

Michael Welker

Zukunftsaufgaben Politischer Theologie Über Religion und Politik nach Habermas und Ratzinger

„Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit“: Unter diesem Titel hatte Herbert Vorgrimler 1986 zahlreiche politisch-theologische Texte und Stellungnahmen Karl Rahners posthum veröffentlicht.¹ Er dokumentierte damit, dass Karl Rahner einen theologischen Rückzug auf Metaphysik und Transzendentalphilosophie sowie generalistische Perspektiven auf „den Menschen“ selbstkritisch korrigierte, um Überlegungen zu einer sozialetisch verantwortlichen politischen Theologie in seinem Denken Raum zu geben. Die freundschaftliche beharrliche Mahnung von Seiten der Schüler Rahners, vor allem von Johann Baptist Metz, wirkte in dieser Entwicklung zusammen mit Rahners eigenem Gespür für „die Situation“, den Geist der Zeit, aber auch mit seinem ausgeprägten Sinn für humanistische Werte wie Toleranz, Fairness und Gerechtigkeit. Aufgrund dieser Korrektur und der Erweiterung seines Denkens bleibt die Stimme Rahners präsent in einer ganzen Welt von kontextuellen, befreiungstheologischen, feministischen, gesellschaftskritischen Theologien, seien sie primär gedächtnistheologisch, gerechtigkeitspraktisch oder eschatologisch orientiert. In welchen Formen und in welcher Praxis kann eine politische Theologie der Zukunft von diesem Erkenntnis- und Erfahrungsschatz sinnvoll Gebrauch machen?

Um eine Antwort auf diese Frage zu suchen, verfolgten wir in diesem Buch einerseits einen wichtigen, wenn auch begrenzten Diskurs, den wir mit dem Spannungsbogen „Von Rahner bis Ratzinger“ markiert hatten. Dabei ging es nicht nur um einen Rückblick auf eine Reihe von spannenden innerkatholischen Dialogen. Wir fragten nach einer ökumenisch, international, akademisch und zivilgesellschaftlich offenen und wirksamen politischen Theologie der Zukunft. Wie müsste sie beschaffen sein?

Der folgende Beitrag geht aus von einer kritischen Begegnung zwischen Jürgen Habermas und Josef Kardinal Ratzinger, von einem Kontrast von Positionen, der ebenso provokativ wie lehrreich ist für die Entwicklung einer politischen Theologie der Zukunft.

Das Gespräch zwischen Habermas und Ratzinger fand am 19. Januar

¹ Herbert Vorgrimler (Hg.), Karl Rahner, Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit, Kösel: München 1986.

2004 in München in der Katholischen Akademie Bayern statt. Das Thema lautete: „Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“.² Die Veranstalter sprachen von einer „Dialogkonstellation, wie man sie sich ... für Grundsatzreflexionen menschlicher Existenz spannender kaum denken kann“ (13 und 11). Sie sahen in Ratzinger die „Personalisierung des katholischen Glaubens“, in Habermas „die Personalisierung des liberalen, individuellen, säkularen Denkens“ (12), in beiden Personen die „Prototypen eines Dialogs, der in unseren Tagen mit darüber entscheidet, wie sich die Zukunft unserer eigenen Welt gestalten wird“ (14).

I. Habermas über den „demokratischen Prozess“

Gegenüber diesen hohen Erwartungen waren die Ergebnisse und Erkenntnisgewinne dieser Begegnung, in zwei Vorträgen veröffentlicht, eher bescheiden. Wie schon in seiner berühmten Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Oktober 2001 bot Habermas eine aktualisierte Neuauflage einer „Aufhebung der Religion“ à la Kant und Hegel. In einer Programmatik, die stark an Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“³ erinnerte, empfahl er der säkularen Gesellschaft, einzusehen, dass sie sich von „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden“ könnte, wenn sie sich nicht „ein Gefühl für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahrt“.⁴ Ganz im Sinne von Kants und Hegels „Aufhebung“ religiöser Inhalte – nämlich im Doppelsinn von einerseits Problematisierung und Überschreitung und andererseits Aufbewahrung, Erhaltung – rät Habermas den Bürgern des liberalen Staates, die religiöse Herkunft der moralischen Grundlagen dieses Staates zu bedenken, um, wie er formuliert, „das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte“ einzuholen. Dabei interessieren ihn besonders die Themen „Sünde“, „Auferstehung“ und „Imago Dei“, deren auch moralisch-politische Orientierungskraft nicht verloren gehen sollte. Habermas warnt, wie auch Ratzinger, vor einer naturalistisch-szientistischen Ideologie, die personales und soziales menschliches Leben auf bloße Naturvorgänge reduzieren will. Er fordert, dass eine mit dieser Ideologie verbundene „schlechte Philosophie“ philosophisch

² Es wurde veröffentlicht vom Akademiedirektor Florian Schuller unter dem Titel „Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion“, Herder: Freiburg / Basel, Basel / Wien 2005. In den Text (in Klammern) eingefügte Seitenzahlen verweisen auf diesen Band. Einige der folgenden Überlegungen finden sich im Rahmen einer detaillierteren Analyse und Kritik in: „Habermas und Ratzinger zur Zukunft der Religion“, Evangelische Theologie 68 (2008), 310-324.

³ Königsberg 1793, Werke, Weischedel Ausgabe, Band VIII.

⁴ www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html, die folgenden Zitate stammen aus dieser Rede.

und wissenschaftlich, aber auch religiös aufgeklärt werden solle. Die Säkularisierung müsse vor einer „Entgleisung“ bewahrt werden. Dies sollte nach Habermas aber nicht zur Überzeugung führen, der freiheitliche säkularisierte Staat sei tatsächlich auf „autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen“ (16).⁵

Um dies zu erkennen, dürfen wir nicht von einer religiös oder anderswie zu domestizierenden Staatsgewalt ausgehen. Wir müssen vielmehr in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Wirklichkeit den „demokratischen Prozess ... einer inklusiven und diskursiven Meinungs- und Willensbildung“ der Bürger wahrnehmen. Dieser Prozess bedarf nur „schwacher Annahmen über den normativen Gehalt der kommunikativen Verfassung soziokultureller Lebensformen“ (19). Diese schwachen Grundvoraussetzungen sind nach Habermas erfüllt, wenn für die Kommunikationsergebnisse über die Grundlagen der Lebensformen gilt: Erwartet und gefordert wird, dass sie rational akzeptabel sind – bis hin zur rationalen Begründung der Verfassungsgrundsätze. Auf dieser Grundlage könne eine von Loyalität getragene durchgängige Verrechtlichung der Staatsgewalt erfolgen. Damit werde ein Machtkreislauf etabliert, der keine höhere „haltende Macht“ religiöser oder sonstiger Natur benötige.

Habermas sieht in den modernen säkularen Gesellschaften ein Zwei-Klassen-System gegeben von einerseits „Staatsbürgern, die sich als Autoren des Rechts verstehen“, und andererseits „Gesellschaftsbürgern, die Adressaten des Rechts sind“ (22). Der demokratische Prozess, der Habermas vorschwebt, soll offenbar dazu beitragen, dass sich mehr und mehr Gesellschaftsbürger, die „um ihr eigenes Wohl besorgt“ sind, als „Staatsbürger“ verstehen und entsprechend rechtlich-politisch orientiert und orientierend verhalten. Diese sich ihrer Macht als Rechtsautoren bewussten Bürger würden das „einigende Band des demokratischen Prozesses“ bilden, sie würden den „demokratischen Prozess“ im Wetteifer auch über die Interpretation strittiger Verfassungsprinzipien am Leben halten.

Habermas bejaht eine, wie er sagt, selbstkritische „Gedächtnispolitik“ und einen „Verfassungspatriotismus“, der die Prinzipien der Verfassung wertschätzt und sie immer wieder neu in den zeitgeschichtlichen Kontexten diskursiv überprüft. So wie Immanuel Kant mit einem allgemeinen getreuen Gehorsam gegenüber dem kategorischen Imperativ das Reich Gottes auf Erden kommen sah, so sieht Jürgen Habermas in einem durch selbstkritische Gedächtnispolitik, Verfassungspatriotismus, Verrechtlichung der Staatsgewalt und rationale Akzeptanzkontrolle gestützten „demokratischen Prozess“ eine immer dichtere Solidarität der „Staatsbürger“ entstehen. Diese Staatsbürger verschaf-

⁵ S. demgegenüber die kritische Diskussion in: Judith Butler u.a. *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011.

fen als selbstbewusste Rechtsautoren den „Gerechtigkeitsprinzipien“ immer stärker Eingang „in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen“ (25). Dass dies eine möglicherweise hochgradig illusionsgesättigte Vision sein könnte, reflektiert Habermas unter der Überschrift: „Wenn das soziale Band reißt ...“ (26).

Es ist vor allem die Macht des Marktes, die Habermas eine „Entgleisung der Modernisierung“ und eine Erosion der bürgerlichen Solidarität fürchten lässt, und besonders die „politisch unbeherrschte Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft“ (26). Wesentlich eindringlicher und nach meinem Urteil realistischer hatte Habermas allerdings schon 1990 im ausführlichen Vorwort zur Neuauflage seines Buches „Strukturwandel der Öffentlichkeit“⁶ und im Band „Faktizität und Geltung“ von 1992⁷ die Gefahren dargestellt, die dem „demokratischen Prozess“ vor allem durch die elektronischen Massenmedien drohen. Skeptisch summiert er im Band „Faktizität und Geltung“: „Die Soziologie der Massenkommunikation vermittelt uns freilich von den vermacherten massenmedial beherrschten Öffentlichkeiten westlicher Demokratien ein skeptisches Bild. ... Die Gruppierungen der Zivilgesellschaft sind zwar problemsensitiv, aber die Signale, die sie ausstrahlen, und die Impulse, die sie geben, sind im Allgemeinen zu schwach, um im politischen System kurzfristig Lernprozesse anzustoßen oder Entscheidungsprozesse umzusteuern.“⁸ In dieser früheren, m.E. nüchterneren und realitätsnäheren Sicht der Dinge räumt Habermas ein, dass die zivilgesellschaftlichen Assoziationen (und mit ihnen der „demokratische Prozess“) nicht „das auffälligste Element einer Öffentlichkeit (sind), die von Massenmedien und großen Agenturen beherrscht, durch Institutionen der Markt- und Meinungsforschung beobachtet und mit der Öffentlichkeitsarbeit, Propaganda und Werbung der politischen Parteien und Verbände überzogen wird.“⁹ Habermas empfiehlt im Gespräch mit Ratzinger den Bürgern und Bürgerinnen der „postsäkularen Gesellschaft“, aber auch den verfassungsstaatlichen Instanzen, „mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“ (32f). Philosophisch artikuliertes und gepflegtes säkulares Denken einerseits und Religiosität andererseits sollen im demokratischen Prozess voneinander lernen und ihn gegen die Macht der Märkte und die Macht der scheinbar wertneutralen Administrationen schützen und stärken. „Bis auf weiteres“, so Habermas, „(sei)

⁶ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1990.

⁷ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1992.

⁸ Ebd., 451; vgl. meine Kritik an der damals schon unsicheren Defensive gegenüber einer „Kolonisierung der Lebenswelt“ in: M. Welker, *Kirche im Pluralismus*, Kaiser: Gütersloh 2. Aufl. 2000, Kap. 1.

⁹ Ebd., 444.

mit dem Fortbestehen der Religionsgemeinschaften“ zu rechnen. Sie müssen in die zivilgesellschaftlichen Prozesse so eingebunden werden, dass sie ihnen förderlich sind. Die philosophisch, moralisch, rechtlich und religiös gebildeten Staatsbürger sollen sich deshalb „an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“ (36).

Das in diesem historischen Gespräch von Jürgen Habermas vertretene Konzept zivilgesellschaftlicher Kommunikationsprozesse bietet zwei wichtige Denkanstöße für eine politische Theologie. Habermas insistiert auf einem permanenten öffentlichen Diskurs, der eine permanente Stabilisierung und Veränderung der Gesellschaft anstrebt, wobei er sich an den Maßstäben der Verfassung eines Staates orientiert, der sich als Rechtsstaat und Sozialstaat verstehen will. Ferner sieht Habermas klar, dass bloße Ideen zu einer Gesellschaftsveränderung und bloße moralische Appelle unzureichend sind. Visionen von Emanzipation und Befreiung und moralische Engagements müssen in Prozesse der Verrechtlichung umgesetzt werden.

Trotz dieser beherzigenswerten Impulse handelt es sich bei diesem Konzept nach meinem Urteil um eine philosophische Wunschvorstellung. Für eine seriöse politische Theologie ist dieses Modell kaum brauchbar. Denn zwar zeigt Habermas ein gutes Gespür für einige zentrale theologische Themen mit unausgeschöpfter politisch-moralischer Orientierungskraft. Aber die religiöse Macht in kirchlichen und akademischen Institutionen und zivilgesellschaftlichen Kommunikationsprozessen wird nicht angemessen wahrgenommen. Kirche und Wissenschaft, Bildungssysteme und Familie, Medien und Kunst müssten mit ihren religiösen Prägekräften in den Blick kommen. Das bloße Vertrauen auf selbst-selektive Eliten, die sich als vorbildgebende Staatsbürger und Rechtsautoren profilieren, schwebt als zivilgesellschaftliche Idealvorstellung wolkig über allen realen Machtverhältnissen.

II. Ratzinger und das Vertrauen auf das Naturrecht

Die Wahrnehmung der Problemlage durch Joseph Kardinal Ratzinger ist einerseits wesentlich defensiver als die von Habermas, andererseits von einer globalen Weite, die der auf Deutschland und westliche Demokratien konzentrierte Philosoph vermissen lässt. Ratzinger will die Frage der, wie er sagt, „sittlichen Kontrolle der Macht aufwerfen“ (40). Die „rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und Ordnung der Macht“ (40) nimmt er von vornherein als ein auch globales interkulturelles Problem wahr, weshalb die wichtige Suche nach den „ethischen Grundlagen“, die das „Miteinander (der Kulturen) auf den rechten Weg führen“, nicht allein innergesellschaftlichen Diskursgruppen anvertraut werden könne.

Neben seiner globalen Perspektive fällt Ratzingers ethische Skepsis auf. „Im Prozess der Begegnung und Durchdringung der Kulturen“ seien traditionell tragende „ethische Gewissheiten weithin zerbrochen“; die Frage, was „das Gute sei, und warum man es, auch selbst zum eigenen Schaden, tun müsse“, bleibe „weithin“ ohne Antwort (40). Traditionsabbruch, moralische Orientierungslosigkeit und mangelnde Opferbereitschaft seien weltweit gravierende Probleme. Wie auch Habermas konzentriert sich Ratzinger auf die Verbindung von moralischen und rechtlichen Entwicklungsprozessen. Eingängig formuliert er: „Nicht das Recht des Stärkeren, sondern die Stärke des Rechts muss gelten.“ Deshalb komme der Politik die Aufgabe zu, „Macht unter das Maß des Rechtes zu stellen“ und so „gemeinsam geteilte Freiheit“ zu ermöglichen (42).

An dieser Stelle kommt es trotz einer Berührung zwischen Ratzingers und Habermas“ Denken zu einer behutsamen Distanznahme. Einerseits, so Ratzinger, müsse das Recht „Vehikel der Gerechtigkeit“ und „Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller sein“. Das spricht nach seinem Urteil „für die Demokratie als die angemessenste Form politischer Ordnung“ (42 und 43). Andererseits werden die damit gegebenen Probleme nur „fürs erste ... durch die Instrumente demokratischer Willensbildung gelöst“ (42f). Die Tatsache, dass Mehrheiten und demokratisch gewählte Delegationen korrumpierbar sind, nötigt zur Frage, ob es definitives Unrecht gibt, das nie Recht werden kann, und ob es ein unverrückbares Recht gibt, das keine Mehrheit außer Kraft zu setzen vermag (vgl. 43).

Ratzinger sieht in den modernen Menschenrechtserklärungen Versuche, solche Grundlagen des Rechts zu fixieren. Unter Hinweis auf die sehr unterschiedliche Akzeptanz, die die Menschenrechte in den verschiedenen Kulturen der Welt genießen, formuliert er: „Nun mag man sich im gegenwärtigen Bewusstsein mit der inneren Evidenz dieser Werte begnügen. Aber auch eine solche Selbstbeschränkung des Fragens hat philosophischen Charakter. Es gibt also in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind.“ (43f) Ratzingers Antworten auf die brennende Frage, wo diese „in sich stehenden Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen“, zu finden seien, klingen vage und unsicher. Das Naturrecht sei in der katholischen Kirche „die Argumentationsfigur geblieben, mit der sie (die Kirche) in den Gesprächen mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Glaubensgemeinschaften an die gemeinsame Vernunft appelliert und die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft sucht“ (50). Mit Bedauern muss Ratzinger allerdings feststellen: „Aber dieses Instrument ist leider stumpf geworden ...“ (ebd.).

Dennoch ruft er dazu auf, Werte und Normen im „Sein des Menschen“ aufzuspüren, die nicht als bloße Erfindungen angesehen werden können. Nicht nur christliche Schöpfungstheologie und Philosophie sollen tragfähige Grundlagen eines Naturrechts im „Sein des Menschen“ finden.¹⁰ Auch die anderen großen religiösen Traditionen dieser Welt sind zu solcher Suche herausgefordert. Eine polyphone Verständigung zwischen den Religionen schwebt Ratzinger vor, in der die Grundlagen des Naturrechts in neuer Weise erkennbar werden. In ihm sollten „die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen“ (58).

Noch auffälliger als bei Habermas ist Ratzingers universales Konzept von philosophischen Wunschorstellungen getragen. Von der problematischen und diskussionsbedürftigen metaphysischen Annahme eines auch theologisch tragfähigen Naturrechts abgesehen, ist auch dieses Konzept theologisch leer. Akzeptiert man die düsteren Annahmen über den weit ausgreifenden Relativismus und Werteverfall nicht als gesellschaftsanalytischen Beitrag, so muss man nüchtern sehen, dass auch eine seriöse Diagnose weitgehend ausfällt. Die mit den großen Religionen verbundenen erheblichen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Differenzen werden kaum zur Sprache gebracht. Spekulative naturrechtliche Wunschorstellungen suggerieren eine Binde- und Integrationskraft, deren die realen Verhältnisse spotten. Globale Perspektiven sind zwar angestrebt, sie werden aber nicht einmal ansatzweise realistisch durchgebildet.

III. Was muss eine politische Theologie der Zukunft leisten?

Eine politische Theologie der Zukunft muss neben spezifischen kontextuellen Krisen- und Konfliktanalysen eine theologisch-pneumatologische Wahrnehmungsfähigkeit entwickeln, und sie muss diese mit dem Willen zu gesellschaftsanalytischer Diagnose verbinden. Bei der Entwicklung einer theologisch-pneumatologischen und einer gesellschaftsanalytischen Wahrnehmungsbereitschaft kann auf einer ersten Ebene das Denken des jungen Dietrich Bonhoeffers vorbildlich sein, der in seiner genialen Doktorarbeit „Sanctorum Communio“ ein hohes Niveau sozialtheoretischer Umsicht entwickelt.¹¹

Bonhoeffer sieht, dass unsere Wahrnehmung und unsere Rede von „dem Menschen“, der Person, dem Individuum, aber auch unser Reden von Gemeinschaft, Gesellschaft und Öffentlichkeit ungeheuer voraus-

¹⁰ Siehe dazu auch die kritische Untersuchung von Klaus Tanner in diesem Band.

¹¹ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, DBW Band I, Kaiser: München 1986 (zit.: *Sanctorum Communio*); vgl.: Michael Welker, *Theologische Profile: Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann*, edition chrison: Frankfurt/M. 2009.

setzungsreich ist. Die Wahrnehmung des einzelnen Menschen und der sozialen Verhältnisse steht in Wechselwirkungen mit den Visionen von „Menschheit“ und all den offenen und verborgenen Wertsystemen, die wir damit verbinden. Doch nicht nur die Wahrnehmung von Mensch und Menschheit stehen in Wechselzusammenhängen. Auch die Weisen, in denen wir Ich-Du-Beziehungen und das Nahbereichsethos denken, in denen wir normale und ideale soziale Beziehungen fassen, stehen in Wechselverhältnissen mit unseren Vorstellungen von dem einzelnen Menschen und der Menschheit. Darüber hinaus müssen feste institutionalisierte und flüssige soziale Beziehungen unterschieden werden, und auch hier gehen unsere Vorstellungen von Normalität und Entwicklung vielfältige Verbindungen ein mit dem, was wir unter Individuum, Menschheit und Partnerschaft verstehen. Schließlich sind unsere Gottesbilder und Gottesvorstellungen mit diesem komplexen sozialen Geflecht in vielfältiger Weise normativ vernetzt.

Bonhoeffer fasst mehrere soziale Grundkonstellationen ins Auge¹², in denen

- sowohl die Selbstbeziehung des Menschen
- als auch die interpersonale Ich-Du-Beziehung
- als auch die Beziehungen auf komplexe feste und flüssige Formen von Sozialität
- als auch die so genannte „Gottesbeziehung“ gedacht werden, und zwar in ihren vielfältigen Interdependenzen.

Das Verständnis von Person, der Gottesbegriff, die elementare Person-zu-Person-Beziehung und die komplexen sozialen Bezüge – feste und fließende – stehen in vielfältigen nicht-beliebigen Zusammenhängen. Statt einer abstrakten Beziehung zwischen „Gott und Mensch“ sind die Zusammenhänge von Gottes Beziehung zu mir, zu meinen Mitmenschen, zum Verhältnis von mir und meinen Mitmenschen und zur Sozialität zu erfassen, aber auch die entsprechenden menschlichen Bezugnahmen auf Gott. Doch damit nicht genug.

Bonhoeffer unterscheidet zunächst einmal vier große nicht-theologische Konstellationen, in denen dieses komplexe Schema unter gedankliche Kontrolle gebracht werden kann. Er unterscheidet vier historische und geistesgeschichtliche Konstellationen, in denen die Interdependenzen von Gottesbegriff, Personbegriff, Ich-Du-Beziehung und Gemeinschaftsbegriffen unterschiedlich gefasst werden. Aristoteles, die Stoa, Epikur und die europäische Moderne, vor allem Descartes und Kant, veranlassen ihn, orientiert an philosophiegeschichtlichen Untersuchungen, unterschiedliche Schemata komplexer Sozialbeziehungen einschließlich ihrer religiösen Komponenten zu bedenken.¹³

¹² S. *Sanctorum Communio*, 19.

¹³ Vgl. *Sanctorum Communio*, 20ff.

Erst danach entwickelt er unter den Überschriften „Adams-Menschheit“ und „Christus-Menschheit“ spezifisch theologische Gestalten menschlicher Sozialität.¹⁴

1) Eine politische Theologie der Zukunft muss eine solche sozialtheoretische Umsicht als ersten Schritt politisch-theologischer Vernunft einüben und einzuüben helfen. Sie muss unnachlässig deutlich machen, dass rein dialogistische Modelle (Ich und der/die Andere) in der Regel unbrauchbar sind, um komplexe soziale Verhältnisse zu erfassen. Ähnlich unzureichend ist es, Familienmodelle zur Erfassung politischer, gar globaler Verhältnisse in Ansatz zu bringen.¹⁵ Begrenzte Leistungskraft haben auch die die Fixierung auf „Individuum und Gemeinschaft“, „Subjekt und Gesellschaft“ und abstrakte Beziehungen von „Gott und Mensch“, „Gott und Welt“, um nur die allerprimitivsten Denkansätze zu nennen. Von größerer sozialtheoretischer Umsicht getragen, muss sich eine politische Theologie der Zukunft um gesellschaftsanalytische Ehrlichkeit bemühen.

Die unmittelbaren Freundeskreise und Interessenverbände, die kirchliche Ortsgemeinde, die academic community und die regionalen und internationalen Medienöffentlichkeiten bieten nur kleine Ausschnitte der Gesellschaften, in denen wir leben. Eine politische Theologie, die theologisch orientiert gesellschaftliche und politische Entwicklungsprozesse verstehen, anstoßen und mitsteuern will, muss die jeweiligen gesellschaftlichen Kontexte, die jeweiligen institutionellen, aber auch geselligen und moralischen Machtdynamiken erfassen und interpretieren, die sie umgeben. Sie muss sich und anderen deutlich machen, dass auch die Bemühungen um eine neutrale Beobachtung von naiven Interessenahmen bis hin zu offenen oder latenten Ideologien gesteuert werden. Und sie muss versuchen, diese Machtinteressen freizulegen, zu differenzieren und in einen theologischen Interpretationsrahmen einzubringen.

2) Bei diesen gesellschaftsanalytischen Untersuchungen können wir die Organisationsformen der pluralistischen Gesellschaften, in denen wir Europäerinnen und Europäer und Nordamerikaner und Nordamerikanerinnen heute leben, nicht einfach auf alle Gesellschaften dieser Erde in Geschichte und Gegenwart übertragen.¹⁶ Pluralistische Gesellschaften nötigen zu einer mehrsystemischen Wahrnehmungsweise, die zunächst eine selbstkritische Verortung der politischen Theologie in der Kirche, in der Wissenschaft und in der Zivil-

¹⁴ Ebd., 69; vgl. 36, 69ff, 74ff.

¹⁵ Vgl. den Beitrag von Klaus Tanner zu Benedikt XVI. (S. 65-77).

¹⁶ Dies hat Jürgen Moltmann wiederholt eindringlich deutlich gemacht. Vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band.

gesellschaft erforderlich macht.¹⁷ David Tracy hat vor fast 30 Jahren den Anstoß zu solchen subtilen Wahrnehmungen gegeben.¹⁸ Leider hat er mit Kirche, Wissenschaft und Zivilgesellschaft nicht das volle Spektrum der gesellschaftlichen Systeme erfasst und auf eine seriöse Weiterentwicklung des Analyseansatzes verzichtet. Die Analyse pluralistischer Verhältnisse schwamm in „Plurality and Ambiguity“. Auch das komplexe Zusammenspiel und die Konflikte zwischen den systemischen Organisationen und Institutionen der Gesellschaft und den Assoziationen der Zivilgesellschaft wurde in den meisten Ansätzen zu einer pluralistischen politischen Theologie nicht angemessen wahrgenommen.¹⁹

Die meisten Ansätze Politischer Theologie sind, wenn sie echte Kontextsensibilität entwickeln, gemeindlich und zivilgesellschaftlich orientiert. Sie hoffen in der Regel auf Ausstrahlungskraft in die Bereiche von Medien, Wissenschaft, Kirchenpolitik und Politik hinein. Die Interdependenzen von Politik und Recht, Politik und Wirtschaft, Politik und Medienmacht werden bestenfalls vage erfasst. Deshalb verharren viele Beiträge Politischer Theologie im Medium von Problembeschreibungen, moralischen Appellen und Klagen.

Doch fehlende sozialtheoretische Umsicht und mangelnde gesellschaftsanalytische Kraft stehen in Wechselzusammenhängen mit inhaltlich-theologischen Orientierungsproblemen.

3) Eine politische Theologie der Zukunft muss gesellschaftstheoretische Umsicht und die gesellschaftsanalytische Diagnostik in einem theologisch-pneumatologischen Wahrnehmungsfeld entwickeln. Eine genuin pneumatologische Orientierung nötigt dazu, jede Rede von „dem Menschen“ und „der Menschheit“ beständig zu differenzieren. Der Heilige Geist zielt auf eine differenzierte Einheit von Menschen, in der ungerechte und lebensabträgliche Differenzen überwunden, schöpferische Differenzen aber erhalten und kultiviert werden. Auf Männer und auf Frauen, auf Alte und Junge, auf privilegierte und benachteiligte, ja unterdrückte Menschen wird Gottes Geist ausgegossen, sagen die biblischen Verheißungen.²⁰ Sexistische, ageistische und soziale Konflikte und Konfliktmöglichkeiten kommen damit in den Blick. Auch ethnische, sprachliche und kulturelle Differenzen werden durch das Wirken des Geistes nicht einfach eliminiert, sondern in komplexe Kommunikationszusammenhänge gebracht.

¹⁷ Dazu lehrreich Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007.

¹⁸ David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981, bes. 3ff.

¹⁹ S. dazu Michael Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh: Kaiser, 2. Auflage, 2000.

²⁰ S. Joel 3 und App 2; dazu M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 4. Auflage 2010.

Dabei stabilisiert die Kraft des Geistes nicht nur differenzierte Zusammenhänge geteilten menschlichen Lebens. Zwar bieten die biblischen Überlieferungen zahlreiche Bilder, in denen Stabilität und Dynamik in der Kraft des Geistes verbunden werden. Die Rede vom „Leib Christi“ mit seinen verschiedenen Gaben und Charismen stellt durchaus ein Orientierungspotential für gesellschaftliche Kommunikationsprozesse bereit. Sie steht in starken Spannungen mit stratifizierten, monohierarchischen, patriarchalen Strukturen in vielen Gesellschaften und Kirchen und entfaltet damit auch höchst aktuelle politische Dynamiken. Doch die pneumatologische Orientierung bietet nicht nur Idealbilder von Harmonie und gelungener Interdependenz. Der „Geist der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Liebe“ steht in vielfältigen Spannungen mit realen Gegebenheiten der Marginalisierung, Unterdrückung und Verohnmächtigung von Menschen in krassen, brutalen und in latenten Formen.²¹ Er nötigt zu prophetischem und diakonischem Widerstand in gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Konfliktlagen.

Eine politische Theologie muss solche spezifischen Konfliktlagen benennen und mit sozialtheoretischer Umsicht und gesellschaftsanalytischer Ehrlichkeit erfassen. Sie wird auf zahlreiche negative und lebensabträgliche Prozesse der Stabilisierung von Unwahrhaftigkeit und Ungerechtigkeit stoßen, auf Widerstand und Gewalt.²² Nicht weniger als die Auseinandersetzung des Reiches Gottes und des Geistes Gottes und der von ihm ergriffenen Menschen mit der Macht der Sünde kommt durch die pneumatologische Orientierung in den Blick.²³ Die Ohnmacht und die Grenzen moralischer und rechtlicher Macht müssen von einer politischen Theologie immer wieder wahrgenommen werden.

Inspiziert von Ernst Bloch, ist Francis Fiorenza als Doktorand von Metz und Rahner der Frage nachgegangen, warum der Faschismus im Deutschland der Zwanziger Jahre erfolgreicher war als der Kommunismus.²⁴ Eine Antwort lautete: Der Faschismus lag der bürgerlichen Gesellschaft, ihren Wertvorstellungen und ihren Ideologien näher als der Kommunismus. Eine politische Theologie, so Fiorenza, sollte das Wertesystem und das Machtgefüge der modernen bürgerlichen Gesell-

²¹ S. dazu vor allem den Beitrag von Elisabeth Schüssler Fiorenza in diesem Band.

²² Vgl. aktuell Jane Mayer, *The Dark Side: The Inside Story of How the War on Terror Turned into a War on American Ideals*, Doubleday, New York 2008, und der Beitrag von Francis Schüssler Fiorenza in diesem Band.

²³ Vgl. Sigrid Brandt (Hg.), *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1997.

²⁴ S. dazu Francis Fiorenza, *Politische Theologie und liberale Gerechtigkeitskonzeptionen*, in: Edward Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, FS für Johann Baptist Metz, Grünewald, Mainz 1988, 105ff.

schaft in all ihren Ambivalenzen analysieren und würdigen. Solche konkreten symbol- und machtpolitischen Untersuchungen sind unverzichtbar für eine politische Theologie der Zukunft. Sie können weder beim politischen Resonanzserfolg noch bei gelungener Verrechtlichung oder perfekter religiöser und moralischer Organisation abrechnen.

Eine politische Theologie der Zukunft wird sich die permanente gesellschaftskritische, kulturkritische, religions- und ideologiekritische Auseinandersetzung auch mit scheinbar optimierten und gelungenen politischen und religiösen Errungenschaften nicht ersparen können. Auch das gute Gesetz, so die nicht nur neutestamentliche, sondern schon alttestamentliche Erkenntnis, steht unter der Macht der Sünde. Der Verohnmächtigung des Gesetzes durch die Kräfte, die biblisch mit der Chiffre „Sünde“ markiert werden, steht aber die schöpferische Macht des göttlichen Geistes entgegen. Sie setzt prophetische, diakonische, liturgische und spirituelle Kräfte frei, die nicht nur einzelne Menschen und zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auch soziale, gesellschaftliche, kirchliche und politische Lebensformen verändern, erneuern und erheben.

Eine Politische Theologie der Zukunft wird eine pneumatologisch orientierte, gesellschaftsanalytisch ehrliche und sozialtheoretisch umsichtige Theologie sein, eine Theologie, die von diesen Orientierungsrahmen und Impulsen Gebrauch macht: in konkreten kontextuellen Erfahrungen von Unterdrückung, Leiden und gelingendem Leben und in konkreter prophetischer und praktischer Parteinahme.