandteil einer Theorie der politischen Macht. Diese beiden Merkmale verweisen auf das Verständnis der politischen Macht bei Hannah Arendt. Dem hat Ricœur 1989 eine wichtige Abhandlung gewidmet. Auch in *Soi-même comme un autre* spielt für dieses Thema die Auffassung von Hannah Arendt eine zentrale Rolle.³⁴

In *On Violence* definiert Arendt die Macht als »die menschliche Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner.«³⁵ Die Pointe dieser Definition der Macht wird klarer, wenn man sie mit der Machtdefinition von Max Weber kontrastiert: »Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«³⁶. Während bei Arendt die Macht immer schon das Ergebnis einer Kooperation ist, und zwar einer Kooperation unter Gleichen, ist bei Max Weber die Macht eine Befugnis des Einzelnen, die von vornherein eine Ungleichheit voraussetzt.

Es ist insofern bezeichnend, dass Arendt ihr Machtverständnis am Modell des Spieles expliziert: In einem Spiel sind grundsätzlich alle Spieler gleichgesetzt; sie nehmen die Spielregeln an, bloß um mitspielen zu können³⁷, ohne dass diese Regeln ihnen von jemanden aufgezwungen werden. In vergleichbarer Weise beruht die politische Macht, so wie sie Arendt versteht, auf der »aktiven Unterstützung von Anordnungen, denen die Bürger vorerst einmal ihre Zustimmung gegeben haben«³⁸. Ricœur spricht deswegen von »pouvoir-en-commun«, einer Formulierung, die man wohl mit »Zusammen-Können« übersetzen sollte³⁹. »Zusammen-Können« bezeichnet dann

34. S. P. Ricœur, *Pouvoir et violence* (1989), in: *ders.*, *Lectures 1: Autour du politique*, Paris 1991, 20–42; *ders.*, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 227–230. Ricœur bezieht sich vornehmlich auf den Essay von Hannah Arendt: *On Violence* (1969), dt.: *Macht und Gewalt*, München 1970, 262017.

35. Hannah Arendt, a.a.O., 45; zitiert bei Ricœur, *Lectures 1*, a.a.O., 22.

36. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*, unvollendet 1919–1920, MWS I/23, 38.

37. H. Arendt, a.a.O., 96.

38. A.a.O., 42.

39. S. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, a.a.O., 227, 256 u. 352. Die deutsche Übersetzung schreibt einmal »gemeinsame Macht« (236), ein anderes Mal »Zusammen-Können« (266) und endlich »Gemeinsam-Können« (366).

»die Fähigkeit der Mitglieder einer geschichtlichen Gemeinschaft, ihr Zusammenleben-Wollen auf unteilbare Weise auszuüben«. ⁴⁰ Dieses »Zusammen-Leben-Wollen« drückt sich in der Anerkennung der gesellschaftlichen Spielregeln aus, d.h. in dem Gehorsam den Gesetzen gegenüber⁴¹, die eben deshalb nicht als Befehle interpretiert werden dürfen.⁴²

Wenn einerseits die dauerhafte Anerkennung der Gesetze für das Fortbestehen des Staates unverzichtbar ist, wenn andererseits die Gesetze nicht als Befehle, sondern als gesellschaftliche Spielregeln zu verstehen sind, dann stellt sich unweigerlich die Frage, wie dieser notwendigen Anerkennung Dauerhaftigkeit verliehen werden kann. Was dieser Frage ihre Dringlichkeit verleiht, ist die Einsicht in die Zerbrechlichkeit der politischen Macht, wenn diese Macht ihre Grundlage bloß im Zusammenleben-Wollen besitzt.⁴³ Die Antwort auf diese Frage ist das Phänomen der Autorität. Der Begriff der Autorität ist eine römische Idee.⁴⁴ Sie ist es, die den Gesetzen auf Dauer Anerkennung und Respekt verschafft. In diesem Sinne ist die Autorität eine notwendige »Ergänzung«⁴⁵ der Macht. Im römischen Verständnis findet sie ihr Prinzip in der Fortwirkung des Anfangs, d.h. der Gründung Roms: *Ab urbe condita*. In der Idee der Autorität spielt die Religion eine zentrale Rolle. »Wenn die Autorität in der originären Gründung ihren Sitz hat, ist die Religion das, was durch die Pietät den unmittelbaren Bezug dazu herstellt, während die Tradition durch die Übermittlung der Alten den mittelbaren Bezug garantiert.«⁴⁶ Autorität, Religion (im Sinne der lateinischen *religio*) und Tradition bilden also eine Trias, die den Gesetzen Anerkennung und Respekt verschafft und auf dieser Basis der Macht im Sinne des Zusammen-Könnens Dauer gewährleistet. Die so verstandene Autorität ist, betont Ricœur, ein »Mischbegriff [...], in dem man hierarchische Züge wiedererkennt, die sie mit der Herrschaft verwandt machen, und zugleich egalitaristische Züge, die sie mit dem Zusammen-leben-wollen verwandt machen« (172).

Die Zerbrechlichkeit der Macht bleibt aber nicht ohne Konsequenz. Sie führt zu einer einseitigen Verstärkung der hierarchischen Züge im Phänomen der Autorität. Dadurch wird die Autorität zur Legitimationsinstanz einer Form von Macht, die die Züge der Herrschaft annimmt. Das Ergebnis dieses idealtypischen Prozesses ist die klassische Form der politischen Theologie.

40. A.a.O., 266.

41. H. Arendt, a.a.O., 42.

42. Als Befehl verstanden ist ein Gesetz nämlich ein Mittel der Herrschaft. Noch einmal ist Max Weber dafür der beste Gewährsmann. In den »Soziologischen Grundbegriffen« definiert er Herrschaft nämlich als »die Chance für einen Befehl bestimmten Inhaltes bei angebbren Personen Gehorsam zu finden.« (M. Weber, a.a.O.) In der *Herrschaftssoziologie* von 1913 lautet die Definition der Herrschaft: »Unter Herrschaft soll hier also der Tatbestand verstanden werden, dass ein bekundeter Wille (›Befehl‹) des oder der ›Herrschenden‹ das Handeln anderer (des oder der ›Beherrschten‹) beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflusst, dass dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls um seiner selbst willen zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten (›Gehorsam‹).« (Max-Weber-Studienausgabe I/22-4, 5)

43. 1992 stand Ricœur als Bestätigung dieser Zerbrechlichkeit die gewaltsame Auflösung von Jugoslawien unmittelbar vor Augen. Darauf spielt er vermutlich an, wenn er schreibt: »Il suffit de voir à quelle vitesse une nation se décompose quand le vouloir-vivre ensemble défaille« (173).

44. H. Arendt, a.a.O., 36.

45. P. Ricœur, Lectures 1, a.a.O., 36.

46. H. Arendt, a.a.O., 38.

V

Folgt man Ricœur, der sich hier die Deutung von Carl Schmitt zu eigen macht, hängt die politische Theologie mit dem Problem der Souveränität zusammen. Eine souveräne Macht ist eine Macht, »über die hinaus es nichts Menschliches gibt« (173) und die in diesem Sinne eine »höchste« Macht ist (171). Eine solch souveräne Macht kann ihren Grund nicht im Zusammen-Leben-Wollen der Menschen finden; sie wäre dann von diesem Zusammen-Leben-Wollen abhängig. Die Souveränität bedarf deshalb einer transzendenten Begründung und greift zu diesem Zweck auf die Religion zurück. Ricœurs These ist, dass die Semantik der Souveränität die theologische Auffassung der Macht fast vollständig beherrscht. Das dürfte kaum strittig sein, blickt man auf die klassischen Formen der politischen Theologie von Augustin bis Calvin und Karl Barth zurück: Alle arbeiten schon rein sprachlich mit dem Wortschatz der Allmacht oder der Herrschaft Gottes.⁴⁷ In all diesen Fällen geht es darum, »die politische Souveränität auf die göttliche Souveränität« zu gründen (173).

Dieses Verständnis der politischen Theologie beschränkt sich keineswegs auf die abendländische Geschichte oder gar auf die Monarchien von Gottes Gnaden. Es handelt sich vielmehr um ein uraltes mythisches Modell, in dem der menschliche König als »Stellvertreter« oder sogar als »Manifestation der göttlichen Mächte« gilt (173).⁴⁸ Dieses mythische Modell ist das, was Ricœur »das Theologisch-Politische in seiner elementaren Form« nennt.⁴⁹ Die neuere Forschung hat es mit dem Verständnis von **Macht identifiziert**, das durch die Entdeckung der Transzendenz in der Achsenzeit in Frage gestellt worden ist.⁵⁰ Die Geschichte der politischen Theologie im Abendland lässt sich dann als die Geschichte der Transformationen dieses Modells verstehen. Dabei schienen dem Einfallsreichtum kaum Grenzen gesetzt zu werden. Die Studie von Kantorowicz liefert dazu zahlreiches Anschauungsmaterial.⁵¹ In unserem Zusammenhang ist aber ein anderer Punkt noch wichtiger: Ricœur ist hellichtig genug, um zu sehen, dass alle klassischen Modelle der politischen Theologie sich in diesen Rahmen einschreiben. Das gilt für die Zwei-Reiche-Lehre genauso wie die Lehre von der Königsherrschaft Christi. Die zweite These, die Ricœur in diesem Zusammenhang vertritt, ist vielleicht überraschender. Sie besagt, dass auch »der Sturz der politischen Theologie im Wesentlichen eine Revolution innerhalb des Herrschaftsverhältnisses geblieben ist« (174). Was meint Ricœur damit? Er hat die Entstehung der modernen Staatsphilosophie bei Hobbes und Rousseau vor Augen, die beide mit dem Modell des Gesellschaftsvertrags arbeiten. In dieser Konzeption ist der Staat das Produkt einer Vereinbarung zwischen den

47. Folgt man Ricœur, gilt das auch noch für Karl Barth und die von ihm bevorzugte »Königsherrschaft Christi«, vgl. *K. Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1945, ³1984; *E. Wolf*, Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre, in: *ders.*, Peregrinatio, Bd. 2, München 1965, 207–229. Entscheidend ist für Ricœur, dass Barth immer noch die politische Macht als »Herrschaft« versteht.

48. Vgl. hierzu *J. Assmann*, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München 2000; *H. Joas*, Die Macht des Heiligen, a.a.O., Kap. VII.

49. Ebd.

50. Zur neueren Forschung über die Achsenzeit s. *H. Joas*, Die Macht des Heiligen, Kap. V; zur Forschungsgeschichte s. *J. Assmann*, Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne, München 2018. Assmann hat auch in diesem Sinne das Buch Exodus interpretiert, s. *J. Assmann*, Exodus, Die Revolution der Alten Welt, München 2014.

51. Ricœur erwähnt sie ausdrücklich (174). Einen typologischen Rahmen für diese Transformationgeschichte liefert jetzt *H. Joas*, Die Macht des Heiligen, Kap. VII.

zukünftigen Staatsbürgern, durch welche die Menschen aus dem Naturzustand in den Gesellschaftszustand übertreten. Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als hätte man mit einer völligen Umkehrung der Verhältnisse zu tun. Im Modell des Vertrags scheint nämlich das Herrschaftsverhältnis auf eine horizontale Beziehung, auf eine Vereinbarung unter Gleichen gegründet zu sein. So unstrittig dieser Punkt auch ist, ändert er dennoch nichts an dem, was Ricœur für das Wesentliche hält: »Die Funktion des Vertrags, seine Zwecksetzung, besteht darin, das vertikale Herrschaftsverhältnis noch fester, noch unbestreitbarer, für die Geister noch durchsichtiger zu gründen« (175). Auch im Modell des Gesellschaftsvertrags behält die politische Macht die Form der Herrschaft.

Dies gilt gleichermaßen für Hobbes, den schon Carl Schmitt als den ersten Denker der Diktatur würdigte⁵², wie für Rousseau, was vielleicht zunächst erstaunlicher klingen mag, doch nur zunächst. Denn der Kernbegriff von Rousseaus Theorie des Gesellschaftsvertrags ist der Begriff des Allgemeinwillens (*volonté générale*).⁵³ Der Allgemeinwille ist der Träger der Souveränität.⁵⁴ Der Allgemeinwille geht aber nicht aus der Verbindung der individuellen Willen hervor, sondern aus dem Verzicht aller auf den eigenen Willen.⁵⁵ Gewiss, die Macht der Vielen wird nicht wie bei Hobbes auf ein natürliches Individuum übertragen, das die Souveränität im Namen der Staatsbürger ausübt, die zu seinen Gunsten auf ihre Rechte und ihre Macht verzichtet hätten. Die bahnbrechend neue Idee von Rousseau besteht vielmehr in dem Gedanken des Souveräns als eines kollektiven Individuums: »Dieser Vereinigungsakt erzeugt einen moralischen und kollektiven Körper [...], der aus demselben Akt seine Einheit, sein gemeinsames *Ich*, sein Leben und seinen Willen bekommt«.⁵⁶ Der Allgemeinwille ist der Wille eben dieses kollektiven Körpers, als welcher der Staat konstituiert ist. Dadurch unterscheidet er sich kategorial und *realiter* von den Einzelwillen, von denen er Gehorsam verlangen muss. Die Bedingung der Souveränität ist der bedingungslose Verzicht der Individuen auf ihren partikularen Willen. Dieser Verzicht ist die »einzige Klausel« des Gesellschaftsvertrags.

Rousseaus Theorie des Gesellschaftsvertrags stellt ein Verständnis der politischen Macht als souveräner Macht dar, das nicht bloß der waagerechten Kooperationsbeziehung die senkrechte Herrschaftsbeziehung vorordnet, sondern sogar diese Herrschaftsbeziehung so konzipiert, dass innerhalb des politischen Verbandes für die Kooperation der Individuen kein legitimer Platz mehr vorgesehen ist.⁵⁷ So wie ihn

52. C. Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., 66.

53. Vgl. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*. Introduction, notes et commentaire de Maurice Halbwachs, Paris 1943, Livre I, chap. vi: »Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.« (92; im Original hervorgehoben).

54. A.a.O, Livre II, chap. i: »Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner, et que le Souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même.« (135)

55. A.a.O, 90: »Ces clauses bien entendu se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté«; 135: »s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant.«

56. A.a.O., 92: »cet acte d'association produit un corps moral et collectif [...], lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté.«

57. Dies bleibt nicht ohne ganz konkrete Konsequenzen. So bedurfte in Frankreich bis 1901 die Gründung eines Vereins der Genehmigung der Regierung. Damit waren alle Vereine illegal. Erst das Gesetz von 1901 ermöglichte die legale Gründung einer »association«. Heute noch erlangt ein Verein juristische Persönlichkeit erst durch die Anmeldung bei der Préfecture und die Veröffentlichung seiner Statuten im »Journal officiel«.

Rousseau konzipiert, bedarf zwar der souveräne Allgemeinwille keiner theologischen Begründung mehr. Das ändert aber nichts daran, dass die Souveränität, zu deren Begründung man vorher die politische Theologie bemühte, auch ohne diese theologische Garantie fortbesteht. Ricœur schreibt deshalb: »Der Grund ist nicht mehr Gott, sondern das Volk. Was aber gegründet wird, ist die Macht als Herrschaft, d.h. ein hierarchisches Machtverhältnis, das Verhältnis des herrschenden zu dem beherrschten Willen, folglich ein Subordinationsverhältnis.« (175) Zwischen Monarchie und Republik ändert sich das Machtverständnis nicht: Die politische Macht wird weiterhin als souveräne Herrschaft verstanden.

Seit den Arbeiten von Leo Strauss in den 1930er Jahren⁵⁸ sieht man gern in der politischen Philosophie von Hobbes das Ende der politischen Theologie. Indem Hobbes den Gesellschaftsvertrag und die durch diesen Vertrag begründete Souveränität des Herrschers in einem von ihm selbst als mathematisch qualifizierten Deduktionsverfahren einführt, macht er die Souveränität von jeglicher theologischer Legitimierung unabhängig. Dieses Verfahren wird dann auch von Rousseau übernommen. Folgt man den Analysen von Leo Strauss, öffnet Hobbes damit dem modernen Relativismus Tür und Tor.⁵⁹ Diese Deutung hat vermutlich Ricœur vor Augen⁶⁰, wenn er darauf hinweist, dass das Ende des Theologisch-Politischen nicht die Katastrophe sei, als die es von den antimodernen Geistern beklagt wird. Allerdings sei sie auch kein Grund zu feiern, wie nach Nietzsche es die Postmodernen tun (vgl. 173). Denn an der Struktur der politischen Macht hat sich durch das Ende der politischen Theologie nichts geändert. Was sich aber dennoch ändert, ist die Legitimierungsform der Herrschaft. Die neue Begründung, die der Herrschaft in den Theorien des Gesellschaftsvertrags gegeben wird, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass darin »die Macht als Herrschaft bloßgestellt und auf ihre menschlich-allzumenschliche Dimension zurückgeführt« wird (176). Diese »Bloßstellung« der Macht von ihrem theologischen Gewande setzt die Herrschaft einer permanenten Legitimationskrise aus. Darin besteht die theologisch-politische Dimension der Säkularisierung (vgl. ebd.).

Diese These wäre banal, hätte nicht Ricœur der Säkularisierungsthese im Rahmen seiner Arbeiten zum Thema »Ideologie und Utopie«⁶¹ eine besondere Pointe gegeben. In einem wenig beachteten Aufsatz aus dem Jahr 1976 geht Ricœur der Frage nach, wie die Säkularisierung die symbolischen Systeme der Religionen verändert, wenn man diese Systeme in ihrer Relevanz für die Handlung betrachtet.⁶² Seine These ist, dass im Prozess der Säkularisierung diese Systeme zwischen Ideologie und Utopie entzweit werden. Die Säkularisierung verwandelt die symbolische Orientierung der Handlung, die die religiösen Vorstellungen leisteten, in ein verzerrtes Bild der Wirk-

58. S. insbesondere *L. Strauss*, Die Religionskritik Spinozas (1930), in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. 1, hg. v. H. Meier, Stuttgart / Weimar 1996, 1–354; ders., *La philosophie politique de Hobbes*, Paris 1991 (in dieser Ausgabe in der Bibliothek von Ricœur vorhanden).

59. Vgl. hierzu *J. Barash*, Leo Strauss et la question du relativisme, in: *Cités* 2001/4, 153–176.

60. Ricœur war Kollege von Strauss an der Universität Chicago und besaß in seiner Bibliothek zahlreiche Schriften von und über Strauss, darunter die Abhandlung zur politische Philosophie von Hobbes.

61. Vgl. vor allem *P. Ricœur*, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986; es handelt sich um eine Vorlesungsreihe, die Ricœur 1975 an der Universität Chicago gehalten hat. S. auch die verschiedenen Aufsätze zum selben Thema, die in Teil III von *P. Ricœur*, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 303–392, wieder abgedruckt worden sind.

62. *P. Ricœur*, *L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie*, in: *Archivio di Filosofia* 46 (1976), 49–68.

lichkeit, das die handlungsleitenden Interessen verschleiert. Diese Verzerrung und Verschleierung ist genau das, was die Ideologie ausmacht. Wird aber dieses Zerrbild durchschaut, verliert es schlagartig seinen Zauber. Das ist der Prozess, der in der Neuzeit die politische Theologie um ihre handlungsleitende Funktion als Stabilisationsfaktor der Macht bringt und sie zur reinen Herrschaftsideologie verkommen lässt. Dadurch büßt die politische Theologie ihre Legitimationsfunktion für die politische Herrschaft ein: Die Herrschaft ist nackt. Die politischen Religionen der Moderne markieren den Endpunkt dieses Verfalls.⁶³ Sie sind eine Form von »Remythisierung«, eine von der christlichen Theologie unabhängige »Sakralisierung des Politischen« (177, Marginalien). Parallel dazu verwandeln sich die Hoffnungen, die den Erwartungshorizont der Religion ausmachten, zu Utopien, die unfähig sind, dem Handeln der Menschen neue Möglichkeiten zu erschließen, weil ihre Leitbilder keinerlei handlungsrelevanten Bezug mehr zur gegenwärtigen Wirklichkeit der handelnden Menschen haben. Ideologie und Utopie sind symmetrische Zerfallsprodukte der Religion im Zeitalter der Säkularisierung.

Damit ist aber in der Sache der politischen Theologie das letzte Wort noch nicht gesprochen. Die Leitfrage von Ricœur ist, ob der Zusammensturz der politischen Theologie als Herrschaftslegitimation das Ende des Theologisch-Politischen bedeutet, oder ob er nicht vielmehr die Möglichkeit zu einer grundlegenden Transformation des Theologisch-Politischen eröffnet, die der politischen Theologie eine neue Rolle beimessen würde. Das zweite Glied der Alternative setzt aber voraus, dass auch unter den Bedingungen der Säkularisierung die symbolischen Gehalte der Religion weiterhin handlungsrelevant sein können. Das hieße, dass der Zerfall in Ideologie und Utopie kein unwiderrufliches Schicksal der Religion in der Moderne wäre. Das ist dann der Fall, wenn die Religion aus dem Gedächtnis und den Hoffnungen, die sie sprachlich und rituell vermittelt, neue Fundierungserfahrungen und Möglichkeitshorizonte für das Handeln der Menschen entwerfen kann.⁶⁴ Auf das spezifische Problem der politischen Macht bezogen hieße es, in den Erinnerungen und Erwartungen der Religion Ressourcen zu finden, um das kooperative Moment, aus dem die Macht ursprünglich besteht, gegen dessen Verdrängung durch das Herrschaftsmodell immer wieder als das Ursprüngliche der Macht sichtbar und erlebbar zu machen. Diese erneute politische Theologie würde das religiöse Imaginäre zugunsten einer Kritik der Herrschaft und einer Stärkung der Kooperation mobilisieren. In dieser Perspektive versucht Ricœur im letzten Teil seines Vortrags den biblischen Glauben zu deuten, um in den biblischen Traditionen Motive einer neuen politischen Theologie herauszuarbeiten.

VI

Der biblische Glaube ist der Akt der Bezeugung (*attestation*), in welchem der Mensch den Möglichkeiten, die der biblische Text in der Pluralität seiner Stimmen und Gattungen entwirft, durch sein Handeln Wirklichkeit verleiht und insofern sich die Möglichkeiten zu eigen macht. So verstanden fügt sich der Glaube restlos in Ricœurs

63. Ricœur erwähnt sie als »religions séculières« mit Verweis auf Raymond Aron (177), vgl. R. Aron, *L'avenir des religions séculières* (1944), wieder abgedruckt in: *Commentaire* 1985/8, 28ff. Zum Begriff »religions séculières«, s.a. J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Berlin / New York 1982, 205–218.

64. Vgl. P. Ricœur, *L'herméneutique de la sécularisation*, a.a.O., 66–69.

Texthermeneutik in praktischer Absicht ein.⁶⁵ Die Welt, die der Text entwirft, ist eine mögliche Welt, die erst durch die Vermittlung des an ihr neu ausgerichteten Handelns Wirklichkeit erhält. Durch den Entwurf einer möglichen Welt wird auch das Selbst als ein mögliches umrissen. Indem der Leser durch den Text die Welt seines Handelns besser und anders versteht, versteht er auch sich selbst besser und neu. Als Weltdeutung in praktischer Absicht ist die Hermeneutik des Textes der Schlüssel zur Hermeneutik des Selbst.⁶⁶ Die entscheidende Pointe der Hermeneutik Ricœurs wird man wohl in ihrem Wahrheitsverständnis finden. Die Wahrheit eines Textes anzuerkennen bedeutet, unter der Anleitung des durch den Text vorgeschlagenen Weltentwurfs sein Handeln neu auszurichten. Wahrheit ist also praktische Bedeutsamkeit. Dies gilt für die Bibel wie für jeden anderen bedeutsamen Text auch. Die Eigenart der Bibel besteht aber darin, dass all ihren Entwürfen ein Moment der *Extravaganz* eigen ist;⁶⁷ das klassische Beispiel hierfür ist die Parabel.⁶⁸ Mit ihren Paradoxien und Hyperbeln wirken die biblischen Texte zuerst verwirrend: Erst um den Preis der Desorientierung orientieren sie das Handeln um und erschließen dem Selbst neue Selbstdeutungsmöglichkeiten.⁶⁹

In diesen Zusammenhang gehören auch die Überlegungen Ricœurs zu einer neuen Form der politischen Theologie, die dieser eine Zukunft nach ihrem »Ende« gibt. Damit würde der biblische Glaube seine Säkularisierungsresistenz unter Beweis stellen, indem er die biblischen Gehalte der Entzweiung zwischen Ideologie und Utopie entreißen würde. Es wurde schon erwähnt, dass diese neue politische Theologie der Macht⁷⁰ eine doppelte, kritische und konstruktive Funktion hat. In beiden Hinsichten geht es aber Ricœur darum, biblische Sinnressourcen so zu mobilisieren, dass sie handlungsleitende Relevanz in Bezug auf das Verständnis von Macht gewinnen.

Die kritische Funktion des biblischen Glaubens soll dem »fast spontanen Abgleiten des Politischen in die Allmacht, die das politische Böse als solches ist«, abwehren (176). Ricœur führt in diesem Zusammenhang drei Texte ein, die eine systematische Steigerung bilden. Zunächst den bekannten Text aus Römer 13: »Jedermann ordne sich den staatlichen Behörden unter, die Macht über ihn haben. Denn es gibt keine staatliche Behörde, die nicht von Gott gegeben« (Röm 13,1). Dann das Magnifikat, und insbesondere die in diesem Zusammenhang einschlägigen Verse: »Gewaltiges hat er vollbracht mit seinem Arm, zerstreut hat er, die hochmutig sind in ihrem Herzen. Mächtige [Ricœur übersetzt: »Potentaten«] hat er vom Thron gestürzt und Niedrige

65. Zur Hermeneutik Ricoeurs vgl. J.M. Tétaz / M. Leiner, Die theologische und philosophische Rezeption der Texthermeneutik Paul Ricœurs. Zum Stand der Forschung, in: ThR 85, 2020, Heft 2 (im Druck).

66. S. hierzu P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Kap. VI.

67. P. Ricœur, *Le soi au miroir des Ecritures*, in: ders., *Amour et justice*, a.a.O., 45–74: 70; vgl. auch P. Ricœur, *Biblische Hermeneutik*, in: W. Harnisch (Hrg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, Darmstadt 1982, 248–339.

68. P. Ricœur, *Listening to the Parables: One More Astonished*, in: *Criterion* 13 (1974), 18–22. Hierzu H.-C. Askani, *Gibt es der Liebe eine Sprache? Paul Ricœurs Hermeneutik und das »Gleichnis vom verlorenen Sohn«*, *EvTh* 73 (2013), 303–316.

69. P. Ricœur, *Listening to the Parables*, 20ff.

70. Das Stichwort »Neue politische Theologie« verweist auf die Arbeiten des katholischen Theologen Johann-Baptist Metz, s. *ders.*, *Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967-1997*, Mainz 1997. Ricœur erwähnt mehrmals Metz in ähnlichen Zusammenhängen, vgl. vor allem P. Ricœur, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, 238 u. 241; s. auch *ders.*, *Main Trends in Philosophy*, New York / London 1979, 391 u. 443. Zum Verhältnis Ricœur – Metz vgl. jetzt P. Schroffner SJ, *Erinnerung – Herausforderung und Quellen christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J. B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung*, Innsbruck 2018.

erhöht.« (Lk 1, 52f.; Zürcher Bibel 2007). Und schließlich den nicht weniger bekannten Hymnus aus dem 2. Kapitel des Philipperbriefs: »Er, der doch von göttlichem Wesen war [Ricœur: »de condition divine«], hielt nicht wie an einer Beute daran fest, Gott gleich zu sein [...] Er erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.« (Phil 2, 5-8).

Bei allen drei Texten interessieren Ricœur die Aspekte, die gegen die traditionelle Legitimation der Macht sprechen. Der Grundzug von Ricœurs Auslegung dürfte sein Verständnis der politischen Stoßrichtung des Evangeliums sein: »die in der Verkündigung der frohen Botschaft implizierte Absetzung der Mächte« (177). Diese Auslegung hat bei Ricœur eine christologische Begründung: »Die Christologie des Paulus [führt] ihn dazu, jede Macht und jede Autorität, die entweder den Platz des Allmächtigen einnehmen oder eine Christus ähnliche Stellvertretungsfunktion ausüben möchte, zu entmythologisieren. Das Politische wird vom Religiösen und vom Theologischen radikal abgekoppelt.« (ebd.) Den *locus classicus* dieser Christologie findet Ricœur in dem Hymnus von Phil 2, den er regelmäßig nur bis zum Vers »Er erniedrigte sich und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz« (2,8) zitiert. Ricœur deutet die Christusfigur in der Linie der Gottesknechtlieder, lässt aber das Bild des von Gott erhöhten und herrschenden Christus beiseite, das Bild, in dem alle Formen einer christologischen Begründung der Königsherrschaft ihre wirkmächtigsten symbolischen Ressourcen gefunden haben. Diese Deutung der Christusfigur erlaubt es Ricœur, in »Jesus Christus [...] die umgekehrte Gestalt des Fürsten, des Herrschers, des Herrn« (178) zu sehen. Christus ist der »Anti-Held« (178 u. 181), der nicht zur Geschichte der Sieger und Mächtigen gehört, sondern zur noch weitgehend ungeschriebenen Geschichte der Gedeimütigten und der Besiegten.

Ein Punkt zur Kritik der Herrschaftstheologie ist noch hinzuzufügen. In dem Satz aus dem Credo »Gelitten unter Pontius Pilatus« sieht Ricœur symbolisch zum Ausdruck gebracht, dass das Leiden Christi ein Leiden *unter* einem mörderischen Politischen ist, hier in seiner römischen Form⁷¹. Insofern ist ihm »das Kreuz [...] die vollzogene *Kritik* der politischen Macht, die der Versuchung der Allmacht sowie, noch schlimmer, der Versuchung der Durchführung eines erlösenden Auftrags ausgesetzt ist.« (178) Die Kreuzestheologie ist das theologische Prinzip einer Kritik der politischen Theologie. Sie ist das theologische *movens* dieser Entblößung der Macht, die die Herrschaft nackt zurücklässt als das, was sie in Wahrheit ist, eine menschliche, allzu menschliche Angelegenheit.

So kann Ricœur diesen ersten, kritischen Teil seiner neuen politischen Theologie mit zwei Thesen beschließen. Die erste These lautet: »Die Säkularisierung der Politik und ihre Konsequenz, das Ende des Theologisch-Politischen, [erfüllen] einen der tiefsten Wünsche der Verkündigung der ersten Kirche« (ebd.). Das bedeutet, dass die Zerstörung der politischen Theologie als Legitimation der Herrschaft ein theologisch legitimer, ja sogar notwendiger Vorgang ist. Indem die Säkularisierung die politische Theologie um ihre Plausibilität bringt, und das heißt: um ihre Autorität im spezifischen Sinne, den wir bei Hannah Arendt kennengelernt haben, vollzieht sie bloß das, was theologisch immer schon in der Christologie des Paulus angelegt war. Die Pointe dieser These von Ricœur wird man also darin zu finden haben, dass der biblische

71. Dem entspricht durchaus die Deutung von Max Brod in seinem Jesus-Roman *Der Meister* (1952), jetzt Göttingen 2015, vgl. J.-M. Tétaz, La redécouverte du juif Jésus et le problème de la christologie, in: ders. / P. Gisel (Hg.), Une Passion après Auschwitz. Autour de *La Passion selon Marc* de Michaël Levinas, Paris 2017, 167–211: 167–171.

Glaube durch die Säkularisierung viel eher eine Unterstützung denn eine Bestreitung erlebt: Die Säkularisierung entblößt einen von vornherein ideologischen Missbrauch der Theologie eben als das, was er ist, nämlich ein Missbrauch, der im Modell der souveränen Herrschaft einem Zerrbild der politischen Macht Vorschub leistet. Daraus folgt die zweite These: »Die Politik wird [...] auf die Verantwortung der Menschen zurück verwiesen, was das Risiko einer schlecht begründeten weil selbstbegründeten Macht mit sich führt« (ebd.). Damit ist der Punkt genannt, an den die konstruktive Aufgabe einer erneuerten politischen Theologie anzuknüpfen hat.

VII

Die konstruktive Rolle, die eine erneuerte politische Theologie spielen kann und soll, hängt direkt mit dem Legitimationsdefizit der politischen Macht nach dem Ende ihrer religiösen Begründung zusammen. Das Ende der religiösen Machtbegründung markiert das Ende eines Machtverständnisses, das sich als souveräne Herrschaft artikuliert. Die einzige Form von Macht, die unter diesen Umständen noch auf Legitimität hoffen kann, ist diejenige Macht, die sich als Ausdruck des Kooperationswillens der Gleichen versteht, d.h. die demokratische Macht. Jede andere Form von politischer Macht vermag auf Dauer sich nur noch als Gewaltherrschaft zu etablieren. Insofern die demokratische Macht bloß auf dem Zusammen-Leben-Wollen beruht, ist sie aber von Zerbrechlichkeit gekennzeichnet. Darum neigt sie immer dazu, sich Stabilität durch Mittel zu erkaufen, die ihren wahren Grund verbergen. Die rechtlichen Mechanismen der Machtstabilisierung, derer keine Demokratie entbehren kann, verstärken also die systemischen Züge, die Ricœur als die senkrechte Subordinationsachse beschrieben und der waagerechten Kooperationsachse entgegengestellt hat. Dadurch wird der Ursprung der politischen Macht im Zusammen-Können vergessen, das, was Hannah Arendt die »reine Macht« nennt, d.h. die Macht, die keine Züge von Herrschaft ausweist. Das Erinnern an die reine Macht, an das Zusammen-Können als Ursprung der politischen Macht, hat nichts mit Nostalgie zu tun, eher mit dem Ringen um das, was die Gegenwart ausmacht, aber in dieser Gegenwart verborgen bleibt.⁷²

Deswegen gewinnt das, was Ricœur die »Spuren« nennt, eine herausragende Bedeutung. »Spur« ist bei Ricœur eine wichtige Kategorie zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie.⁷³ Sie bezeichnet eine besondere Art von Zeichen, die das bezeichnen, wovon sie die Wirkungen sind. Ereignisse hinterlassen Spuren, die von den Ereignissen zeugen, die sie hinterlassen haben. In semiotischer Hinsicht ist das Eigentümliche der Spur, dass »sie etwas bedeutet, ohne es erscheinen zu lassen«, wie Ricœur im Anschluss an Levinas formuliert.⁷⁴ Diese Kategorie der Spur benützt Ricœur nun, um das Problem des vergessenen Ursprungs der politischen Macht auf den Begriff zu bringen.⁷⁵ Es geht dabei um die Spuren der »reinen Macht«, um die Spuren einer politischen Macht also, die wirklich der Ausdruck des Kooperationswillens der Gleichen

72. S. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, a.a.O., 29.

73. S. vor allem P. Ricœur, *Temps et récit III*, a.a.O., 181f u. 226. Den Begriff der »Spur« entnimmt Ricœur den geschichtstheoretischen Überlegungen von Carlo Ginzburg, der die Geschichte als eine »Erkenntnis aus Spuren« charakterisiert, s. C. Ginzburg, *Traces. Racines d'un paradigme indiciaire*, in: ders., *Mythes, Enlèmes, Traces. Morphologie et histoire*, Paris 1989, 139–180, sowie die Ausführungen von P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 219–221.

74. P. Ricœur, *Temps et récit III*, a.a.O., 182.

75. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, a.a.O., 31f.

ist. Diese Spuren findet man »in diesen privilegierten Momenten, die *Unterbrechungen* der Herrschaftsverhältnisse ausmachen und in diesem Sinne das Zutagetreten [...] der Macht der Gleichen«⁷⁶ sind. Als Beispiele nennt Ricœur den Ungarnaufstand 1956, den tschechischen Widerstand gegen die Truppen des Warschauer Paktes 1968, aber auch »gewisse Aspekte der Studentenrevolte« von 1968. Was in all diesen Ereignissen wirksam war, ist die Erinnerung an den vergessenen Ursprung der Macht. Dieser Ursprung ist aber kein weit zurückliegendes, vergangenes Ereignis, sondern das, was immer in der Anerkennung der Macht mitwirkt, aber trotz seiner Nähe unerkant, verborgen und vergessen bleibt.⁷⁷

Ricœur deutet die Existenzweise der Kirche als eine solche Spur. Die Kirche war immer schon ein Gegenstand von Ricœurs philosophischer Reflexion.⁷⁸ In dem systematischen Gewicht, das er der Kirche beimaß, drückt sich die Ablehnung einer Deutung der Säkularisierung als Privatisierung der Religion aus. Die Kirche ist die gemeinschaftliche Form des biblischen Glaubens, indem sie als Gemeinschaft durch das Hören und das Interpretieren der Schrift konstituiert ist.⁷⁹ Als Gemeinschaft ist sie aber auch ein Teil der Zivilgesellschaft. Jede philosophische Reflexion über die Kirche (das gilt aber wohl auch für jede theologische Reflexion über dieses Thema) muss deswegen sich fragen, wie diese Binnenkonstitution der Kirche als Interpretationsgemeinschaft die Funktion der Kirche in der Zivilgesellschaft und für die Zivilgesellschaft bestimmt. Erst wenn diese Frage ernst genommen wird, bekommt die Ablehnung der Privatisierungsthese ihre wohlbestimmte Pointe.

Dabei darf eines nicht übersehen werden: Wenn Ricœur von der Kirche spricht, hat er immer auch eine ganz konkrete Erfahrung vor Augen: die kirchliche Gemeinde, in der er persönlich engagiert war, die »Communauté de Robinson« im Süden von Paris. Unter dem maßgeblichen Einfluss vom Pfarrer Jean Abel (dem Vater des Philosophen Olivier Abel) entwickelte sich eine Gemeinde, die starke »basisdemokratische« Züge trug (direkte Leitung der Gemeinde durch die monatliche Gemeindeversammlung ohne Einsetzung eines Gemeinderates), in der die Gemeinde an der Gestaltung der Predigt und der Liturgie beteiligt war, in der die Bibelarbeit eine zentrale Rolle spielte, und die ein starkes soziales Engagement zeigte, unter anderen in der Gefängnisseelsorge. In diesem Rahmen sind auch die »Entretiens de Robinson« 1986 von Ricœur gegründet worden. An deren Teilnehmer richtet sich der Vortrag von 1992. Man wird insofern in der Annahme nicht fehlgehen, dass Ricœur seinen Zuhörern auch eine Deutung ihrer eigenen kirchlichen Existenz anbietet, an der er seit der Gründung der Gemeinde zwanzig Jahre früher aktiv beteiligt war.

Die Frage nach der Funktion der Kirche in der Zivilgesellschaft beantwortet Ricœur in diesem Rahmen mit der These, dass die Kirche eine Spur des vergessenen und verborgenen Ursprungs der politischen Macht sein soll. Dieser Ursprung ist aber gerade nicht in einer Theologie der Herrschaft zu suchen, und sei es der Königsherrschaft Christi, sondern im Zusammen-Leben-Wollen der Menschen unter Gesetzen, die sie freiwillig anerkennen. Die Rolle der Kirche besteht also in dem Beitrag, den

76. A.a.O., 31.

77. A.a.O., 29f.

78. Vgl. vor allem P. Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale* (1967). Hg. v. O. Abel und A. Romele, Genève 2016.

79. S. 179; vgl. auch P. Ricœur, *The Sacred Text and the Community*, in: ders., *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Integration*, Minneapolis 1995, 68–72; ders., *Le canon biblique entre le texte et la communauté*, in: J.-C. Eslin, C. Cornu (Hg.), *La Bible. 2000 ans de lectures*, Paris 2003, 93–116.

sie zur Stärkung und Belebung dieses Zusammen-Leben-Wollens leisten kann und soll (vgl. 180). Ricœur unterscheidet *zwei* Aspekte in diesem Beitrag, den die Kirche zu leisten hat.

Der *erste* Aspekt betrifft die Wechselwirkungen zwischen den beiden Grundlogiken des Handelns, die Ricœur in seinem Vortrag *Liebe und Gerechtigkeit* unterschieden hat: eine Logik der Überfülle, die Liebe, und eine Logik der Äquivalenz, die Gerechtigkeit. Die Logik der Überfülle ist ihrerseits der »supra-ethische Ausdruck einer weitläufigen Ökonomie der Gabe«⁸⁰; beide zusammen, die Logik der Überfülle und die Ökonomie der Gabe, machen die »Struktur der Hoffnung«⁸¹ aus und markieren die Brennpunkte der biblischen Hermeneutik von Ricœur. Den prägnantesten Ausdruck dieser Logik der Überfülle findet Ricœur in Röm 5,15-17. In einer klassischeren theologischen Sprache würde man von einer Theologie der Gnade sprechen. Ricœur wird später diesen Zusammenhang noch ausarbeiten, indem er Ökonomie der Gabe und Vergebung eng zusammenziehen wird.⁸²

Die Pointe dieser Unterscheidung zweier Handlungslogiken besteht aber darin, dass sie nicht bloß nebeneinander in einem Gegensatz stehen, sondern jede der anderen als Korrektiv dient. Damit kommen wir auf die Funktion der Kirche für die Zivilgesellschaft zurück. Denn als semantische Struktur der Gerechtigkeit ist die Logik der Äquivalenz die Logik, die die Ausübung der politischen Macht in einem demokratischen Rechtsstaat organisiert. Das ganze Rechtssystem lässt sich als ein System von unterschiedlichen Typen von Rechten beschreiben, deren gerechte Verteilung die Aufgabe des Staates ist.⁸³ In der politischen Diskussion geht es daher maßgeblich um Fragen der Verteilungsgerechtigkeit.⁸⁴ Rechte sind aber immer dem Risiko des Missbrauchs ausgesetzt. Sie können ohne Rücksicht auf die anderen zum eigenen Vorteil benützt werden und werden dann zu Instrumenten der Unterordnung, der Unterdrückung und der Herrschaft, statt als gemeinsam anerkannte Spielregeln die Kooperation unter Gleichen zu ermöglichen. Ähnliches gilt für die Gerechtigkeitsprinzipien. Sie können auch so ausgelegt werden, dass sie »die Kooperation dem Wettbewerb unterordnen«⁸⁵.

Hier kommt die Logik der Überfülle als Korrektiv zum Tragen. Sie richtet sich gegen das, was Ricœur »die perverse Interpretation«⁸⁶ der Logik der Äquivalenz nennt, und stellt ihren ursprünglichen Sinn wieder her. Diesen ursprünglichen Sinn der Gerechtigkeit findet Ricœur in einer wirklich gegenseitigen »Anerkennung«, in einer

80. P. Ricœur, *Amour et justice*, in: ders., *Amour et justice*, a.a.O., 15–42, hier 33.

81. Vgl. P. Ricœur, *Hope and the Structure of Philosophical Systems*, in: ders., *Figuring the Sacred*, a.a.O., 203–216: 206; vgl. schon ders., *La liberté selon l'espérance*, in: ders., *Le conflit des interprétations*, a.a.O., hier 401, und vor allem ders., *Interprétation du mythe de la peine*, im selben Band, a.a.O., 348–369: 365 ff. In diesem Text entwickelt Ricœur zum ersten Mal den Gegensatz zwischen Logik des Überflusses und Logik der Äquivalenz, s. a.a.O., 361.

82. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, a.a.O., 624–630.

83. Es handelt sich um ein Grundthema der späten Philosophie von Ricœur. Seine wichtigsten Beiträge zu einer Philosophie der Gerechtigkeit hat Ricœur in den beiden Bänden »Le Juste« und »Le Juste 2« versammelt (Paris 1995 und 2001). Vgl. auch die entsprechenden Sektionen in ders., *Soi-même comme un autre*, a.a.O., 227–236, 264–278 und 291–305; dt. *Das Selbst als ein Anderer*, 236–246, 274–289 und 303–317.

84. S. 179. Die Unterscheidung zwischen drei Grundtypen von Rechten übernimmt Ricœur von Michael Walzer.

85. P. Ricœur, *Amour et Justice*, a.a.O., 40.

86. A.a.O., 39.

»Solidarität«, in der »jeder sich als Schuldner des Anderen fühlt«. ⁸⁷ Der Kooperation den Vorrang vor dem Wettbewerb zu gewähren, impliziert, dass man der gemeinsamen Teilhabe an den wirtschaftlichen und ideellen Ressourcen mehr Gewicht verleiht als deren Verteilung unter den Teilnehmern, aber auch, dass man bei der Verteilung von Rechten und Gütern der Singularität der Personen größere Rücksicht zollt als der Allgemeingültigkeit von Gesetzen.

Den Beitrag der Kirche zu einer solchen Wiederherstellung des ursprünglichen Sinns von Gerechtigkeit sieht Ricœur vornehmlich in deren Organisationsform, d.h., in der Art, in der die Kirche ihr gemeinsames Leben verfasst. Die kirchlichen Gemeinschaften sollen » das Beispiel einer Ausübung der kirchlichen Macht geben, die so wenig hierarchisch wie möglich wäre, dafür aber um so kooperativer« (130) ⁸⁸. Die theologische Tragweite dieser Frage klar erkannt zu haben, macht für Ricœur die Überlegenheit der Ekklesiologie Calvins im Vergleich zu der von Luther aus. Die Kirche als Gemeinschaft soll in ihrer Organisation die Struktur der Hoffnung in der Wirklichkeit umsetzen und auf diese Weise die Umorientierungskraft der Utopie zum handlungsleitenden Prinzip ihrer konkreten Existenz machen. Unter dieser Bedingung wird das gemeinsame Leben der kirchlichen Gemeinschaft zur »Spur« des ursprünglichen Sinnes der Gerechtigkeit, dieses Sinnes, der immer vergessen und verborgen ist, und deswegen aufgedeckt und erinnert werden muss.

Eine Überfülle gibt es nur im Verhältnis zu etwas, das zu erfüllen oder auszugleichen ist. In der Logik der Überfülle setzt deswegen das »Umso viel mehr« der Gnade (*pollô mallon*, Röm 5,15.17) das »Dennoch« (*en dépit de*) des Todes und der Sünde voraus. ⁸⁹ Das heißt aber, dass die Kirche nur dann gemäß der Logik der Überfülle glaubhaft leben kann, wenn sie das, was die Liebe mehr als ausgleicht, nicht vergisst oder gar verdrängt, sondern im Gegenteil dessen beständig gedenkt. Woran erinnert werden soll, ist das politische Böse, das Politische als Macht der Gewalt und des Todes. Und mehr noch als an das gewalttätige und todbringende Politische ist an die Opfer des Politischen zu erinnern. Damit sind wir beim *zweiten* Aspekt des Beitrags, den die Kirche zur Stärkung und Belebung des Zusammen-Leben-Wollens leisten kann und soll.

Die Kirche soll zur Wahrung des Gedächtnisses derer beitragen, die Opfer gewesen sind und die von der Geschichte als Sieggeschichte vernachlässigt werden. ⁹⁰ Ricœur verlangt von der Kirche, dass sie eine Pionierrolle in den von ihm als notwendig erachteten Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses weg von einer Sieggeschichte und hin zu einer Opfergeschichte spielt. Diese Forderung begründet Ricœur christologisch und kreuzestheologisch: »Das Kreuz als Merkzeichen einer Opfergeschichte« soll

87. A.a.O., 31.

88. In dieser Formulierung widerspiegelt sich die Wirklichkeit der »Communauté de Robinson« besonders deutlich.

89. Vgl. P. Ricœur, *Conflit des interprétations*, a.a.O., 400; dt. *Hermeneutik und Strukturalismus*, 208.

90. Inzwischen ist zum Thema Opfergeschichte sowie zu den Fragen der Formen und der Träger des kulturellen Gedächtnisses eine reichhaltige Forschungsliteratur erschienen. Aber 1992, als Ricœur diesen Vortrag hielt, betrat er damit noch weitgehend Neuland. Das grundlegende Buch von Jan Assmann zum kulturellen Gedächtnis erschien im selben Jahr (*J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992); der erste Band von Saul Friedländers *Nazi Germany and the Jews*, das zum ersten Mal die Opfer gleichberechtigt zu Wort kommen ließ, erschien 1997; die Arbeiten von Aleida Assmann sind erst ab 1999 erschienen (vgl. A. Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln / Weimar / Wien 1999; *dies., Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999).

dazu dienen, die »gefährlichen Erinnerungen« freizulegen, die durch die traditionelle Erzählweise verdeckt sind und dadurch um ihr subversives Potential gebracht werden. Damit knüpft Ricœur ausdrücklich an die Arbeiten des katholischen systematischen Theologen Johann Baptist Metz an (vgl. 181).

Die Erinnerung an die Opfer soll aber ihrerseits in ein breiteres Nachdenken über die vergangene Geschichte und die ihr angemessene Form der Darstellung eingebettet werden. Ricœurs Grundbegriff ist in diesem Zusammenhang der Begriff der Schuld (*dette*) im Sinne des lateinischen *debitum*, nicht *culpa*, also der Bringschuld, der Verpflichtung, und nicht des moralischen Fehlers (ebd.). Diese Verpflichtung besteht darin, der Vergangenheit, und vor allem den vergangenen, toten Menschen, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem ihrer gedacht wird. Mit dem Begriff der »Schuld« haben wir noch einmal mit einer Grundkategorie von *Zeit und Erzählung* zu tun. Die Schuld stellt »die Menschen der Gegenwart vor die Aufgabe (...), den Menschen der Vergangenheit – den Toten – das wiederzugeben, was ihnen zukommt«⁹¹. Insofern macht diese Schuld »den Herrn der Fabel (*maître en intrigue*) zum Diener am Gedächtnis der Menschen der Vergangenheit«⁹². So wie Ricœur das Wort »Schuld« in diesem Zusammenhang gebraucht, schillert dessen Sinn zwischen einer epistemologischen und einer ethischen Bedeutung. Man wird diesem Gebrauch vermutlich nur dann gerecht, wenn man ihn als die geschichtsspezifische Aufforderung zum Bezeugen deutet: Auch in Bezug auf die vergangene Geschichte ist der Mensch eingebunden, zur Verantwortung gerufen; er kann diesen Aufruf nur mit einer Selbstverpflichtung beantworten, durch die er sein eigenes Sein und seine eigene Wahrheit auf Spiel setzt. Genau das ist es, was Ricœur in *Soi-même comme un autre* die Bezeugung nennt.⁹³

In unserem ekklesiologischen Kontext geht es aber nicht um den Menschen, und schon gar nicht um den Historiker, sondern um die Kirche und um ihre kreuzestheologisch begründete Verantwortung den Toten gegenüber. Indem sie der Toten gedenkt, ihnen Gerechtigkeit widerfahren lässt, vollbringt sie die Versöhnung. »Das Religiöse versöhnt, indem es die Toten einschließt« (ebd.). Sucht man nach möglichen Orten für dieses versöhnliche Gedenken der Toten, wird einerseits an das Bekenntnis zu der Gemeinschaft der Heiligen zu denken sein, dessen ursprünglicher Sinn es gerade war, die Gemeinschaft der Toten mit den Lebenden zu bezeugen. Man wird vermutlich aber auch an das Abendmahl denken müssen, in dem des Todes Christi gedacht wird – dieser Aspekt ist in der reformierten Abendmahlstheologie besonders hervorgehoben. Versöhnendes Gedenken wäre also der Sinn der von der Kirche immer schon geleisteten, aber auch immer neu zu leistenden Erinnerungsarbeit. In theologisch-politischer Perspektive kann diese gottesdienstliche Erinnerungsarbeit als eine weitere Spur des Bandes entziffert werden, in dem das Zusammen-Leben gegründet ist. Durch die Erinnerungsarbeit bekommt dieses Band, schreibt Ricœur, »eine spezifisch historische Tiefe«. Ohne kulturelles Gedächtnis lässt sich nämlich keine kollektive Identität aufbauen. Eine solche Identität ist aber immer in Gefahr, die Verletzungen und Verbrechen der Vergangenheit fortzuschreiben, anstatt in einer gerechten Erinnerung die Schuld den Toten gegenüber einzubringen. Genau in einer solchen gerechten Kultur der Erinnerung sieht Ricœur einen entscheidenden Beitrag der Kirche zur Erneuerung des Zusammen-Leben-Wollens.

91. P. Ricœur, *Temps et récit III*, a.a.O., 228; dt. *Zeit und Erzählung III*, München 1991, 253.

92. A.a.O., 227; dt. 252.

93. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, a.a.O., 347–351.

Nimmt man die beiden Aspekte zusammen, durch die die Kirche einen konstruktiven Beitrag zum Gemeinsam-Leben-Wollen zu leisten hat, dann sieht man, dass sie Zukunft und Vergangenheit wie in einer Klammer zusammenbringen. Indem die Kirche in ihrer Verfassung die Logik der Äquivalenz immer schon durch die Logik der Überfülle deutet und korrigiert, weist sie auf die Utopie einer Gemeinschaft, die gemäß der Ökonomie der Gabe leben würde. Durch die versöhnliche Erinnerung an die Toten und die Opfer lebt die Kirche vor, wie eine kollektive Identität aufgebaut werden kann, die die Wunden der Vergangenheit zu schließen versucht, um so das Zusammen-Leben-Wollen zu stärken. Verantwortung der Vergangenheit gegenüber wird dann zur Verantwortung für die Zukunft (vgl. ebd.). Auf diese Weise vermag der biblische Glaube in seinen symbolischen Beständen Sinnressourcen zu finden, durch welche seine Verankerung in einer erinnerten Vergangenheit sowie seine Ausrichtung auf eine erhoffte Zukunft handlungsleitende Relevanz erhalten. Die Ideologisierung ist kein unabwendbares Schicksal der Religion in einem säkularen Zeitalter.

Fasst man die Überlegungen Ricœurs zu einer neuen politischen Theologie des Gemeinsamen-Leben-Wollens zusammen, ergibt sich folgendes Ergebnis. Ricœurs Konzept einer neuen politischen Theologie zielt auf die Wiederherstellung der institutionellen Bedingungen, unter denen Freiheit wirklich sein kann. Dies entspricht dem philosophischen Verständnis der Religion, das Ricœur in Auseinandersetzung mit Kants Religionsphilosophie seit den 1960er Jahren entwickelt hat: Die Aufgabe der Religion besteht in der Wiederherstellung der Freiheit, die durch das radikale Böse zerstört ist. Wenn dieses radikale Böse seine schlimmste Form in dem politischen Bösen findet, dann muss die Religion auch gedacht werden können als Wiederherstellung einer gerechten, freiheitsermöglichenden und –respektierenden Form der politischen Macht. Eine politische Theologie hat zu zeigen, wie der biblische Glaube diese Rolle mit ihren eigenen symbolischen Ressourcen spielen kann. Dann aber versteht sich die politische Theologie nicht mehr als eine Theologie der souveränen Herrschaft, sondern als eine Theologie der demokratischen Macht. Diese Transformation der politischen Theologie ist die Bedingung ihrer Zukunft in einem säkularen Zeitalter. In dieser Form schreibt sich die politische Theologie in das ein, was Ricoeur seit der *Philosophie des Willens* als die Aufgabe einer biblischen Hermeneutik vorschwebte: die Entfaltung einer »Poetik der Freiheit«.⁹⁴

94. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* 1. Le volontaire et l'involontaire (1950), Paris²1988, 33.