

⇒ Ansgar Kreuzer

Können Glaube und Politik noch zueinander finden?

Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz

Die so genannte postsäkulare Gesellschaft treibt seltsame Blüten: Religion kehrt nach dem Urteil vieler in Gesellschaft und Politik zurück.¹ PolitikerInnen gehen unter postsäkularen Bedingungen nach eigenen Angaben unbefangen mit ihrem religiösen Glauben und dessen Kommunikation in aller Öffentlichkeit um.² Die

religiöse Überzeugung wird als Motivation für das Übernehmen politischer Verantwortung und für gesellschaftliches Engagement angegeben. Der SPD-Bundestagsabgeordnete Michael Roth etwa bekennt: »Glaube ist immer eine Einladung und für mich eine Verpflichtung zum gesellschaftspolitischen Einmischen, zum gesellschafts-

Ansgar Kreuzer, Dr., geb. 1973 in Saarbrücken, Studium der Katholischen Theologie (Dipl.-Theol.), der Soziologie und der Philosophie der Religion und des Christentums (M.A.) in Freiburg/Br., Paris und Frankfurt/M., Universitätsassistent am Institut für Fundamentalthologie und Dogmatik der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Neuere Veröffentlichungen: Zus. m. Artur R. Boelderl/Helmut Eder (Hg.), *Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur*, Würzburg 2005; *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution Gaudium et spes modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet*, Innsbruck/Wien 2006 (Rahner-Preis 2006); zus. m. Michael Rosenberger/Ferdinand Reisinger (Hg.), *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion*, Frankfurt/M. 2006; zus. m. Edeltraud Koller/Bernhard Vondrasek, *Skandal Arbeitslosigkeit. Theologische Anfragen*, Linz 2007; *Verdankte Freiheit. Menschenbild und Menschenwürde als Grundlage eines Dialogs von »Kirche und Welt«*, in: Severin J. Lederhilger (Hg.), *Gott verlassen. Menschenwürde und Menschenbilder*, Frankfurt/M. u.a. 2007, 52-76.

(1) Am prominentesten sind Wort und These von der »postsäkularen Gesellschaft« wohl von Jürgen Habermas in seiner Friedenspreis-Rede aus dem Jahr 2001 vorgetragen worden. Eine postsäkulare Gesellschaft stellt sich gegen die Prognose des in der Religionssoziologie lange Zeit vorherrschenden Säkularisierungstheorems »auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung« (Habermas 2001, 13) ein. Vgl. aus theologischer Sicht dazu: Höhn 2007.

(2) Vgl. die Schilderung des SPD-Bundestagsabgeordneten Michael Roth: »Ich bin häufiger gefragt worden, warum gerade junge Menschen, die in politischer Verantwortung stehen, so ganz unbefangen mit ihrem Glauben umgehen, der doch etwas tiefest privates und persönliches ist. Und es gab auch Zeiten, da hat man ungern öffentlich darüber gesprochen, geschweige denn ein Bekenntnis abgegeben. Diese Unbefangenheit hat mit parteipolitischer Zugehörigkeit erst einmal gar nichts zu tun, das gibt es in allen Parteien. Sie hat aber sicherlich etwas damit zu tun, dass es doch eine intensivere Suche nach Werten in unserer Gesellschaft gibt und da spielen natürlich Religion, Glaube und Kirche eine wachsende Rolle« (2006, 102).

politischen Mittun und auch zum Engagement« (2006, 105). Auch in politischen Lagern und gesellschaftlichen Schichten, die bislang wenig Affinität zu kirchlichen Milieus aufwiesen, scheinen die Berührungssängste zu religiösen Überzeugungen und Gruppen abzunehmen.

Im religiösen Feld selbst und auch im Innenraum der christlichen Kirchen jedoch ist der gegenteilige Trend zur Annäherung von Politik und Religion festzustellen. Sieht man von fundamentalistischen Kreisen ab, die sehr gezielt Einfluss auf die Politik zu nehmen suchen (z.B. die politische Rechte in den USA [vgl. ebd. 2006, 104]), gewinnt man eher den Eindruck, dass zumindest in den großen christlichen Kirchen Deutschlands (und Österreichs) die Plausibilität dafür abzunehmen scheint, dass der christliche Glaube politische Implikationen hat. Während die früher beschworene Verbindung von Mystik und Politik in der Spiritualität bei religiös und kirchlich geprägten Menschen an Bedeutung verliert, zeichnet sich eine Entwicklung hin zu individualistischen und nach innen gekehrten Glaubensformen ab.³

Ein Reflex dieses Bedeutungsverlustes eines politisch interessierten Glaubens findet sich auf der Diskursebene christlicher Religion, der Theologie. So ist generell ein Abschwung der theologischen Richtung der (neuen) Politischen Theologie⁴, die in der katholischen Theologie insbesondere mit dem Namen von

(3) Vgl. die theologische Kritik des evangelischen Theologen F. Steffensky an einer zu stark nach innen gekehrten Spiritualität, die dem individualistischen Trend der »Selbstsuche« entspricht: »Der Wunsch [...] sich selber zu fühlen, ist eine Grundabsicht, die man in neuen religiösen Szenen ständig trifft (und nicht nur außerhalb der Kirche!). [...] Wir brauchen unsere eigene Existenz nicht zu bestätigen und zu bezeugen durch unsere eigenen Erfahrungen [...]. Wir brauchen uns nicht selber zu suchen; denn wir sind gefunden, ehe wir suchen« (2005, 12-14).

(4) Zur Terminologie: Metz hat seinen Ansatz in Abgrenzung zur völlig anders gelagerten, rechtskonservativen und juristisch-staatstheoretisch ansetzenden »Politischen Theologie« des Staatsrechtlers Carl Schmitt als »neue Politische Theologie« bezeichnet. In diesem Aufsatz werden, wie auch sonst in der Literatur üblich, »Politische Theologie« und »neue Politische Theologie« synonym für die in den 1960er Jahren einsetzende theologische Richtung, deren ProtagonistInnen J. B. Metz, J. Moltmann und D. Sölle waren bzw. sind, gebraucht.

Johann Baptist Metz verbunden ist, festzustellen.⁵ Als 2006 das neue Buch von Metz mit dem Titel *Memoria passionis* erschien, warb der Verlag im Klappentext:

Das Buch demonstriert das kraftvoll-innovative Potential der neuen Politischen Theologie. Es präsentiert die Summe eines großen Theologen, der bis heute nicht aufgehört hat, sich aus dem Zentrum des Christentums in die geistigen Kämpfe einzumischen (2006, Klappentext).

Diese Werbung klingt – trotz aller Beteuerung der Innovationskraft der Metz'schen Theologie – auch nach Sicherung von Vermächtnis und Erbe («Summe eines großen Theologen»). Zwischen den Zeilen ist eine deutliche Historisierung dieser theologischen Strömung herauszulesen.⁶

In genau diese Kerbe schlägt ein zeitlich parallel erschienener kleiner Sammelband, der von Theologen der jüngeren Generation verantwortet wurde. Die Herausgeber halten sehr nüchtern fest:

Die neue Politische Theologie ist derzeit beinahe vergessen und erscheint wirkungslos. Ihre theologieprägende und kirchenbildende Kraft hat sie weitgehend eingebüßt – dies, obgleich es doch an politischen Herausforderungen für Welt und Gesell-

(5) Vgl. die Einschätzung des Linzer Dogmatikers Franz Gruber: »Ich selbst konnte diesen Trend [des Bedeutungsverlustes von Politischer Theologie und Befreiungstheologie, A.K.] seit den 1990er Jahren auch persönlich in der sich veränderten StudentInnengeneration feststellen, die sich an gesellschaftspolitischen Fragen kaum mehr erwärmte. Das Interesse und die Aufmerksamkeit in Vorlesungen und Seminaren sank, wenn die Ansätze der politischen Theologie zur Sprache kamen, sie stiegen dagegen markant, wenn psychotherapeutische oder spirituelle Reflexionen in den Vordergrund gestellt wurden« (2006, 7).

(6) Zur Einschätzung einer historisierenden Bilanzierung gelangt auch die wohlwollende Rezension des Buches von G. Taxacher: »*Memoria passionis* ist doch so etwas wie ein konzentriertes Kompendium von Metz' Denken auf dem letzten Stand, eine gelungene Summe seines Ansatzes und so wohl auch ein Vermächtnis des inzwischen 78-jährigen Stichwortgebers einer ganzen theologischen Generation« (2006, 619). Vgl. auch die vorsichtig formulierte Wahrnehmung einer gegenwärtigen Krise der Politischen Theologie bei einem jüngeren Vertreter dieser theologischen Richtung, J. Manemann: »Die Frage nach der Politischen Theologie deutet auf eine Krise hin – wobei Krise in diesem Zusammenhang nicht einfach negativ verstanden werden darf, denn das, was in die Krise gerät, kann aus einer Krise neu hervorgehen. Wenn wir also nach der Politischen Theologie fragen, so zeigt diese Frage eine Krise an, die darin besteht, dass das mit dem Wort ausgesagte nicht mehr vorhanden [sic] oder aber gar nicht mehr verstanden wird« (2006, 45).

schaft nicht fehlt (Filipović u.a. [Hg.] 2006, Klappentext).

Diese Einschätzung lässt sich bis in die gewählte Metaphorik hinein als Dementi der Anpreisung des Metz'schen Buches lesen. Gleichwohl glauben auch diese jungen Theologen an Notwendigkeit und Zukunft einer politisch konturierten Theologie und stellen sich somit gegen den Trend: »Vielmehr erwächst aus diesem Befund eine bleibende Herausforderung an die Theologie, sich wieder verstärkt auf ihre politisch-kritische Dimension zu besinnen« (Filipović u.a. 2006, 9).⁷ Um ihre Strahlkraft wiederzugewinnen scheinen jedoch bestimmte Reformulierungen oder – in der Metaphorik der elektronischen Datenverarbeitung gesprochen – bestimmte »Updates« der Politischen Theologie (vgl. Schüßler 2006) von Nöten.⁸ Die folgenden Überlegungen verstehen sich als ein Beitrag zu dieser »Retractatio« der Politischen Theologie.⁹ Der Untertitel »Perspektiven der Politischen Theologie *nach* Metz ist daher zweideutig gemeint, im Sinne von »im Gefolge von Metz« (lat.: »secundum«) und im Sinne von »zeitlich nach Metz« (lat.: »post«) und damit auch ein Stück weit »inhaltlich über Metz hinausgehend«.¹⁰

(7) Ähnlich die Einschätzung von Schüßler 2006, 23: »Dies lässt vermuten, wie wichtig eine politische Theologie und Pastoral auf der Höhe der Zeit eigentlich wäre – wenn es sie denn gäbe«.

(8) Mit dieser Metapher trifft Schüßler den auch hier zu Grunde liegenden Eindruck, dass die neue Politische Theologie erstens große Verdienste hat, zweitens der Intention nach fortgeführt werden, drittens dazu jedoch in ihrem Theoriedesign erneuert werden sollte. Vielfache Anregungen zur Begründungs- und Umsetzungsformen einer Politischen Theologie aus pastoraltheologischer Perspektive finden sich in dem Sammelband, der auch Schüßlers Beitrag beinhaltet: Bucher/Krockauer (Hg.) 2006. Vgl. dazu meine Rezension: Kreuzer (2008).

(9) Vgl. das m.W. für Juli 2008 angekündigte Buch: Manemann (Hg.) 2008 mit dem Titel »Politische Theologie revisited«, das offenbar ähnliche Intentionen verfolgt.

(10) Meine Beschränkung auf Metz in der Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie hat vor allem zwei Gründe: Erstens macht die gebotene Kürze des Artikels ein exemplarisches Vorgehen notwendig. Zweitens ist Metz nicht nur der erste, der den Begriff der (neuen) Politischen Theologie verwendet hat (vgl. Jung 2004, 89), sondern auch der Initiator dieser theologischen Richtung, welcher die fundamentaltheologische Begründungsebene am intensivsten bearbeitet hat. Daher erscheint mir sein Ansatz mit dem ebenfalls fundamentaltheologischen Charakter der vorliegenden Überlegungen in besonderem Maße kompatibel. Zudem scheint sich die derzeitige Kritik an der Politischen Theologie insbesondere an Metz zu entzünden, was wohl auch

Dazu soll zunächst das Anliegen der Politischen Theologie Metz', ihre theologische Legitimität, ihre Methodologie und wichtige Inhalte zu systematisieren versucht werden. Sie dienen nach wie vor als Basis, um fundamentaltheologische Zusammenhänge zwischen Glauben und Politik zu begründen (Kap. 1). Zugleich ist aber auch die derzeitige Krise dieses theologischen Ansatzes zu analysieren, die inner- und außertheologische Gründe hat. Insofern müssen die äußeren, gesellschaftlich bedingten Umstände wie die inneren, theorieimmanenten Schwächen der Metz'schen Politischen Theologie Berücksichtigung finden (Kap. 2). Auf der Grundlage dieser Befunde sollen innertheologische Begründung, Methodologie, und ethische Anwendungsfelder einer Politischen Theologie zu aktualisieren versucht werden (Kap. 3).

⇒ 1. Die neue Politische Theologie Metz'scher Prägung. Versuch einer Systematisierung ihrer Grundzüge.

Es fällt nicht leicht, den Ansatz einer Politischen Theologie systematisch zusammenzufassen, selbst wenn man sich in diesem Ansinnen auf die Überlegungen von Johann Baptist Metz beschränkt.¹¹ Denn erstens hat das »Label« der Politischen

darauf zurückzuführen ist, dass Metz mit einer summarischen Buchpublikation (Metz 2006) in jüngerer Zeit an die wissenschaftliche Öffentlichkeit getreten ist. Ebenso wichtige Ansätze einer Politischen Theologie haben auf evangelischer Seite vor allem Jürgen Moltmann (vgl. u.a. 1984; 1993; 1997) und Dorothee Sölle (vgl. u.a. 1982; 1999) vorgelegt. Moltmann hat m.E. am ehesten konkrete dogmatische Inhalte, vor allem die Kreuzestheologie und die Eschatologie, mit dem Anliegen der Politischen Theologie verknüpft. Bei Sölle beeindruckt insbesondere die Verbindung von mystischer und politischer Spiritualität. Insofern sich die ProtagonistInnen der Politischen Theologie aufeinander beziehen, lässt sich von dieser theologischen Bewegung als ökumenischem Projekt sprechen.

(11) Versuche dazu sind sowohl von Metz selbst als auch von seinen Interpreten unternommen worden. Von Metz sind wichtige Zusammenfassungen seines Ansatzes (z.B. in Form von Lexikonartikeln oder Vorworten) zu finden in: Metz 1997b; vgl. darüber hinaus seinen Artikel »Politische Theologie« im Lexikon für Theologie und Kirche (1999). Prägnante Rekonstruktionen des Metz'schen Ansatzes aus unterschiedlichen Perspektiven, z.T. eingebunden in das Anliegen der Strömung der Politischen Theologie insgesamt, stellen dar: Gibellini 1995, 290-311; Peters 1998; Manemann 1998, bes. 222-224; Reikerstorfer 2006. Vgl. auch die Literaturhinweise, die Metz selbst gibt (1992, 60-63, FN 1-3). Die Tatsache dass diese Rekonstruktionen und Zusammenfassungen der Politischen Theologie von Metz und anderen stets unterschiedliche Zugangsweisen und Schwerpunkte haben, belegt die These, dass die neue Politische Theologie sich einer strikten und abgeschlossenen Systematisierung entzieht.

Theologie viele Facetten, die nur schwer auf wenige Grundzüge zu begrenzen sind. Zweitens hat sich die Metz'sche Theologie in den mehr als 40 Jahren ihres Bestehens in Schüben weiterentwickelt und kennt daher verschiedene Phasen mit jeweils unterschiedlichen programmatischen, inhaltlichen und methodologischen Schwerpunkten. Drittens entzieht sich ein gegenüber geschlossenen Denksystemen kritischer theologischer Ansatz naturgemäß selbst einer eigenen Systematisierung. Insofern muss der hier unternommene Versuch, wichtige Grundzüge der Politischen Theologie herauszuarbeiten, fragmentarisch bleiben. Die Konturen der Politischen Theologie sollen auf drei Ebenen angesiedelt werden. Zunächst wird die *Programmatische und theologische Legitimität* dieses Ansatzes nachgezeichnet. Zweitens wird die daraus folgende *theologische Wissenschaftstheorie und Methodologie* rekonstruiert. Drittens treten exemplarisch einige *zentrale Inhalte* in Blick. In diese thematisch orientierte Systematik schreibt sich zugleich die Logik der Chronologie ein: Die Rekonstruktion der drei Ebenen (Programmatische, Methodologie, Inhalte) lehnt sich auch an die Schwerpunkte der drei Metz'schen Hauptwerke: *Zur Theologie der Welt* (1969a), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992) und *Memoria passionis* (2006) an.

⇒ 1.1. Das Programm: Die notwendige politische Dimension des Glaubens

Politische Theologie ist als Programmwort unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt worden. Johann Baptist Metz hat es auf einem 1967 in Toronto abgehaltenen Kongress in seinem dortigen Vortrag konturiert. (Metz 1969a, 99-116) Das theologische Programm »Politische Theologie« enthält der Intention seines Autors nach einen negativen und einen positiven Impuls: Einmal wendet sich Politische Theologie in kritischer Absicht gegen die Privatisierung von christlicher Religion und Theologie. Zum anderen soll – in positiver Stoßrichtung – die eschatologische Komponente des Christentums für die moderne Gesellschaft neu zur Geltung gebracht werden.

⇒ *Gegen eine Privatisierung des Glaubens*

Metz' Begründungsprogramm einer Politischen Theologie macht sich zunächst am innertheologischen Diskurs fest. Er beobachtet, dass in den theologischen Neuaufbrüchen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, die eine »transzendente[], existenziale[] und personalistische[] Orientierung« (1969a, 100) aufweisen, eine wesentliche Rezeption der Aufklärung stattgefunden hat. Diese hatte die politische Instrumentalisierung der Religion durch die Politik kritisiert und trat für eine Trennung von Kirche und Staat, Religion und Gesellschaft ein. Die Theologie sollte ebenfalls entpolitisiert werden. Obwohl die Kritik der Aufklärung an einer politischen Instrumentalisierung der Religion trifft, befürchtet Metz doch, dass damit sozusagen das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird und die christliche Religion privatistisch verengt wird. Denn in den die Aufklärung auf diese Weise rezipierenden theologischen Strömungen gerät die zum Menschsein konstitutiv gehörende politische und gesellschaftliche Dimension aus dem Blick: »Die in dieser Theologie vorherrschenden Kategorien zur Auslegung der Botschaft sind vorzügliche Kategorien des Intimen, des Privaten, des A-Politischen« (ebd., 100).

An diesem Privatismus der theologischen Erneuerung im Umfeld des Zweiten Vatikanums übt Metz nun dreifach Kritik: Sie ist *theologisch* dem Charakter der Evangeliumstexte nicht angemessen: »Die Nachrichten über Jesus gehören nicht in die Gattung der biographischen Privataussagen, sondern in die Gattung der öffentlichen Proklamation« (ebd., 101). Die Privatisierung der christlichen Theologie ist darüber hinaus *anthropologisch* nicht zielführend, da sie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die konstitutiv zum menschlichen Leben gehören, ausblendet:

Diese Existenz ist nämlich heute in höchstem Maße in die gesellschaftlichen Mobilitäten verflochten, und jede existenziale und personale Theologie, die die Existenz selbst nicht als ein politisches Problem im weitesten Sinne des Wortes begreift, bleibt gegenüber der existentiellen Situation des einzelnen heute abstrakt (ebd., 102).

Insofern muss gerade eine existenziell ansetzende Theologie zu einer Politischen Theologie fortgeschrieben werden. Schließlich ist eine ausschließlich auf das Private abzielende Theologie *wissenschaftstheoretisch* naiv. Denn jede Theologie zeitigt – ob intendiert oder nicht – gesellschaftliche Effekte. Daher gilt es, sich von der Imagination der gesellschaftlichen Unschuld der Theologie zu verabschieden, um nicht (unbewusst) vor den Karren politischer Ideologien gespannt zu werden: »Weiterhin steht die Theologie durch eine solche privatisierende Tendenz in der Gefahr, den Glauben gerade unkritisch und unkontrolliert modernen gesellschaftlich-politischen Ideologien auszuliefern« (ebd., 102).

⇒ *Reaktivierung des eschatologischen Selbstverständnisses des Christentums in der modernen Gesellschaft*

Nach dieser harschen Kritik von Metz am Mainstream der Theologie der 1960er Jahre möchte Metz dem Programm der Politischen Theologie auch ein positiv formuliertes Fundament legen und ihre theologische Legitimität erweisen. Auch hier nimmt Metz seinen argumentativen Ausgangspunkt bei der Aufklärung.

Aufklärung setzt bekanntlich auf den Vernunftgebrauch zur Humanisierung der Menschheitsgeschichte. Unter Vernunft wird aber nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Vernunft verstanden, die mit der Frage »Was soll ich tun?« auf die rechte Praxis abzielt. Wird aber die Frage nach Praxis gestellt, dann kommen automatisch Bedingungen der individuellen Praxis in Blick, die auch und gerade in gesellschaftlichen und politischen Kontexten liegen.

Die Realisierung solcher Aufklärung ist darum nie ein rein theoretisches Problem, sie ist wesentlich ein politisches Problem, ein Problem der gesellschaftlichen Praxis, das heißt, sie ist an gesellschaftlich-politische Voraussetzungen gebunden, unter denen Aufklärung allein möglich ist (ebd., 103).

Insofern muss sich die praktische Vernunft auf die sie umgebenden gesellschaftspolitischen Kontexte erstrecken. Dies gilt nun auch für die Reflexion auf die Praxis des Glaubens, die Theologie.

Die praktische und – im weitesten Sinne des Wortes – politische Vernunft muß künftig an allen kritischen Reflexionen der Theologie beteiligt sein (ebd., 104).

Mit dieser Konturierung des modernen, durch die Aufklärungsphilosophie geprägten Begriffes von Vernunft als praktischer, das heißt in Metz'scher Lesart als politisch und gesellschaftlich sensibler Vernunft, vermittelt Metz das eschatologische Selbstverständnis des Christentums. Denn ebenso wie eine praktische Vernunft nach ihren eigenen gesellschaftlichen Bedingungen fragt und damit eine Reflexion derselben vorzunehmen hat, so hat auch die eschatologische Ausrichtung des Christentums politische Implikationen. Dies macht Metz zum einen an der Weltbezogenheit des Heiles fest, das Jesus von Nazareth in seiner Reich Gottes-Botschaft verkündet hat:

Sie [die Politische Theologie, A.K.] betont, daß das von Jesus verkündete Heil zwar nicht in einem naturhaft-kosmologischen Sinn, wohl aber in einem gesellschaftlich-politischen Sinne bleibend weltbezogen ist: als kritisch befreiendes Element dieser gesellschaftlichen Welt und ihres geschichtlichen Prozesses (ebd., 105).

Zum andern haben über die Reich Gottes Botschaft hinaus die eschatologischen Verheißungen des Alten und Neuen Testaments allgemein politisch-gesellschaftliche Dimensionen: »Die eschatologischen Verheißungen der biblischen Tradition – Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung – lassen sich nicht privatisieren« (ebd.). Ebenso wie damit die christliche Eschatologie die politische Ausrichtung von Glauben und Theologie begründet, begrenzt sie diese aber auch. Diese unbedingt notwendige Grenzziehung zwischen Glaube und Politik bezeichnet Metz als »eschatologischen Vorbehalt«.¹² Das bedeutet, religiöse Verheißungen können keinesfalls unvermittelt in politische Handlungsoptionen übertragen werden. Ebenso wie die Eschatologie Verheißungen mit politischen Implikationen enthält, lehrt sie die noch ausstehende Verwirklichung und bleibend ausstehende Erfüllung dieser Verheißungen, die dem Handeln Gottes vorbehalten sind.

(12) Vgl. zu Herkunft und Verwendung dieses Terminus bei Metz: Peters 1998, 46-51.

Vielmehr erscheint »jeder geschichtlich erreichte Status der Gesellschaft in seiner Vorläufigkeit« (ebd., 106). Dies hat methodologische Konsequenzen. Statt einer simplen Gleichsetzung von eschatologischen Gehalten, welche im Modus der Verheißung vorliegen, mit konkreten politischen Umsetzungen muss eine *Übersetzung* der theologischen Impulse in ethische Handlungsorientierungen erfolgen. Zwischen Religion und Politik steht also stets die Ethik als vermittelnde Reflexionsinstanz.¹³

⇒ *Christologische Vertiefung der Politischen Theologie*

Metz' Vortrag aus dem Jahre 1967 hatte den Charakter einer Programmrede, in welcher er das »Label« der Politischen Theologie in Weiterführung und Abgrenzung zu den dominierenden theologischen Strömungen seiner Zeit kreierte. Die theologische Fundierung musste in den folgenden Diskussionen über den Verweis auf die eschatologische Grundgestalt christlichen Glaubens hinaus erweitert werden. Daher zieht Metz gegen die Bedenken, »ob dieser theologische Ansatz nicht viel zuwenig an Jesus Christus, an die in ihm ereignete und proklamierte Heils- und Erlösungstat Gottes, gebunden sei« (Metz 1969b, 284), eine weitere, diesmal explizit christologisch angelegte Begründungsfigur ein. Er charakterisiert das christliche Glaubensverständnis als Erinnerung an Leiden, Sterben und Auferweckung Jesu, als »*memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*« (ebd., 286). Damit konzipiert Metz den Glaubensakt, die *fides qua*, als Erinnerung an die entscheidenden Etappen des Lebensschicksals Jesu. Zugleich betrachtet er die *memoria* aber nicht nur als Vollzug der *fides qua*. Die Erinnerung an Passion und Auferstehen Jesu ist für Metz zugleich die entscheidende hermeneutische Richtschnur zur Auslegung der Glaubensinhalte, der *fides quae*. Die Dogmen erscheinen als inhaltliche Anhaltspunkte einer

(13) Dies hat Metz in einem klärenden Beitrag zur Diskussion um seine Politische Theologie herausgestellt: »Zunächst möchte ich ausdrücklich betonen, daß auch nach meiner Auffassung ›politische Theologie‹ als eschatologische Theologie ihre Handlungsorientierung nur indirekt und unmittelbar, auf dem Weg über eine politische Ethik, gewinnen und bestimmen kann« (Metz 1969b, 280). Damit ist jedem religiös motivierten politischen Fundamentalismus eine Absage erteilt.

»gefährlichen«, das heißt die gesellschaftliche Praxis kritisch hinterfragenden Erinnerung. Daraus entspringt eine überaus interessante Dogmenhermeneutik:

Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende, aber auch erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen (ebd., 289).

Zweifellos vertieft Metz mit dem Rückgriff auf die *memoria* – ein Motiv, das seine weitere Theologie prägen wird¹⁴ – das theologische Begründungsmoment der Politischen Theologie. Auffällig ist jedoch, dass er dies auf eine primär methodologische Weise tut. Er rekurriert weniger auf konkrete dogmatisch-inhaltliche Bestandteile der christlichen Glaubensstradition zur Rechtfertigung der Politischen Theologie, sondern legt mit der »gefährlichen Erinnerung« eine dogmenhermeneutische Kategorie vor. Dies zeigt einerseits Metz` genuin fundamentaltheologisches Interesse, aber auch sein Verbleiben auf einer theologisch abstrakten Ebene. Von dieser steigt seine Politische Theologie selten herab, sei es um theologisch-dogmatische Inhalte stärker zu reflektieren, sei es um soziale Tatbeständen analytisch schärfer zu fassen. Der programmatisch an Praxis und Politik ausgerichteten Politischen Theologie bleibt damit auch eine inkonsistente Abstraktheit eigen.

⇒ 1.2. Die Wissenschaftstheorie: *Praktische* Fundamentaltheologie

Weitere Vertiefungen, welche die Politische Theologie nach ihrem programmatischen Beginn in den 1960er Jahren erhält, finden auf der methodologischen und wissenschaftstheoretischen Ebene statt. Diese wird in Metz` zweitem Hauptwerk *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* ausgeführt, das daher den treffenden Untertitel *Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie trägt*

(14) Nicht umsonst trägt das kürzlich erschienene Buch, das hier als drittes Hauptwerk qualifiziert wurde, den Gesamttitel *Memoria passionis* (2006).

(1992). Die Methodologie der Politischen Theologie oder ihr fundamentaltheologisches Anliegen, lassen sich insbesondere durch zwei Stichworte und deren Zusammenhang kennzeichnen (vgl. ebd., 60-62): *Primat der Praxis* und *Politische Theologie des Subjekts*.

⇒ *Primat der Praxis*

Mit dem »Primat der Praxis« verfolgt Metz eine von der Marx'schen Philosophie angestoßene wissenschaftstheoretische Linie. Er argumentiert damit gegen ein hierarchisches Theorie-Praxis-Verständnis an, das die Praxis zum bloßen Anwendungsfeld der Theorie degradiert. Einer solch deduktiven Perspektive setzt Metz eine konsequente Theorie-Praxis-Dialektik entgegen. Praxis ist nicht bloß Umsetzung von Theorie, sie macht dieser vielmehr auch Vorgaben. Daher kommt der Praxis eine epistemische Qualität zu. Praktische Fundamentaltheologie »pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst – im Sinne einer Theorie-Praxis Dialektik« (ebd., 63).

Obwohl philosophisch inspiriert führt Metz zur Begründung einer *praktischen* Fundamentaltheologie primär innertheologische Gründe ins Feld. Das Wesen des Glaubens ist *praktisch*, dies gilt für den Gottesglauben wie noch spezifischer für den Christenglauben. Ohne Erkenntnisse der modernen Sprachphilosophie expressis verbis aufzurufen argumentiert Metz nahezu sprechakttheoretisch. Die Rede von Gott wird in ihren sprachpragmatischen Auswirkungen wahrgenommen: »Der christliche *Gottesgedanke* ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke. Gott kann gar nicht gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht« (ebd.). Auch das Christusbekenntnis wird auf diese Weise ausgelegt. Hier wird die »Christopraxis« (vgl. Arens 1992), die Nachfolge Jesu Christi, gar als Bewährung, ja als eine Art Wahrheitskriterium der christologischen Theorie angesehen: »Jede Christologie nährt sich, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus Praxis: aus der Praxis der Nachfolge« (Metz 1992, 64). Praxis

– dies knüpft an die Gedanken zur Entprivatisierung der Theologie an – kann aber nicht anders denn als politische und gesellschaftliche gedacht werden. In diesem Punkt grenzt sich Metz ausdrücklich von einem kantischen Praxisverständnis ab, das vornehmlich individuell-sittliches Handeln im Blick hat. Mündigwerden, das große Leitbild der Aufklärung, ist, so Metz in der Weiterführung Kants, »nicht nur eine Frage der sittlichen Anstrengung des einzelnen, sondern auch der gesellschaftlichen Strukturen und Verhältnisse« (ebd., 66). Das Postulat umfassenden Mündigwerdens, das den Bereich einer privaten Ethik überschreitet und von gesellschaftlicher Praxis abhängig ist, betrifft das Christentum fundamental: »Und wer bezweifelt, daß diese *gesellschaftlich* bedingte Unmündigkeit, diese Ohnmacht und dieses Unterdrücktsein, daß diese ›Armut‹ entscheidender Gegenstand einer christlichen Praxis sein müsste« (ebd., 67)? In dieser gesellschaftlichen Erweiterung ethischer Praxis tritt das entscheidende soteriologische und zugleich anthropologische Leitbild der Politischen Theologie in den Blick: die Subjektwerdung aller.

⇒ *Politische Theologie des Subjekts*

Metz knüpft am Leitbild der Aufklärung, dem mündigen Subjekt, an, erweitert es aber auf doppelte Weise. Phänomenologisch wird das Subjekt aus Sicht christlicher Anthropologie vor allem als sozial eingebettetes Individuum begriffen.

›Subjekt‹ ist hier nicht etwa der isolierte einzelne, die Monade, die sich erst im nachhinein ihrer Koexistenz mit anderen Subjekten vergewisserte. Solidarisch-antagonistische, befreiend-beängstigende Erfahrungen mit anderen Subjekten gehören von vornherein in die Konstitution des religiösen Subjekts (ebd., 73).

Normativ tritt bei Metz nicht primär das Ideal eines sich selbst entfaltenden Individuums in Blick, das im Fokus der existenzphilosophisch angehauchten Subjekttheologien (z.B. Rahners und Bultmanns) steht. Angezielt wird die Subjektwerdung *aller*, das, wie Metz formuliert, »Subjektseinkönnen und Subjektwerdenmüssen aller Menschen« (ebd., 81). Beide Erweiterungen des Subjektverständnisses, die sozialphilosophische Einordnung des

Subjektseins in gesellschaftliche Strukturen und die Universalisierung einer angestrebten Subjektwerdung aller, münden in einen weiteren Zentralbegriff der Politischen Theologie: die Solidarität. Ein solidarisch konzipiertes Subjekt ist ein Subjekt, das in soziale Bindungen eingebunden ist, zugleich um diese Einbindung weiß und daher nicht nur auf sich, sondern auch auf den Anderen ausgerichtet ist. Solidarität zeigt sich insbesondere im Mitleidenkönnen mit anderen,¹⁵ eine Mitleidensfähigkeit, deren Universalität sich selbst auf die bereits Toten erstreckt. So spricht Metz von der Solidarität als »Empfänglichkeit für die vergangenen Leiden, also gewissermaßen als Solidarität nach rückwärts, mit den Toten und Besiegten« (ebd., 70).

Damit lässt sich die wissenschaftstheoretische Position einer Politischen Theologie überblicken: Sie plädiert für ein dialektisches Theorie-Praxis-Verhältnis, das die epistemische Bedeutung der Praxis für die Fundamentaltheologie betont. Dafür sprechen nicht nur wissenschaftstheoretische Gründe, sondern die Beschaffenheit des Glaubens an einen Gott und an dessen Offenbarung in Jesus Christus selbst. Das Bekenntnis vollzieht sich nicht im Modus theoretischer Zustimmung, sondern in der praktischen Umsetzung, der Christusunachfolge. Mit der Praxis tritt freilich zugleich das gesellschaftliche Umfeld individuellen Handelns und Glaubens in Blick. Wenn Metz am Autonomieideal der Aufklärung festhalten will, dann lässt sich dies gerade nicht individualistisch tun. Subjektwerdung bedarf gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, insbesondere bedarf es des Ethos einer sich wechselseitig die Subjektwerdung ermöglichenden Solidarität. Mit diesen drei Schlüsselbegriffen praktischer Fundamentaltheologie, (gesellschaftliche) Praxis, Subjektwerdung, Solidarität ausgestattet, interpretiert die Politische Theologie das christliche Credo. »Der Glaube der Christen ist eine *Praxis* in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als *solidarische Hoffnung* auf den Gott

(15) Diesen pathischen Aspekt der Solidarität hat Metz im später geprägten Begriff der »Compassion« noch stärker hervortreten lassen (vgl. den programmatischen Artikel in der Süddeutschen Zeitung: Metz 1997a; sowie Metz 2006, 158-197 [Hinweise auf hier verarbeitete frühere Texte: 264-265]); vgl. zu einer interessanten Umsetzung des Gedankens der »Compassion« in der Betriebsseelsorge: Böhm 2006.

Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der *alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft*« (ebd., 86, im Orig. alles kursiv).

⇒ 1.3. Anwendung auf zentrale Themen: Theodizee und Zeitverständnis

Die Stärke der Politischen Theologie liegt zweifellos auf der wissenschaftstheoretischen Ebene, dem Entwurf einer *praktischen* Fundamentaltheologie. Aber eine Theologie, die Praxis, Ethik, Gesellschaft als Konstituentien des Theologietreibens erachtet, wird auch daran gemessen werden, wie viel gesellschaftliche Praxis sie tatsächlich in ihre theologische Reflexion einfließen lässt.

Wenn hier exemplarisch zwei wichtige Themenfelder der Metz'schen Politischen Theologie aufgerufen werden,¹⁶ dann können sie selbstverständlich nicht erschöpfend behandelt werden. Metz' Überlegungen zur Theodizee bzw. zur Gottesrede nach Auschwitz und zum Zeitverständnis sollen nur in der Perspektive der Anwendung seiner Methodologie betrachtet werden. Inwiefern lässt sich eine Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie tatsächlich von der konkreten Geschichte, Gesellschaft und Zeitanalyse betreffen?

⇒ *Auschwitz und die Theodizeefrage*

Ohne Zweifel gehört die Zivilisationskatastrophe von Auschwitz zu den zentralen Themen des Metz'schen Theologietreibens. Die hierdurch stimulierte Theodizeethematik bildet nach Aussage von

(16) Die Katastrophe von Auschwitz, welche die Theodizeefrage radikalisiert, und das Zeitverständnis sind die wichtigsten Themenfelder des jüngsten Metz-Buches *Memoria passionis* (2006). So auch die Einschätzung der Rezension Taxachers: »Sehe ich recht, kreist Metz um zwei gedankliche Zentren: Zum einen definiert er Geschichte nicht abstrakt als Geschichtlichkeit und nicht empirisch oder philosophisch von einem Begriff der Historie oder der Universalgeschichte, sondern vom biblischen Zeitdenken her, das geprägt ist durch die prophetische Wahrnehmung der Grenze von Geschichte, des Endes der Zeit. [...] Zum anderen nimmt die gegenwärtige Zeitanalyse dessen, was ist, ihren Ausgang beim Zivilisationsbruch Auschwitz« (2006, 618).

Metz den »Kern der von mir vorgetragenen Politischen Theologie« (2006, 3 [FN 1]).¹⁷ In der Tat setzt Metz in seiner Beschäftigung mit der Shoah, für die der realsymbolische Name Auschwitz steht, um, was er für die Politische Theologie als praktische Fundamentaltheologie gefordert hat: Die Theologie, die vor der Vernunft verantwortete Rede von Gott, lässt sich von einem konkreten historischen Ereignis so betreffen, dass sie nach diesem Ereignis, nach der unaussprechlichen Katastrophe von Auschwitz, nicht mehr dieselbe sein kann wie zuvor. Die Politische Theologie entwickelt ein »Bewusstsein davon [...], daß diese Katastrophe zur inneren Situation der christlichen Gottesrede gehört« (Metz 1992, 12). Für Metz ist Auschwitz ein solches Zeichen der Zeit, von denen das Zweite Vatikanische Konzil gesprochen hat (vgl. 2006, 36).

Metz thematisiert Auschwitz dabei durchaus konventionell innerhalb der theologischen Problematik der Theodizeefrage: Wie kann ein zugleich gütiger und allmächtiger Gott solch unsägliches Leiden zulassen? Von der theologischen Konvention abweichend ist aber die von ihm konturierte Verhältnisbestimmung von Theodizee und Auschwitz. Statt eines der theologiegeschichtlich vorliegenden »Rechtfertigungsprogramme« Gottes auf Auschwitz »anzuwenden«, formatiert Metz die Theodizeefrage neu. Theologie hat nicht das sich angesichts von Auschwitz stellende Theodizeeproblem zu »lösen«, sondern vielmehr die Theodizeefrage zu verschärfen. Die Ausgangsfrage der Theodizee nach der Vereinbarkeit von Gottesgedanke und Leiden wird radikalisiert und zur Grundsatzfrage formuliert, »wie denn überhaupt von Gott zu reden sei angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ›seiner‹ Welt« (ebd., 4-5). Statt Theodizee, also eine »Verteidigung Gottes« zu unternehmen, wendet Metz das Theodizeeproblem Auschwitz zur »Anklage Gottes«:

Die Antworten, die die Theologie gibt, bringen die Fragen, auf die sie antworten, nicht einfach zum Verstummen oder zum Verschwinden. Ihre Aufgabe

(17) Reikerstorfer betrachtet den gesamten Ansatz von Metz unter dieser Perspektive (2006). Wie der Verweis von Metz auf Reikerstorfers Beitrag zeigt, ist dies offenbar in seinem Sinne (vgl. Metz 2006, 3 [FN1]).

besteht vielmehr darin, sie angeschärft als Rückfrage an Gott zu formulieren [...], dass [...] Gott selbst sich an seinem Tag angesichts dieser Leidensgeschichte ›rechtfertige‹ (ebd., 7).

Aber nicht nur die Ausrichtung der Theodizee formuliert Metz von der Verteidigung zur Anklage Gottes um, sondern auch die Sprachgestalt. Die Formen des Haderns mit Gott, Klage und Anklage, haben eine Tradition in Judentum und Christentum, allerdings nicht in der reflexiven, auf Problemlösung ausgelegten Sprache der Theologie, sondern im Gebet. In autobiographischer Form formuliert Metz diese Umstellung von Theologie auf Gebet: »Seitdem gibt es für mich Rückfragen an Gott, an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, an den Gott Jesu, Rückfragen, für die ich zwar eine Sprache habe, aber keine Antworten? Und so habe ich sie mir als Gebete zu eigen gemacht« (ebd., 94).

An diesem Beispiel wird deutlich, dass sich die Politische Theologie durch konkrete Geschichte irritieren lässt. Die theologische Gottesrede lässt nach Auschwitz von klassischen Theodizeeversuchen ab, trägt vielmehr zu Theodizee-Empfindlichkeit des Christentums bei und geht über von einer Rede *von* Gott zu einer Rede *zu* Gott. Allerdings wird mit diesem schnellen Überblenden des Ereignisses von Auschwitz zur klassischen theologischen Theodizeeproblematik auch eine detailliertere, z.B. historisch, psychologisch, soziologisch angereicherte Auseinandersetzung mit der Katastrophe des 20. Jahrhunderts verhindert. In gewisser Weise wird dieses singuläre Ereignis doch in eine theologische Matrix eingeordnet, die dadurch freilich gehörige Veränderungen erfährt. In diese Richtung zielt auch die Kritik des Metz-Rezensenten Taxacher:

Auschwitz [ist] für Metz zwar ein singulärer Abgrund der heutigen Memoria Passionis von Christen ..., [wird] dann aber doch wieder sehr schnell in die allgemeine Theodizeefrage und den Ruf nach einem Gott, der ›auch die Vergangenheit nicht in Ruhe lässt‹ einbezogen (2006, 618).

⇒ *Zeitverständnis*

Ein zweites Anwendungsbeispiel der Politischen Theologie stellt die Zeitdiagnose von Metz dar (vgl. Metz 2006, 69-157; vgl. bes. den diesen Überlegungen zugrunde liegenden älteren Text: Metz 1994). Auch hier setzt Metz bei einer induktiven Situationsanalyse an: »Was aber ist, was ist der Fall – und zwar im Blick auf das Christentum selbst und seine Gottesbotschaft für die Menschen« (1994, 76)?

Zwei Phänomene betrachtet Metz als repräsentativ für die Gegenwart. Zum einen macht er eine Gotteskrise aus, die nicht leicht zu diagnostizieren ist, denn sie zeigt sich inmitten einer religionsfreundlichen Atmosphäre. Den postmodernen Zeitgenossen sei die Devise »Religion, ja – Gott, nein« (ebd., 77) zu eigen. Zwar gibt es eine gewisse Transzendenzempfindlichkeit der postmodernen Gesellschaft, deren Transzendenz ist jedoch dem personal gedachten Gott der jüdisch-christlichen Tradition ausgesprochen fremd:

Religion als Name für den Traum vom leidfreien Glück, als mythische Seelenverzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsvermutung für den Menschen: ja. Aber Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu? Wie modernitätsverträglich ist eigentlich die Rede vom biblischen Gott (ebd., 78)?

Insbesondere die dunklen Seiten der Transzendenz, welche den Gott der Bibel ebenfalls kennzeichnen, fehlen den religiösen Vorstellungen der Postmoderne. Auch die Sprachformen, die den abgründigen Aspekten des Gottesbildes Rechnung tragen, vor allem das Klagegebet, vermisst Metz: »[D]ie Sprache der Gebete ist nicht nur universeller, sondern auch spannender und dramatischer, viel rebellischer und radikaler als die Sprache der zünftigen Theologie« (ebd., 79). Wie schon beim Theodizeeproblem, das es statt zu ent- zu verschärfen gilt, führt auch angesichts der Gotteskrise der Weg von der glättend-systematisierenden theologischen Reflexion zur engagiert-dramatischen Sprache des Gebets.

Das zweite mit der Gotteskrise zusammenhängende Phänomen, das Metz' Zeitanalyse prägt, bezieht sich auf die *Zeit* selbst: »Es gehört zu den bemerkenswertesten *Zeichen der Zeit*, daß gegenwärtig über nichts so viel gerätselt und nachgedacht, so viel publiziert und gestritten wird wie über die Zeit selbst« (ebd., 89). Auch hier beurteilt er die Gegenwart kritisch. In der postmodernen Mentalität macht er das Aufgeben eines finalen Zeitverständnisses aus. Vielmehr sei das Zeitempfinden der Postmoderne zyklisch, Nietzsches »Wiederkehr des immer Gleichen« nachempfunden. Die Postmoderne empfindet Zeit als: »Zeit ohne Finale« (ebd., 91). Eine solche Zeitvorstellung aber steht quer zur Leidensgeschichte, die auch einmal beendet sein und über die gerichtet werden muss, um der Gerechtigkeit für die Opfer willen. Die Wiederkehr des Gleichen beinhaltet für Metz »zu viel mythische Unschuld nach so viel realer Passionsgeschichte« (ebd., 92). Demgegenüber müsse das Christentum Kritik üben: »Dagegen hätte das Christentum seine befreiende Erinnerung vom Ende der Zeit aufzubieten und seine sperrigen Vermisungen am Heute ressentimentfrei zu formulieren« (ebd.).

Zwei Merkmale bestimmen Metz' doppelte Diagnose der »Zeit« (doppelt im Sinne von »Gegenwart« und im Sinne von »Zeitverständnis«): Sie ist einmal strukturell gesellschaftskritisch. Das heißt, sie sucht nicht nach Anknüpfungspunkten, sondern nach Kontrasten der christlichen Tradition gegenüber gegenwärtigen Auffassungen von Zeit. Zudem haben auch hier Metz' Situationsanalysen und Zeitdiagnosen einen relativ hohen Abstraktionsgrad, indem sie metatheoretisch beim Zeitverständnis von Christentum und Postmoderne ansetzen. In seiner Rezension zu *Memoria passionis* hält Taxacher fest, was für die Metz'sche Kulturanalyse allgemein zutrifft: »Seine kulturkritischen Diagnosen lassen solche Konkretionen [...] meist vermissen« (2006, 619). Und Taxacher benennt auch die diskursiven Auswirkungen dieses Metz'schen Mankos: »Diese binnensprachliche Formulierung der Gesellschaftskritik hat das Echo der neuen politischen Theologie in der nicht-theologischen Öffentlichkeit bisher wohl mehr abgeschwächt, als ihre Einsprüche es verdient haben« (ebd.).

⇒ 2. Gesellschaftliche Herausforderungen und Reflexionsdefizite der Politischen Theologie

Das Projekt einer Politischen Theologie steht und fällt mit seiner Kontextualität – und dies in einem doppelten Sinn: Erstens ist der gesellschaftliche Kontext bei der Entstehung der Politischen Theologie zum Verständnis ihres Erfolges entscheidend. Dieser Kontext hat sich inzwischen, 40 Jahre nachdem die Politische Theologie populär wurde, verändert. Zweitens wird eine Politische Theologie daran gemessen, wie sehr es ihr gelingt, ihrem gesellschaftlichen Kontext Rechnung zu tragen. Dies ist schließlich ihr wissenschaftstheoretischer Anspruch. An dieser doppelten Kontextbezogenheit hängen die Plausibilität der Politischen Theologie und die Möglichkeit ihrer Aktualisierung.

⇒ 2.1. Gesellschaftliche Herausforderungen der Politischen Theologie: Relativierung von politischem und religiösem System

Zweifellos ist die Politische Theologie ein Kind ihrer Entstehungszeit.

Die große Stunde der politischen Theologie waren die späten 1960er Jahre und das darauf folgende Jahrzehnt. Politische Theologie ist kulturgeschichtlich ein Kind der 68er Generation; ideengeschichtlich ist sie eine Frucht der Rezeption marxistischer Philosophie, vor allem von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (Gruber 2006, 7).

In dieser Zeit beginnt sich das träge Nachkriegsdeutschland der Adenauer-Ära in allen gesellschaftlichen Bereichen zu politisieren. Insofern greift die Politische Theologie auf der Ebene der Glaubensreflexion auf, was in dieser Zeit auch die anderen sozialen Sektoren erfasst. Es war im wahrsten Sinne des Wortes »eine Frage der Zeit«, bis auch die Theologie das allgegenwärtige Schlagwort »Politik« aufschnappte und zur Selbstanwendung brachte. In diesem Sinne sieht T.R. Peters den Titel »Politische Theologie« weniger als eine originelle Kreation von Metz und anderen an, sondern als ein Aufnehmen, dessen, was an der Zeit war. »War er [der Begriff des Politischen, A.K.] nicht das in der

Luft liegende, lange gemiedene und nur noch auf den Augenblick seiner Entdeckung wartende Losungswort« (Peters 1998, 41)? Von der in unseren Tagen einsetzenden Historisierung der Politischen Theologie, die ihr eine große, aber *vergangene* Bedeutung zuspricht, ist daher ganz analog die Bewegung der »68er« erfasst.¹⁸

Die Veränderung des Verhältnisses von Politik und Gesellschaft von den reformorientierten bis revolutionären 1960er Jahren zu heute lässt sich sozialwissenschaftlich präziser fassen: Geht man von der Beschreibung der modernen Gesellschaft aus, welche die (Luhmann'sche) Systemtheorie vorschlägt, so stellt sich das soziale Ganze als funktional ausdifferenziert dar (vgl. Luhmann 1998, bes. 595-865).¹⁹ Das Gesellschaftssystem zerfällt in einzelne soziale Bereiche, so genannte Subsysteme, die alle einer eigenen Logik und Kommunikationsform unterliegen. Kunst, Wissenschaft und Politik etwa zeichnen sich durch eine große Autonomie voneinander aus und sind primär ihrer Systemlogik verhaftet. So fragt etwa die Kunst nach Ästhetik, die Wissenschaft nach Wahrheit, die Politik nach Macht. Folgt man dieser systemtheoretisch formulierten Differenzierungstheorie, dann lässt sich die Politisierung der 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts als zunehmender Einfluss des politischen Subsystems auf die anderen gesellschaftlichen Teilbereiche verstehen. Gleichzeitig lässt sich die Politische Theologie als Versuch ansehen, das politische und das religiöse System aneinanderzukoppeln. Mit dem Soziologen Richard Münch, der stärker als Niklas Luhmann, die Wechselwirkung der einzelnen sozialen Subsysteme betont,

(18) Vgl. als ein Beispiel unter vielen die zum 40jährigen Jubiläum neu aufgelegten zentralen Bücher der 68er-Bewegung im Suhrkamp Verlag und weitere Publikationen zu den 68ern, die auf zwei Seiten der Frankfurter Rundschau v. 29.2.08 (Beilage: FR Shop Selection) angekündigt werden.

(19) Die folgenden Passagen sind in Anlehnung an die systemtheoretische Differenzierungstheorie Luhmanns formuliert ohne auf dessen komplexes Theoriekonstrukt im Detail einzugehen. Dies bringt zwangsläufig einen Präzisionsverlust der Luhmann'schen Begriffe mit sich, die ihre Exaktheit erst in der Binnensprache des systemtheoretischen Jargons entwickeln. Dieser weist freilich eine gewisse hermetische Schließung gegenüber anderen Sprachspielen auf. (Vgl. meine einführenden Bemerkungen zu Luhmanns System- und Differenzierungstheorie: Kreutzer 2006, 132-136).

lässt sich von einer »Interpenetration« des religiösen Systems durch das politische System und umgekehrt, also von einer wechselseitigen Durchdringung beider Systeme sprechen.²⁰

Bleibt man innerhalb dieser Matrix der Gesellschaftsbeschreibung, dann ist die heutige Situation demgegenüber mit einem Bedeutungsverlust beider Systeme, des religiösen wie des politischen, zu kennzeichnen. Grundsätzlich liegt es in der Logik der funktionalen Ausdifferenzierung, dass sich die Subsysteme voneinander emanzipieren und auf ihre spezifische Funktionslogik ausgerichtet sind: »Die funktional differenzierte Gesellschaft operiert ohne Spitze und ohne Zentrum« (Luhmann 1998, 803). In diesem Sinne ist die sukzessive Herauslösung der Gesellschaftsbereiche, z.B. der Wissenschaft oder des Staates, aus der Einflussphäre der Religion, wie sie seit der Neuzeit stattfindet, nichts anderes als das Fortschreiten der für Modernisierungsprozesse typischen funktionalen Ausdifferenzierung. Überwölbte die Religion idealtypisch im Mittelalter noch die anderen gesellschaftlichen Teilbereiche, so erhält das Religionssystem in der modernen Gesellschaft die Bedeutung, lediglich ein soziales Subsystem neben anderen zu sein. Insofern lässt sich unter Säkularisierung die funktionale Ausdifferenzierung des Religionssystems verstehen.²¹

Zu dieser fortschreitenden Relativierung von Religion als »normaler« Differenzierungsfolge einer in Subsysteme zerfallenden modernen Gesellschaft gesellt sich aber im beginnenden 21. Jahrhundert – viel stärker noch als in den 1960er Jahren – eine *interne* Ausdifferenzierung des Religionssystems, die durch einen zunehmenden religiösen Pluralismus bedingt ist. Nicht nur, dass das Religionssystem die Oberhoheit über andere Gesellschaftssysteme einbüßt, innerhalb des Religionssystems verliert das Christentum darüber hinaus in den europäischen und amerika-

(20) Vgl. Münch 1992. Vgl. zum Unterschied von Münch und Luhmann: Kreuzer 2006, 158-160.

(21) Vgl. Luhmann 2002, 315: »Bei Säkularisierung denken wir nur an die Folgen funktionaler Ausdifferenzierung mit Abgabe der Kontrolle anderer Systeme an diese selbst«.

nischen Gesellschaften seine Monopolstellung. Schüssler fasst diese beiden Ausdifferenzierungs- und damit auch Relativierungsprozesse des religiösen Systems zusammen:

Kirche und Religion sind gesellschaftsstrukturell, und das heißt unhintergebar, in zweifacher Weise relativiert. Zum einen hat Religion als Funktionssystem einen speziellen Blick auf die Welt und steht damit gleichberechtigt neben Wirtschaft, Recht oder Politik. Zum andern ist die christliche Botschaft Teil einer pluralen Landschaft des Religiösen geworden, die kirchlich de facto nicht domestiziert werden kann. Der Einfluss der Gnadenanstalt und ihrer Pastoral auf das Leben der Menschen ist deshalb weitgehend erodiert (Schüssler 2006, 23).

Aber nicht nur das Religionssystem erlebt einen Relativierungsschub. Auch das politische System, hat seit den 1960er Jahren an Bedeutung eingebüßt.

Was für das Glaubenssystem zutrifft, gilt aber heute ebenfalls für die Politik. Sie hat keinen exklusiven Ort mehr in der Gesellschaft. Als ein gesellschaftliches Funktionssystem ist sie denselben Kontingenzen, Relativierungsprozessen und Ohnmachts Erfahrungen ausgesetzt wie die Religion (ebd.).

Als neues Leitsystem scheint sich, nach Religion und Politik, heute vielmehr das ökonomische System durchzusetzen, dem es immer besser gelingt, den anderen Funktionssystemen seine Logik aufzudrängen.

Gewinner dieser Entwicklung ist die zunehmend brutale Dynamik wirtschaftlicher Prozesse. In vielen Teilen der Alltagswahrnehmung zeigt sich ein Trend zur ›ökonomischen Selbstbeschreibung der Gesellschaft‹, eine Art kulturelle Hegemonie des ›homo oeconomicus‹ (ebd., 24).

Aus diesen Entwicklungen des sozialen Wandels lässt sich die schwindende Relevanz der Politischen Theologie erklären. Denn beide Systeme, Religion wie Politik, die in dieser theologischen Richtung aneinander gekoppelt werden sollten, verlieren an Bedeutung. Damit sind auch ihre Austauschprozesse, ihre »Interpenetrationen« (Münch), auf welche eine *Politische* Theologie abzielt einem Bedeutungsverlust unterlegen. Der Plausibilitätsverlust der Politischen Theologie wird als Produkt des sozialen Wandels selbst plausibel.

Zugleich ergeben sich aus diesem hier systemtheoretisch beschriebenen Strukturwandel der Gesellschaft Folgerungen für die Politische Theologie. Da die funktionale Ausdifferenzierung das zentrale Kennzeichen der modernen Gesellschaft ist, sollte diese in stärkerem Maße berücksichtigt werden. Eine Rezeption der Theorien der funktionalen Ausdifferenzierung, damit möglicherweise auch eine Annäherung an die Luhmann'sche Systemtheorie als führendes Beschreibungsmodell der Differenzierungsprozesse, könnte notwendig werden. Zugleich muss die theologische Methodologie der Politischen Theologie so konturiert sein, dass sie mit den Strukturbedingungen einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft kompatibel ist. Wir werden uns bemühen, mögliche Perspektiven in beide Richtungen zu skizzieren (Kap. 3.).

⇒ 2.2. Immanente Defizite der Politischen Theologie: Abstraktheit und Empirieferne

Neben diesen Faktoren des sozialstrukturellen Wandels gibt es aber auch theorieinterne Gründe, die einen Plausibilitätsverlust der Politischen Theologie, zumindest Metz'scher Prägung, mitverursachen. Die Glaubwürdigkeit einer als praktischen Fundamentaltheologie angelegten Politischen Theologie, die Glaube stets inmitten von »Geschichte und Gesellschaft« wahrzunehmen versucht, hängt elementar davon ab, wie sehr sie in der Lage ist, den tatsächlichen sozialen Kontext in ihre Reflexionen miteinfließen zu lassen. An den ausgewählten Beispielen der Theodizeefrage nach Auschwitz, der so genannten Gotteskrise und des für die Postmoderne typischen zyklischen Zeitverständnisses ist deutlich geworden, dass Metz sein Vorhaben einlöst, die gesellschaftliche Praxis »theologiegenerierend« werden zu lassen.

Dennoch sind in der Rekonstruktion der Metz'schen Theologie auch Schwachpunkte gerade bei der Kontextbezogenheit aufgefallen.²²

(22) Die Kritikpunkte finden sich in ähnlicher Form bei jüngeren Kritikern der Metz'schen Theologie: Schüßler 2006, Krockauer 2006, Bauer 2006, Sander 1999.

So hat sich wiederholt eine fehlende Konkretheit der Politischen Theologie gezeigt. Dies bezieht sich zunächst einmal auf die zur Reflexion herangezogenen christlichen Glaubensinhalte. Symptomatisch erscheint etwa, wie Metz auf Vorwürfe zu reagiert, denen zufolge seine Politische Theologie zu wenig Anhalt in den christlichen Glaubensbeständen habe. Zur Sanierung der theologischen Legitimierung greift er auf das christologisch begründete Verfahren der *memoria*, der gefährlichen Erinnerung zurück. Damit verbleibt er aber auf einer methodologischen Ebene des rechten hermeneutischen Umganges mit Glaubensinhalten, die als gefährliche, das heißt gesellschaftskritische Erinnerungen zu begreifen sind. Weitere Glaubensinhalte treten damit nicht in Blick.

Die fehlende Konkretheit der Politischen Theologie macht sich noch deutlicher bei den gesellschaftsdiagnostischen Überlegungen bemerkbar. Ebenso wie Metz seinem Lehrer Rahner vorwirft, einen allgemeinen, »blutleeren« Subjektbegriff zu verfolgen, der erst um die politische und gesellschaftliche Situiertheit menschlicher Existenz erweitert werden muss, so unterliegt bei ihm der Politikbegriff einer hohen Abstraktheit. Den Vorwurf der Erfahrungserferne hatte bereits der Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez erhoben: »Seinem [Metz', A.K.] Verständnis von ›politisch‹ fehlt das Element der Erfahrung [...]« (1992, 284). Schüßler ergänzt: »Weil ›der Begriff des Politischen in den Schriften von Metz stets auf der Ebene des mehr oder minder Abstrakten bleibt‹, ist die pastorale und soziologische Basis seiner Gottesrede nicht mehr als eine Chiffre« (Schüßler 2006, 25-26). Methodisch ist Metz' Vorgehensweise eine gewisse Empiriefierne zu konstatieren.²³

(23) Vgl. auch die selbstkritischen Fragen von Metz 1992, 15: »War das Ganze [die Politische Theologie, A.K.] bisher nicht ohnehin empirisch und analytisch unterernährt? Ist also die neue politische Theologie wirklich mehr und anderes als eine Art Metaphysik? Wie aussagekräftig und differenzierungsfähig ist hier das Wort ›politisch‹? Auch wenn Metz den »Widerstand gegen die übliche Arbeitsteilung zwischen systematischer Theologie und theologischer Gesellschaftslehre« (1992, 76f) beklagt, so bleibt im Vollzug seiner Theologie eine Synthese, zumindest eine Vermittlung aus Erkenntnissen von systematischer Theologie und Sozialethik ebenfalls ein Desiderat.

Die Abstraktheit der Metz'schen Gesellschaftsanalyse wird in seiner hier rekonstruierten »Zeitdiagnose« (Metz 1994, s.o.) deutlich. In seinen Überlegungen zur religionssoziologisch durchaus hellichtig diagnostizierten »Gotteskrise« und zum postmodernen Zeitverständnis betritt er konsequent eine Metaebene. Was er einer Analyse unterwirft, sind nicht primär bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen, welche der Regulierung einer politischen Ethik bedürften. Metz beschäftigt sich mit dem (zyklischen) Zeitverständnis der Postmoderne und setzt ihm das (apokalyptische) Zeitverständnis des Christentums einer strikt befristeten Zeit entgegen. In diesem Sinne charakterisiert H.-J. Sander die Analyse der geistigen Situation der Zeit durch Metz als ein Ausweichen vor der anstehenden Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Prozesse:

Er, der politische Theologe, der die Kirche und die Theologie zur Zeitempfindlichkeit aufruft, distanziert sich mit ihr geradezu von der Realität dieser Zeit und erschrickt vor ihrer divinen Macht. [...] Aber die Tatsachen dieser Zeit kommen darüber nicht in Blick (1999, 53).

Nicht zu Unrecht hält Sander dieser metatheoretischen Reflexion von Metz die Aufforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils entgegen, nicht nach Zeitbegriffen, sondern nach den »Zeichen der Zeit« selbst zu forschen: »Die Metz'sche Position ist an den aktuellen Diskursen über die Zeit, die Konzilsposition aber an der Analyse der heutigen Zeit ausgerichtet« (ebd.).

Ein letzter Kritikpunkt an Metz kommt schließlich ebenfalls bei den hier herangezogenen »Anwendungsbeispielen« des Programms der Politischen Theologie zum Tragen. Ohne Zweifel ist Metz' Auseinandersetzung mit Auschwitz für die gegenwärtige Theologie, die immer Theologie nach Auschwitz zu sein hat, und seine daraus abgeleitete Neuformatierung der Theodizeeproblematik zentral und von unbedingt bleibendem Wert. Auch seine Diagnose einer Gotteskrise in religionsfreundlichem Umfeld ist erhellend. Dennoch ist auffällig, dass Metz sein Augenmerk fast ausschließlich auf die negativen Gesellschaftsentwicklungen legt und sich in einer Art apokalyptischem Habitus in Fundamental-

opposition dazu begibt.²⁴ Man gewinnt den Eindruck, dass die Metz'sche Theologie sich in kulturpessimistischer Form zu einer »Wehklagerei über die Zeit« (ebd.) verengt. Ebenso wie in der Gesellschaftsanalyse wäre auch in der normativen Wertung eine stärkere Differenzierung sinnvoll. Aus pastoraltheologischer Perspektive kritisiert Schüßler diese im Hinblick auf gesellschaftliche Veränderung hinderliche Dominanz der Protesthaltung:

Der Sozialpastoral geht es im Horizont des Evangeliums um gesellschaftliche Veränderungen, die aus Sicht der Ausgeschlossenen lebensnotwendig sind. Sie darf dabei aber nicht allein auf Protest setzen. Es braucht in der Pastoral Veränderungsstrategien für die Welt von heute, die auf das Pathos der Totalveränderung verzichten, ohne aber den theologischen Horizont des ›total Anderen‹ damit zu entsorgen (2006, 35).

Auch was den einseitigen Pessimismus Metz'scher Theologie wie ihre grundsätzlich apokalyptisch gestimmte Grundhaltung angeht, lässt sich beim Konzil eine durchaus anders gelagerte Akzentuierung erkennen. Das Aggiornamento des Konzils besagt: »Die Welt von heute ist trotz ihrer Probleme und Gewalt nicht einfach eine verderbte Größe, von der die Kirche sich abwenden kann, ohne Schaden zu nehmen« (Sander 1999, 51).²⁵

(24) Vgl. auch die durchgehende Bevorzugung der *memoria passionis* gegenüber der *memoria resurrectionis* in der Metz'schen Theologie. Angesichts dieser fragt Gruber zu Recht: »[S]teuert die Metz'sche Geschichtstheologie nicht in eine gefährliche Aporie hinein, weil sie nicht mehr positiv jene Hoffnung aussagen kann, die den Grund des christlichen Glaubens ausmacht: das Gerettetsein der Geschichte, was im Glaubenssymbol der Auferstehung angesagt ist« (Gruber 1997, 279)?

(25) Vgl. die differenzierte Weltwahrnehmung von GS 11, die zwischen bloßer Affirmation und reiner Negation der »Welt« (profan ausgedrückt: der Gegenwartsgesellschaft) angesiedelt ist: »Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder Absicht Gottes sind« (GS 11). Einen etwas anders konturierten Politikbegriff als Metz vertritt sein Schüler Manemann (2006), der Politik zwischen Utopie und Realität, als »Kunst des Unmöglichen« (59) ansiedelt: »Eine solche Politik würde sich nicht mit Realitätssinn begnügen, sondern Möglichkeitssinn evozieren« (62).

⇒ 3. Folgerungen für die Politische Theologie

Die nachgezeichneten externen Gründe für den Plausibilitätsverlust einer Politischen Theologie gilt es zu berücksichtigen und die internen Schwächen dieser theologischen Richtung gilt es zu beheben. Aus diesen Vorgaben ergeben sich für das weitere Vorgehen folgende Arbeitsschritte: Um mögliche Perspektiven der Politischen Theologie zu skizzieren, sollen zunächst die Folgen von funktionaler Ausdifferenzierung und religiöser Pluralisierung für den Status von Religionsgemeinschaften in modernen Gesellschaften näher betrachtet werden (Kap. 3.1.). Von dieser Analyse ausgehend sollen mögliche Aktualisierungen auf genau den drei Ebenen vorgeschlagen werden, auf denen oben die Grundlinien der Politischen Theologie nachgezeichnet wurden: Das innertheologische Legitimierungsprogramm soll ergänzt werden (Kap. 3.2.), eine der funktionalen Ausdifferenzierung gemäße Methodologie soll vorgestellt (Kap. 3.3.) und ein mögliches neues Anwendungsfeld einer politischen Theologie in der modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts angedeutet werden (Kap. 3.4.).

⇒ 3.1. Soziologischer Ausgangspunkt: Funktionale Ausdifferenzierung und religiöser Pluralismus

Es wurde oben dargelegt, dass das Verhältnis von Religion und Politik in der modernen Gesellschaft vor zwei Herausforderungen steht. Erstens bilden in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft Religion und Politik zwei unterschiedliche Subsysteme mit unterschiedlichen Kommunikationsformen und Systemlogiken. Wenn sie sich wechselseitig »interpenetrieren«, muss die jeweils andere Systemlogik Beachtung finden. Für das Religionssystem bedeutet dies, dass es seine Kommunikationsformen in die Systemlogik des politischen Systems übersetzen muss, wenn es dort Resonanz finden möchte.²⁶ Zweitens ist das religiöse System

(26) Durchaus in diesem Sinne lässt sich die Habermas'sche Vorstellung vom kooperativen Übersetzen religiöser semantischer Bestände durch gläubige und säkularisierte BürgerInnen in die Sprache politischer Ethik verstehen: »Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten,

intern pluralisiert: Das Christentum ist lediglich eine Religion neben anderen. Diese sozialen Bedingungen muss eine politisch ausgerichtete Theologie beachten. Wie ist eine Durchdringung von Religionssystem und politischem System unter den Bedingungen funktionaler Ausdifferenzierung und religiösem Pluralismus dann zu denken?

Einerseits können Religionsgemeinschaften, wenn ihre religiösen Überzeugungen mit den Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats vereinbar sind, wichtige Beiträge zur Pflege der demokratischen Tugenden leisten. Insofern hat die Politik ein Interesse an Religionsgemeinschaften. Andererseits muss sich ein demokratischer, das heißt innergesellschaftlich pluraler Staat, in Bezug auf metaphysische Grundannahmen jeder Präferenz enthalten. Einen Vorschlag, wie Religions- und Politiksystem sich einerseits interpenetrieren, andererseits jedoch ihre Autonomie bewahren können und die Gleichberechtigung der verschiedenen Religionsgemeinschaften gewahrt bleibt, haben die Sozialphilosophen John Rawls und – diesen differenziert rezipierend – Charles Taylor unterbreitet. Sie schlagen das Konzept eines »übergreifenden Konsenses« (»overlapping consensus«) vor (vgl. Rawls 2003 [Orig.: 1993], 219-265; Taylor 1996). Diese Idee geht davon aus, dass es zwischen den durch ihre metaphysischen Grundannahmen verschiedenen Religionen und Weltanschauungen durchaus ethische »Überlappungen« geben kann. Daher kann es zu politisch nutzbaren Konvergenzen in ethischen Fragen kommen. Damit diese Konvergenzen jedoch zum Tragen kommen, müssen die Religionsgemeinschaften im öffentlich-politischen Raum auf die Durchsetzung ihrer *religiösen* Begründungsebene verzichten:

Charakteristisch für den ›Ansatz vom übergreifenden Konsens‹ ist es [...], daß er [die] Forderung nach einer von allen geteilten Begründung fallenläßt. Er zielt lediglich auf eine allgemeine Anerkennung bestimmter politischer Prinzipien (was freilich schwierig genug ist). Doch er läßt von vornherein gelten, daß es für diese Prinzipien keine allgemein

dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen« (Habermas 2005, 118).

anerkannte – sei es unabhängige oder religiöse – Grundlage geben kann, und sieht ein, daß eine derartige Vorbedingung der wohlgeordneten demokratischen Gesellschaft zu nichts weiter führen kann als zum tyrannischen Versuch, die philosophischen Ansichten einiger Menschen auch anderen aufzuoktroyieren (Taylor 1996, 226).

Beim »übergreifenden Konsens«, der von der Abtrennung ethischer Ableitungen von deren theologischen oder weltanschaulichen Begründungen lebt, handelt es sich um ein pragmatisches Modell, um grundsätzlich Konsens in der politischen Ethik angesichts eines unhintergehbaren weltanschaulichen Pluralismus erzielen zu können. Dennoch kann dieser Vorschlag nicht reibungslos funktionieren. Denn die idealtypische Trennung von ethischer Ableitung und weltanschaulicher Begründungsebene ist in der Realität religiöser Diskurse nicht möglich.²⁷ Für religiös Praktizierende gehören Ethik und Glaube konstitutiv zusammen. Die gemeinsame ethische Grundlage, zustande gekommen aus einem »übergreifenden Konsens« (wenn dieser denn überhaupt hergestellt werden kann), steht, wie Taylor formuliert, »nicht auf eigenen Füßen« (ebd., 240). Gleichzeitig gibt es unter den Bedingungen von Rechtsstaatlichkeit und Pluralismus keine Alternative zur Abtrennung ethischer Postulate im gemeinsamen politischen Raum von ihren weltanschaulichen Hintergrundannahmen. Daher muss der religiöse Diskurs selbst Verarbeitungsformen dieser Trennung von religiösen Überzeugungen und der daraus entspringenden Ethik zur Verfügung stellen. Es müssen theologische Begründungen gefunden werden, die ein Zurückstellen der eigenen religiösen Identität im politisch-öffentlichen Raum für die Religionsgemeinschaften erträglich oder sogar bejahenswert machen. Eine solche theologische Begründungsstrategie ist unerlässlich für eine Politische Theologie unter den Bedingungen funktional ausdifferenzierter und weltanschaulich pluraler Gesellschaften. Wie könnte sie aussehen?

(27) An diesem Punkt unterscheiden sich Rawls und Taylor. Während der Liberalist Rawls diese Trennung für universalisierbar hält, verlagert sie der dem Kommunitarismus nahe stehende Taylor in die partikuläre Ethik der jeweiligen Weltanschauung. Von der de facto Notwendigkeit der Trennung von ethischen Postulaten und deren weltanschaulichen Begründungsfiguren im öffentlich-politischen Raum, sind freilich beide gleichermaßen überzeugt (vgl. Taylor 1996, 240-241).

⇒ 3.2. Theologische Vertiefung: Kenosis als Leitbild einer Politischen Theologie

Die plurale und ausdifferenzierte Gesellschaft verlangt von Religionsgemeinschaften, die sich politisch einbringen wollen und sollen, ein anspruchsvolles Konstrukt ihrer kollektiven Identität. Einerseits sollen sie mit ihren ethischen Gehalten, freilich nur insofern sie kompatibel zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung sind, die Wertgrundlagen der modernen Gesellschaft stützen, andererseits sollen sie sich mit den theologischen Begründungen für ihre ethischen Optionen zumindest im Modus des politischen Argumentierens zurückhalten.²⁸ Wie lässt sich dies theologisch bewerkstelligen, also innerhalb des eigenen religiösen Deutehintergrundes mit der eigenen, in unserem Fall: christlichen Identität in Einklang bringen? Gibt es ein Leitbild für eine solch komplexe Identität, die sich gewissermaßen selbst in der Selbstzurücknahme findet?

Als Orientierung für eine solche Identität stellen die christlichen Traditionsbestände eine biblisch und zugleich dogmatisch wichtige Figur zur Verfügung: die so genannte Kenosis, die Selbstentäußerung (wörtlich: »Selbstentleerung«).²⁹ Ihre Urstelle hat diese christologische Interpretationskategorie, welche das Lebens- und Todesschicksal Jesu ausdeutet, im berühmten Christushymnus des Philipperbriefes. Dort heißt es: »Er [Jesu Christus, A.K.] war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich« (Phil 2,6-7). In dieser christologischen Figur findet sich ein komplexes Identitätskonstrukt: Es gehört zur Sendung Jesu Christi, oder in dogmatischer Terminologie ausgedrückt: zur Inkarnation des göttlichen Logos, auf die Attribute des Gottseins zu verzichten, sich ihrer und damit sich

(28) Vgl. den einer gewissen Skurrilität nicht entbehrenden Verfahrensvorschlag, den Habermas dazu unterbreitet: »Im Parlament muss beispielsweise die Geschäftsordnung den Präsidenten ermächtigen, religiöse Stellungnahmen oder Rechtfertigungen aus dem Protokoll zu streichen« (Habermas 2005, 137).

(29) Vgl. zur Orientierung über diesen biblisch-dogmatischen Leitbegriff den jüngeren Sammelband: Evans (Hg.) 2006.

selbst zu entäußern.³⁰ Formuliert man diese christologische Aussage mithilfe von Identitätskategorien, lässt sich sagen: Es gehört zur Identität des göttlichen Logos auf Teile dieser Identität zu verzichten. Diese christologische Denkfigur kann – freilich nur in analoger Anwendung – auch die Beschreibung der individuellen und kollektiven christlichen Identität in der modernen Gesellschaft stimulieren.³¹ Es kann durchaus zur theologisch, genauer: christologisch bestimmten Identität des Christentums gehören, Verzicht auf diese Identität zu üben. Dass diese komplexe kenotisch inspirierte Identitätskonstruktion gerade in der pluralen Gesellschaft fruchtbar sein kann, hat ihre Anwendung im interreligiösen Dialog bewiesen.³² Hier wird auf die große Bedeutung und »suggestive Kraft« (Stubenrauch 2007, 138) der Kenosis-Idee verwiesen.

Wer die Präsenz der christlichen Botschaft in der Welt kenotisch verstehe, identifiziere sich – wie der Gott Jesu Christi – vorbehaltlos mit den anderen und überschreite auf diese Weise Grenzen, die bislang unüberwindlich schienen. Dabei werde die eigene Identität nicht zerstört, sondern gestärkt und entfaltet (ebd.).

(30) Vgl. die Interpretation dieser Stelle bei Oepke 1950: »Gemeint ist ..., daß der himmlische Christus seine göttliche Gestalt, seine gottgleiche Seinsweise nicht selbstsüchtig ausnutzte [...], sondern kraft eigener Entscheidung sich ihrer *entäußerte*, auf sie verzichtete, indem er Sklavengestalt annahm, dh menschengleich wurde« (661). Hier wird deutlich, dass entgegen mancher dogmatischen Verengungen Kenosis zunächst nicht Selbstaufopferung, sondern Privilegienverzicht meint. Insofern trifft die Übersetzung der »Bibel in gerechter Sprache«: »Über göttliche Gestalt verfügend, hielt Christus die Gottgleichheit doch nicht wie ein glückliches Los fest, sondern entäußerte sich selbst aller Vorrechte« (Phil 2,6f).

(31) Freilich bestehen deutliche Grenzen der Analogisierung zwischen der Identitätsbestimmung des Logos in der Metaphorik des Philipperhymnus, der ein Loblied auf Jesus Christus darstellt, und der Identitätsbestimmung von ChristInnen heute. Die Analogie liegt natürlich nicht im Privilegienverzicht des Gottgleichseins des Logos, sodass eine christlich-kenotische Identität in dieser Form als Herablassung der ChristInnen zu Nicht-ChristInnen missverstanden werden könnte. Die Analogie von Christushymnus und christlicher Identitätsfindung liegt darin, dass ein Verzicht auf machtbesetzte Bestandteile der Identität durchaus zu einer aus dem Christusereignis heraus abgeleiteten Identität gehört. Insofern hält die Kenosis zu einer Demuts- und Bescheidenheitshaltung der ChristInnen und der Kirchen an und nicht zu einem Selbstverständnis »großzügiger Herablassung«.

(32) Vgl. Stubenrauch 2007 und darin insbesondere den Rekurs auf H. Jensen, dem die folgenden Zitate entstammen. Stubenrauch schließt sich der von ihm dargestellten Position Jensens mit Differenzierungen grundsätzlich an.

Ein Verzicht auf die zumindest kommunikative Reproduktion der christlichen Identität in Interaktionen mit Angehörigen anderer Weltanschauungen kann neue kommunikative Möglichkeiten und Formen der Zusammenarbeit eröffnen. Gerade in dieser Haltung kann dann wiederum die christliche (kenotische) Identität zum Vorschein treten:

Es wäre zu wenig [...], wenn Christen angesichts ihrer andersgläubigen Mitmenschen lediglich ein Stück aufmerksamer, hilfsbereiter und gesprächsfreudiger würden. Entscheidend sei vielmehr der Verzicht auf jedes Privileg – ›auch auf das der eigenen Religion‹ (ebd. mit Rekurs auf H. Jensen).

Diese Einsichten aus dem interreligiösen Dialog sind auch anwendbar auf die Interpenetrationen von Religion und Politik unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft und innerhalb des Konzeptes eines »übergreifenden Konsenses«. Denn im Rekurs auf eine identitätszurücknehmende, kenotische Identität kann es aus der christlichen Religion selbst heraus begründet werden, dass es sinnvoll ist, eigene ethische Vorstellungen in den öffentlich-politischen Diskurs einzuspeisen ohne die theologischen Grundannahmen im Hintergrund mitkommunizieren zu müssen. Diese Trennung von Anwendungs- und Begründungsebene entspricht dem im Leitbild der Kenosis ermöglichten Identitätsverzicht. Insofern kann das Christentum die Bedingungen des »übergreifenden Konsenses«, der Trennung von ethischer Ableitung und ihrer religiösen Begründung innerhalb des politischen Diskurses, mit theologischen Gründen erfüllen und in Einklang mit seiner Identität bringen.

⇒ 3.3. Methodologische Präzisierung: Hermeneutische Vermittlung von Theologie und Sozialwissenschaft

Funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft bedeutet, dass die verschiedenen Teilsysteme, etwa Politik und Religion, nach unterschiedlichen Logiken und mit unterschiedlichen Kommunikationsformen operieren, sodass Interpenetrationen immer von einem komplexen Übersetzungsvorgang abhängig sind. Die Metz'sche Politische Theologie hat dieser Ausdifferenzierung

insofern programmatisch Rechnung getragen, als sie von einem »eschatologischen Vorbehalt« sprach (s.o. Kap. 1.1.2.). Daher können die theologischen Gehalte der christlichen Heilsbotschaft (z.B. Freiheit, Friede, Gerechtigkeit) nicht unmittelbar mit politischen Handlungsoptionen identifiziert werden. Auf völlig nachvollziehbare Weise hat Metz der politischen Ethik eine vermittelnde Rolle zwischen Religion und Politik eingeräumt. Sie ist, um im systemtheoretischen Jargon von Münch zu bleiben, das geeignete Vehikel der Interpenetrationen des Religions- und des Politiksystems. Allerdings ist Metz bei diesen programmatischen Vorgaben: Berücksichtigung des eschatologischen Vorbehalts und der politischen Ethik als Vermittlungsinstanz, stehen geblieben, ohne eine konkretere Methodologie vorzulegen, auf welche Weise Politik und Religion in einen Austausch kommen können. Genau in diese Lücke stoßen die methodologisch fundierten Überlegungen des Befreiungstheologen Clodovis Boff, der angesichts einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Befreiungstheologie über eine kontrollierte Verhältnisbestimmung von Theologie und Sozialwissenschaft nachgedacht hat (Boff 1983, vgl. Kreuzer 2006, 346-378). Seine Überlegungen könnten m.E. eine sinnvolle Ergänzung einer methodenbewussten Politische Theologie sein.

Wenn Praxis – und dies ist bei Metz wie gezeigt immer gesellschaftliche Praxis – in den theologischen Blick kommen soll, muss sich die Theologie der Wissenschaften bedienen, die methodisch kontrolliert über gesellschaftliche Praxis reflektieren: die Sozialwissenschaften. Damit stellt sich das Theorie-Praxis Problem als ein Vermittlungsproblem von sozialwissenschaftlicher und theologischer Perspektive dar. Zwei Alternativen der Verhältnisbestimmung beider Perspektiven scheidet Boff aus: eine wechselseitige Ignoranz und eine unvermittelte Übernahme (vgl. Boff 1983, 60-81). Vielmehr setzt eine konstruktive Rezeption der Sozialwissenschaft in der Theologie einen komplexen Prozess der Vermittlung und Aneignung voraus. Das Modell zu diesem Aneignungsprozess sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in der Theologie liest Boff nun von der Wissenschaftstheorie des neomarxistischen Phi-

losophen Louis Althusser ab, ohne dessen weltanschaulichen Hintergrund zu teilen.

Althusser begreift Theorie ebenfalls als eine Art Praxis, als einen Produktionsprozess von Erkenntnissen aus vorliegenden Ideen. In der technizistischen Metaphorik der Produktion heißt dies lapidar: »Die theoretische Praxis [...] wandelt Ideen um« (ebd., 133). Diesen Produktionsprozess von Erkenntnis siedelt Boff in Anlehnung an Althusser auf drei Ebenen an, die er Allgemeinheiten nennt, da es die Wissenschaft mit Abstrahierungen (»Verallgemeinerungen«) empirischer Tatbestände zu tun hat. Die erste Allgemeinheit (A^I) ist das »Ausgangsmaterial« wissenschaftlicher Reflexionen: »allgemeine, abstrakte oder ideologische Ideen« (ebd., 135). Im weiteren Reflexionsprozess sind die Ideen in konsistente Erkenntnisse zu verwandeln. Dazu ist die Allgemeinheit auf einer zweiten Ebene (A^{II}) von Nöten. Unter der A^{II} werden Reflexionsinstrumente, Theorien, Begriffe, Konzeptionalisierungen, gefasst, mit deren Hilfe die Ideen einer methodisch kontrollierten Reflexion unterzogen werden. Durch die Anwendung der theoretischen Hilfsmittel (A^{II}) auf die Ideen (A^I) entstehen dann schließlich auf der dritten Ebene des »Erkenntnisproduktionsprozesses« konkrete Thesen oder ausgefeilte Theoriekonstrukte (A^{III}). Die Generierung von Wissen lässt sich nach der Wissenschaftsphilosophie von Althusser/Boff zusammenfassen: »Die theoretische Praxis produziert Allgemeinheiten A^{III} durch die Arbeit der Allgemeinheit^{II} an der Allgemeinheit^I« (ebd., 136, Kursivst. weggelassen, Höchst. der röm. Ziffern A.K.).

Diese Wissenschaftstheorie gilt allgemein, also sowohl für die Produktion sozialwissenschaftlicher als auch theologischer Erkenntnisse. Boff betreibt diesen erkenntnistheoretischen und terminologischen Aufwand, um eine *unvermittelte* Übernahme sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Theologie (oder ggf. umgekehrt) zu vermeiden. Dieses Ansinnen entspricht der Logik einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, welche dem Religionssystem und anderen gesellschaftlichen Systemen, z.B.

dem politischen, eigene Systemrationalitäten und Kommunikationsformen zuweist.

Eine hermeneutisch verantwortete Vermittlung von Soziologie und Theologie gelingt Boff nun, indem sozialwissenschaftliche Erkenntnisse weder unmittelbar in die Theologie übernommen noch ignoriert, sondern mithilfe des Mehrebenensystems in die theologische Reflexionsform überführt werden. Der entscheidende Schritt dazu ist es, sozialwissenschaftliche Reflexionsergebnisse (also deren A^{III}) auf der ersten Ebene der theologischen Reflexion (der A^I) anzusiedeln. Diese von der Theologie importierte A^I (die »Ex- A^{III} « der Sozialwissenschaft) wird dann mithilfe der theologieeigenen A^II , also theologischen Denkkonzepten, in theologische Erkenntnisse (A^{III}) überführt.

Etwas anschaulicher wird dieses komplexe, aber der funktionalen Ausdifferenzierung von Politik und Religion Rechnung tragende Modell, das zugleich eine Vermittlung beider Perspektiven anstrebt, wenn man sich ein von Boff gewähltes Beispiel aus dem befreiungstheologischen Kontext vor Augen führt: Der Begriff der »Befreiung« lässt sich etwa als sozialwissenschaftliches Reflexionsergebnis von Prozessen politischer Emanzipation begreifen. Er ist dann eine A^{III} der Sozialwissenschaft. Der Begriff »Befreiung« kann aber in der Theologie nicht eins zu eins übernommen werden. Er ist erst der Ausgangspunkt einer beginnenden theologischen Reflexion, ihre A^I . So wird er mit theologischen Konzepten (A^{II}), z.B. aus der Soteriologie reflektiert. Daraus ergibt sich dann die theologische Erkenntnis eines Zusammenhanges von politischen Befreiungsprozessen und religiösen Erlösungskategorien (A^{III}):

Der Prozeß der theologischen Arbeit ist folgender: mit Hilfe des streng theologischen Begriffs ›Erlösung‹ (A^{II}) den soziologischen Begriff ›Befreiung‹ umzuwandeln (A^I), so daß daraus ein theologischer Satz hervorgeht wie etwa: ›Befreiung ist Erlösung‹ (A^{III}) (ebd., 158, Hochst. der röm. Ziffern A.K.).

Auch wenn die kybernetische Sprache und das modellhafte Denken von Boff zweifellos gewöhnungsbedürftig sind, erscheint

seine Herangehensweise grundsätzlich richtig, um die Methodologie der Politischen Theologie zu präzisieren. Es bedarf eines Übersetzungsvorganges sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Sprache der Theologie. Ebenso bedarf es eines Vermittlungsprozesses von religiösen Sprachspielen in politische Plausibilitäten. Zum Abschluss soll mithilfe der Boff'schen Methodologie ein mögliches aktuelles Anwendungsfeld der Politischen Theologie in Blick treten, um dem oben beschriebenen Manko einer Empirieferne zu begegnen.

⇒ 3.4. Leiden an der Gesellschaft als Reflexionsfeld einer Politischen Theologie

In den wissenschaftstheoretischen Systematisierungen der Metz'schen Politischen Theologie haben sich zwei entscheidende Leitbilder herauskristallisiert: das Verständnis von Praxis als *gesellschaftlicher* Praxis und das normative Leitbild der Subjektivierung aller (s.o. Kap. 1.2.). Beide Motive können zum Ausgangspunkt einer stärker empirieorientierten und methodologisch ausgefeilteren Politischen Theologie werden. Dies soll exemplarisch anhand einer theologischen Rezeption der qualitativ-empirischen Studie *Das Elend der Welt*, die der französischen Soziologe Pierre Bourdieu mit einem MitarbeiterInnenteam erstellt hat (Bourdieu u.a. 2005), aufgezeigt werden.

Thematisch geht es im *Elend der Welt* um soziale Verwerfungen der französischen Gegenwartsgesellschaft. Es handelt sich um eine

Radiographie der französischen – und nicht nur der französischen – Gegenwartsgesellschaft, geprägt von zunehmendem Konkurrenzdruck in allen Lebensbereichen, struktureller Massenarbeitslosigkeit und gesellschaftlicher Marginalisierung bzw. Ausgrenzung immer breiterer Bevölkerungsgruppen, Verschärfung des Konfliktpotentials insbesondere im Verhältnis zwischen ›Einheimischen‹ und ›Zugewanderten‹ wie auch zwischen verschiedenen Klientelen des Wohlfahrtsstaates, von Kindern und Jugendlichen, die in der Trost- und Aussichtslosigkeit unwirtlicher Vorstädte aufwachsen; weithin gekennzeich-

net durch eine wachsende Gefährdung des Lebensstandards der sogenannten ›Mittelschichten‹ und ganz allgemein durch den sich in vielfältiger Form präsentierenden schleichenden Rückzug des Staates aus seiner Verantwortung für das Gemeinwohl (Schultheis 2005, 432).

Das Besondere der Bourdieuschen Studie besteht nun darin, dass diese sozialstrukturellen Gegebenheiten und Entwicklungen konsequent als subjektive Wirklichkeit aus der Perspektive der Betroffenen dargestellt werden, die sie als »Elend« ihrer Alltagswelt erleben:

Diese zunehmenden und sich verschärfenden gesellschaftlichen Brüche und Klüfte werden aus den oft systematisch entgegengesetzten Blickwinkeln von Hausfrauen, Lehrern, Jugendlichen, Sozialarbeitern, Hausmeistern, Schichtarbeitern, Richtern, Bauern, Studenten oder Rentnern beleuchtet. (ebd.)

Für unseren Zusammenhang einer Aktualisierung der Politischen Theologie ist insbesondere das Ethos von Bourdieus Methode von Belang. Offenbar versuchen er und seine MitarbeiterInnen schon in der Art und Weise, wie sie empirische Sozialforschung betreiben, am Subjektsein der Befragten festzuhalten. So besteht die umfangreiche Dokumentation, das Buch selbst, zum größten Teil in der bloßen Wiedergabe der Interviews, die zwar soziologisch eingeordnet und eingeleitet, aber im Grunde für sich stehen gelassen werden. Die Untersuchten kommen bei Bourdieu selbst zu Wort. Sie sollen nicht in vorgängige Schemata der Wahrnehmung oder der moralischen Beurteilung – und seien diese auch positiv – eingeordnet werden: »Nicht bemitleiden, nicht auslachen, nicht verabscheuen, sondern verstehen« (Bourdieu u.a. 2005, 13).

Interessant für eine Politische Theologie, die sich wie oben gezeigt (Kap. 1.2.1) bemüht, Praxis als *gesellschaftliche* Praxis und Ethik als *Sozial*ethik in den Blick zu bekommen, ist die Art des Elends, das Bourdieu u.a. diagnostizieren. Es geht ihnen einerseits um materielle Armut. Es geht aber – und dies ist das sozialwissenschaftlich Innovative der Studie (vgl. Schultheis 2005, 432) – insbesondere um *positionsbedingtes Leiden*. Das heißt, dass Menschen selbst bei einer materiellen Grundversorgung

unter der randständigen Position leiden, die ihnen in einer sozialen Konstellation zugewiesen wird. Bourdieu spricht von der »schmerzhaften Erfahrung, die all jene von der sozialen Welt haben können, die [...] eine untere und unbedeutende Stellung innerhalb eines prestigereichen und privilegierten Universums einnehmen« (Bourdieu u.a. 2005, 18).³³ Dieses Defizit am guten Leben ließe sich mit einer Terminologie Axel Honneths als »Missachtungserfahrung« oder als Verweigerung »sozialer Anerkennung« umschreiben (Honneth 1994).³⁴

Das empirisch und sozialanalytisch festgestellte Leiden *an* der Gesellschaft, die Erfahrung fehlender sozialer Anerkennung kann nun den Ausgangspunkt einer politisch-theologischen Reflexion darstellen. Sie bildet, bringt man die Boff'sche Methodologie zur Anwendung, die A^I einer Theologie des Politischen. Als A^{II}, also als theologisches Konzept, das zur Reflexion des Leidens an der Gesellschaft herangezogen wird, bietet sich die theologische Kategorie der »Rechtfertigung« an. Denn erstens handelt es sich um ein zentrales christliches Motiv, wie die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) aus dem Jahr 1999 nochmals deutlich gemacht hat. Zweitens hat Rechtfertigung eine starke Affinität zu dem in der Sozialphilosophie mit Anerkennung Gemeinten (vgl. Ochs 2000).

Unter theologischer Rechtfertigung lässt sich mit den Worten der Gemeinsamen Erklärung verstehen: »Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen« (GE 15). Übersetzt man diese Grundeigenschaft des Gott-Mensch-Verhältnisses auf analoge Weise in anthropologische Kategorien,³⁵ lässt sich

(33) Innerhalb der ganz ähnlich gelagerten Exklusionsdebatte, die ebenfalls aus Frankreich nach Deutschland schwappt, spricht man von der Ausgrenzung nicht *aus*, sondern *in* der Gesellschaft (vgl. Kronauer 2006, 40).

(34) Vgl. zur theologisch-sozialethischen Rezeption Honneths Bohmeyer 2006.

(35) Aus der Erklärung selbst lässt sich die Notwendigkeit ableiten, die abstrakt erscheinende theologische Rede von Rechtfertigung in die Lebenswelt zu übersetzen: »Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muß sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren. [...] Die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche werden sich weiterhin

Rechtfertigung als *unbedingte Anerkennung* verstehen: »Die christliche Perspektive beinhaltet eine Entgrenzung des Verständnisses und der Verwirklichung von Anerkennung: Anerkennung gilt allen Menschen in ihrer Existenz als Menschen« (Ochs 2000, 186). Die Boff'sche A^{III}, gewissermaßen die Konklusion aus sozialwissenschaftlichem Befund und dessen Reflexion mithilfe theologischer Kategorien, kann nun darin bestehen, das rechtfertigungstheologisch inspirierte Ideal unbedingter Anerkennung mit dem Leiden von Menschen unter sozialem Ausschluss und gesellschaftlicher Zurücksetzung zu konfrontieren. So führt die theologische Bearbeitung des von Bourdieu beschriebenen Leidens *an* der Gesellschaft, das sich als positionsbedingtes Leiden darstellt, zu einer scharfen theologischen Kritik an der Zunahme gesellschaftlicher Exklusionsprozesse in Wohlstandsgesellschaften.³⁶

⇒ 4. Fazit

Politische Theologie ist keine Zeiterscheinung, die sich lediglich dem Geist der verblässenden 68er-Bewegung verdankt und deren

bemühen, das gemeinsame Verständnis zu vertiefen und es in der kirchlichen Lehre und im kirchlichen Leben fruchtbar werden zu lassen« (GE 43).

(36) Dies lässt sich konkretisieren: Der Sozialwissenschaftler Martin Kronauer, der sich mit Logiken und Prozessen sozialer Ausgrenzung beschäftigt hat, stellt fest, dass sich die Formen sozialer Eingliederung (z.B. die Reintegration in den Arbeitsmarkt) verändert haben: »Denn sie [die Formen von Eingliederung, A.K.] verschieben zunehmend die Verantwortung für den Erfolg oder Misserfolg auf die Betroffenen selbst. Durch die Einführung vertragsförmiger Elemente in die Beziehungen zwischen Behörde und Klient werden sozialstaatliche Leistungen verstärkt an Vorleistungen gebunden« (Kronauer 2006, 42). Aus einer Ethik der Anerkennung heraus, die vom theologischen Leitbild von Rechtfertigung als unbedingter Anerkennung inspiriert ist, erscheinen solche Vorbedingungen für soziale Integration, die zu einem menschenwürdigen Leben dazugehört, als problematisch. Insofern lässt sich Kronauers Vorschlag einer Lockerung des Zusammenhanges von der (nicht allen zugänglichen) Erwerbsarbeit und den (für alle geltenden) sozialen Bürgerrechten aus Sicht christlicher Sozialethik zustimmen: »Das hieße für die *lockere Verknüpfung* von sozialen Rechten und Erwerbsarbeit: Auch in den in Zukunft häufigeren Phasen der Nicht-Erwerbsarbeit müssen angemessene Lebensstandards und Statusgleichheit im Zugang zu den Institutionen der sozialen Sicherung und der Chancenverteilung gewahrt bleiben« (ebd., 44). Vgl. als aktuellen Überblick zu Prozessen sozialer Ausgrenzung und zur sozialwissenschaftlichen Exklusionsdebatte: Bude/Willisch (Hg.) 2007; vgl. auch das Themenheft dieser Zeitschrift: Ethik und Gesellschaft 1/2007: Prekariat, Download unter: www.ethik-und-gesellschaft.de (Zugriff am [10.3.08]).

Zeit abgelaufen scheint. Politische Theologie ist eine notwendige Form, Theologie zu betreiben, die sich – das hat Metz überzeugend gezeigt – aus den Implikationen des christlichen Glaubens selbst ergibt. Allerdings muss Politische Theologie gerade vor dem Hintergrund ihrer eigenen wissenschaftstheoretischen Annahmen auch stets zeitbezogen entworfen und immer wieder neu konturiert werden. Eine empirienahe Sozialanalyse, eine methodologische Grundlagenreflexion und ein Ausbau der theologischen Legitimationsbasis bieten sich als Aktualisierungen der Politischen Theologie an. In diesem Sinne können die theologische Kritik von zunehmendem sozialen Ausschluss und positionsbedingtem Leiden in den Wohlstandsgesellschaften, eine wissenschaftstheoretisch ausgefeilte Vermittlung von Sozialwissenschaft und Theologie und das Leitbild der Kenosis für eine christliche Identitätsbildung in einer pluralistischen Gesellschaft Konturen einer Politischen Theologie bilden.

⇒ **Literaturverzeichnis**

- Arens, Edmund (1992): *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*, Freiburg: Herder
- Bauer, Christian (2006): *Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001*, in: Bucher/Krockauer (Hg.), 39-64
- Bibel in gerechter Sprache* (2006), hg. v. Bail, Ulrike u.a., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Boff, Clodovis (1983): *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München – Mainz: Kaiser – Grünewald
- Böhm, Manfred (2006): *Betriebsseelsorge als compassionate Pastoral in Zeiten neoliberaler Zumutungen*, in: Bucher/Krockauer (Hg.), 290-297
- Bohmeyer, Axel (2006): *Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung*, Münster: Aschendorf
- Bourdieu, Pierre u.a. (2005): *Das Elend der Welt. Studienausgabe*, Konstanz: UKV
- Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hg.) (2006): *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags*, Münster: Lit
- Bude, Heinz/Willisch, Andreas (Hg.) (2007): *Exklusion. Die Debatte über die Überflüssigen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Evans, Stephen C. (Hg.) (2006): *Exploring Kenotic Christology. The Self-Emptying of God*, Oxford: University Press
- Filipović, Alexander u.a. (Hg.) (2006): *Theologie in Politik und Gesellschaft*, Münster: Lit
- Filipović, Alexander u.a (2006): *Einleitung*, in: dies. (Hg.), 7-11
- Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche* (1999), in: Lünig, Peter u.a.: *Zum Thema: Gerechtfertigt durch Gott*, Paderborn: Bonifatius 77-95 [abgek.: GE]
- Gibellini, Rosino (1995): *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg: Pustet
- Gruber, Franz (1997): *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg: Herder
- Gruber, Franz (2006): *Ist die politische Theologie am Ende?*, in: *Quart. Zeitschrift des Forums Zeit und Glaube*, H. 4, 7-9
- Gutiérrez, Gustavo (1992): *Theologie der Befreiung*, 10. erw. und neubearb. Aufl., Mainz: Grünewald
- Habermas, Jürgen (2001): *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Sonderdruck*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Höhn, Hans-Joachim (2007): *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u.a.: Schöningh

- Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Jung, Martin H. (2004): Einführung in die Theologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kreutzer, Ansgar (2006): Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck – Wien: Tyrolia
- Kreutzer, Ansgar (2008): Rezension zu R. Bucher/R. Krockauer (Hg.), Pastoral und Politik, in: ThPQ 156 [im Erscheinen]
- Krockauer, Rainer (2006): Caritas: Task Force der Kirche in der Zivilgesellschaft, in: Bucher/Krockauer (Hg.), 270-289
- Kronauer, Martin (2006): ›Exklusion‹ als Kategorie einer kritischen Gesellschaftsanalyse. Vorschläge für eine anstehende Debatte, in: Bude, Heinz/Willisch, Andreas (Hg.): Das Problem der Exklusion. Ausgegrenzte, Entbehrliche, Überflüssige, Hamburg: Hamburger Ed., 27-43.
- Luhmann, Niklas (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (2002): Die Religion der Gesellschaft, hrsg. v. Kieserling, André, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Manemann, Jürgen (1998): Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie, in: Müller, Klaus (Hg.): Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg: Pustet, 217-241
- Manemann, Jürgen (2006): Wozu Politische Theologie?, in: Filipović u.a. (Hg.), 45-65
- Manemann, Jürgen (Hg.) (2008): Politische Theologie – revisited, Münster: Lit [im Erscheinen]
- Metz, Johann Baptist (1969a): Zur Theologie der Welt, 2. Aufl., Mainz – München: Grünewald – Kaiser
- Metz, Johann Baptist (1969b): »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Peukert, Helmut (Hg.), Diskussionen zur »politischen Theologie«, Mainz – München: Grünewald – Kaiser, 267-301
- Metz, Johann Baptist (1992): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, 5. Aufl. mit einem neuen Vorwort des Autors, Mainz: Grünewald
- Metz, Johann Baptist (1994): Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf: Patmos, 76-92
- Metz, Johann Baptist (1997a): Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums, in: Süddeutsche Zeitung v. 24./25./26.12. 1997, 1
- Metz, Johann Baptist (1997b): Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967-1997, Mainz: Grünewald
- Metz, Johann Baptist (1999): Politische Theologie, in: Kasper, Walter u.a. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 3. voll. neubearb. Aufl., Bd.8, Freiburg: Herder, Sp. 392-394

- Metz, Johann Baptist (2006): *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg: Herder
- Moltmann, Jürgen (1984): *Politische Theologie – Politische Ethik*, München: Kaiser
- Moltmann, Jürgen (1993): *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 6. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Moltmann, Jürgen (1997): *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 13. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Münch, Richard (1992): *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Ochs, Robert (2000): *Rechtfertigung – Leben aus der Anerkennung. Eine Spurensuche im Leben der Menschen von heute*, in: US 55, 178-2001
- Oepke, Albrecht (1950): κενώω, in: Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 3, Stuttgart: Kohlhammer, 660-661
- Peters, Tiemo Rainer (1998): *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Mainz: Grünewald
- Rawls, John (2003): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Reikerstorfer, Johann (2006): *Im »Theodizeeblick«*. Die neue Politische Theologie von Johann Baptist Metz, in: *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 142-158
- Roth, Michael (2006): *Stellungnahme bei einer Podiumsdiskussion mit dem Titel »Sich einmischen!? Wie lassen sich Glauben und Politik verbinden«*, in: Filipović u.a. (Hg.), 101-105
- Sander, Hans-Joachim, *Symptom »Gotteskrise«*. Die Zeitsignatur der Theologie, in: ZKTh 121, 45-61
- Schultheis, Franz (2005): *Deutsche Zustände im Spiegel französischer Verhältnisse. Nachwort zur deutschsprachigen Ausgabe*, in: Bourdieu u.a. (2005), 430-438
- Schüßler, Michael (2006): *»Updates« für die Politische Theologie. Fundamentalpastorale Dekonstruktionen einer diskursiven Ruine*, in: Bucher/Krockauer (Hg.), 22-38
- Sölle, Dorothee (1982): *Politische Theologie*, Stuttgart: Kreuz
- Sölle, Dorothee (1999): *Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei*, München: Piper
- Steffensky, Fulbert (2005): *Schwarzbroten-Spiritualität*, Stuttgart: Kreuz
- Stubenrauch, Bertram (2007): *Christus, die Kenosis Gottes und das Gespräch zwischen den Religionen*, in: IKaZ 36, 138-151
- Taxacher, Gregor (2006): *Rez. zu Johann Baptist Metz, Memoria Passionis*, in: Conc (D) 42, 618-619

Taylor, Charles (1996): Drei Formen des Säkularismus, in: Kallscheuer, Otto (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisation und Fundamentalismus, Frankfurt/M.: Fischer, 217-246

Themenheft der Zeitschrift: Ethik und Gesellschaft 1/2007: Prekariat, Download unter: www.ethik-und-gesellschaft.de [Zugriff am 10.3.08].

Zitationsvorschlag

Kreutzer, Ansgar: Können Glaube und Politik noch zueinander finden? Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Kreutzer.pdf (Zugriff am [Datum]).

Ethik und Gesellschaft ökumenische Zeitschrift für Sozialethik

Ausgabe 2/2008: Politik aus dem Glauben

Wolfgang Thierse

**Lesbare Theologie und theologische Parteinahme
Anregungen eines evangelischen Katholiken**

Matthias Möhring-Hesse

**»Überall« glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften
Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer
Absicht**

Karl Gabriel

Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft

Hermann-Josef Große Kracht

**Katholizismus und Moderne: Verstrickt im Netz demokratischer Öffentlich-
keiten
Historisch-systematische Anmerkungen zu einer produktiven Aporie**

Matthias Sellmann

**Profilumrisse einer postsäkularen Religionspolitik
Eine Thesensammlung**

Michael Schäfers

**Verbände im Trend oder Akteure politischer Glaubenspraxis »von
gestern«?**

Stephan Goertz

**»Wir müssen uns wohl bescheiden«
Plädoyer für ein reflexives Theorie-Praxis-Verhältnis**

Ansgar Kreutzer

**Können Glaube und Politik noch zueinander finden?
Perspektiven der Politischen Theologie nach Metz**
