

„... denn wir haben auf Dich gehofft.“

**Gedanken zu einer möglichen Verbindung von
erstphilosophischer Glaubensverantwortung und
Politischer Theologie**

Saskia Wendel, Tilburg

Dass erstphilosophische Glaubensverantwortung und Politische Theologie keine Gegensätze sind, sondern durchaus als zusammengehörig betrachtet werden können, scheint alles andere als selbstverständlich zu sein.² Im Gegenteil entstand häufig der Eindruck zweier gegensätzlicher Lager, die auch vor heftiger Polemik gegen die jeweils andere Seite nicht zurückschreckten, und in dieser Situation gleichsam erstarrter Frontbildung erschienen Dialog und eine sachliche Diskussion über etwaige Gemeinsamkeiten und Unterschiede beinahe unmöglich. Diese Entwicklung ist mehr als bedauerlich, denn zum einen gibt es meines Erachtens mehr Gemeinsamkeiten zwischen den angeblich so gegensätzlichen Richtungen als man denkt, und zum anderen ist es angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen und sozioökonomischen Krisensituation dringend notwendig, eine zeitgemäße Theologie zu formulieren, die sich am öffentlichen Diskurs über die Zukunft nicht nur unseres Landes, sondern derjenigen Europas in der globalisierten Welt gleichermaßen fundiert wie leidenschaftlich beteiligt. Zu dieser Aufgabe erscheint eine Theologie in besonderem Maße geeignet, die sich als politisch und erstphilosophisch legitimiert versteht: Politisch in ihrer Motivation und Zielrichtung, den christlichen Glauben auch in seiner gesellschaftlich-politischen Relevanz zu bezeugen und dabei insbesondere auch das Widerstandspotential der jüdisch-christlichen Tradition gegenüber den ‚unheilen‘ Zuständen dieser Welt und der ‚normativen Kraft des Faktischen‘ herauszustellen; erstphilosophisch legitimiert insofern, als der christliche Glaube gerade auch in seiner ethisch-politischen Dimension nicht nur innerhalb eines bestimmten partikularen Sprachspiels interpretiert, son-

¹ Aus dem Te Deum: „Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum speravimus in te. (Lass Dein Erbarmen über uns walten, denn wir haben auf Dich gehofft.)“

² Vgl. etwa die Kritik an so genannten „idealistischen“ Theologien in *J. Manemann, Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung*, Mainz 2005.

dem hinsichtlich seines universalen Geltungsanspruches reflektiert wird.³ Dazu ist zum einen das Selbstverständnis einer erstphilosophisch ansetzenden Theologie als eine transzendente Reflexion der Glaubenspraxis und des Glaubenszeugnisses zu reformulieren, verstanden auch und insbesondere als ethisch-politische Praxis, und zum anderen hat die politische Theologie über die Möglichkeitsbedingungen einer ethisch-politischen Praxis zu reflektieren, die sich als Praxis der Nachfolge Jesu versteht und sich damit dem christlichen Bekenntnis verpflichtet weiß. Hier gilt es jedoch zwei Hürden zugleich aus dem Weg zu räumen: Einerseits ist zu verdeutlichen, inwiefern es einer erstphilosophische Glaubensverantwortung immer schon um die Rechtfertigung einer konkreten Praxis zu tun ist, inwiefern also der zu rechtfertigende Glaube nicht nur *doxa* und *theoria* ist, sondern wesentlich reflektierte Praxis und gelebtes Zeugnis. Dieses Verständnis des Glaubens als Haltung des Vertrauens und der Hoffnung, die sich nicht nur in spiritueller oder liturgischer Praxis, sondern vor allem auch in solidarisch-diakonischer und politischer Praxis ausdrückt, drohte in einer in erster Linie epistemologisch geführten Diskussion um die „rechte“ Rechtfertigung des Glaubens an die Selbstmitteilung Gottes in Jesus von Nazareth und dessen Erkenntnis- bzw. Verstehensgründe immer mehr marginalisiert zu werden. Andererseits gilt es herauszustellen, dass eine Theologie, die sich auch auf eine transzendente Methode als *ancilla hermeneuticae* verpflichtet, keinesfalls schon per se Bündnispartner jener „bürgerlichen Religion“ bzw. *civil religion* ist, die etwa Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann oder Peter Eicher zu Recht als privatisierte Form von Religion kritisiert haben, der die prophetisch-kritische Dimension fehlt, die der jüdisch-christlichen Tradition genuin und unwiderruflich zu eigen ist.⁴

I.

Politische Theologie scheint gegenwärtig etwas aus der Mode gekommen zu sein: die Zeit, in der die Debatten um Politische Theologie beispielsweise Hallen auf Katholiken- und Kirchentagen füllten, ist vorbei. Stattdessen stürmen die TeilnehmerInnen in Foren über Spiritualität und Mystik oder feiern gar – wie auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin – den Dalai Lama mit seiner ganz und gar

³ Vgl. hierzu auch S. Wendel, Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendente Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht, in: SaThZ 9 (2005), 148–160, bes. 158ff.

⁴ Vgl. hierzu etwa J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977; J. Moltmann, Politische Theologie – Politische Ethik, München, Mainz 1984; P. Eicher, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983.

unanstößigen, leichtgängigen und in dieser Hinsicht mühelos anschlussfähigen Botschaft der Harmonie, des Friedens und der Innerlichkeit. Theologiestudierende wissen teilweise gar nicht mehr, was es mit dem Begriff „Politische Theologie“ auf sich hat oder winken gequält ab ob eines theologischen Diskurses, der ihnen oftmals als „Steinzeittheologie“ oder gar als ideologieanfällig erscheint.

Dabei fordert die gegenwärtige gesellschaftliche und politische Situation gerade auch die Theologinnen und Theologen heraus, erneut ihr politisches Profil zu schärfen und auf dem Forum der Öffentlichkeit ihre Stimme zu erheben, nicht nur in prophetischer Tradition als Kritik des Bestehenden, sondern auch als Ausdruck der Solidarität mit denjenigen, die an den Rand gedrängt werden, gehört doch die Solidarität mit den Armen, den Leidenden, den Marginalisierten, aber auch mit den Toten und Zerschlagenen, zu den Grundmotiven der christlichen Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Jesu: „Blinde blicken auf und Krüppel gehen. Aussätzige werden rein und Taube hören. Tote werden erweckt und Armen wird die Heilsbotschaft gebracht.“ (Mt 11,5). Ihrer eigenen Glaubenstradition folgend obliegt es auch der theologischen Reflexion und Interpretation, auch innerhalb der Theologie und gestützt auf das „Reden von Gott“ den Stimmlosen Stimme zu geben: dem Arbeitslosen, der in absehbarer Zeit von „Hartz IV“ leben muss, der Schülerin, die trotz hoher Intelligenz kaum eine Chance auf einen akademischen Abschluss hat, und dies allein wegen ihrer sozialen Herkunft, dem Marrokaner, der mit den ganz alltäglichen Diskriminierungen, Anfeindungen und Verdächtigungen leben muss, aber auch der jungen Türkin, die ihr Leben selbst in die Hand nehmen möchte und sich den Zwängen missverstandener religiöser Traditionen widersetzt, der Asylbewerberin, die von Abschiebung bedroht ist, dem Aids-Kranken, dem insgeheim immer noch vorgeworfen wird, dass er an seiner Krankheit selbst schuld sei, der unheilbar an Krebs Erkrankten, der noch immer zu wenig Möglichkeiten in palliativer Medizin zur Verfügung stehen, weil die finanziellen Prioritäten „anders“ gesetzt werden, der verwirrten Alten, die in ein Heim abgeschoben und dort „ruhig gestellt“ wird, dem Embryo, das zu Forschungszwecken „verbraucht“ werden soll.

Eine Theologie also, die sich als Reflexion der Praxis der Nachfolge Jesu versteht, und damit als Reflexion einer Praxis, die mit den Schwachen, den „Anderen“, solidarisch ist, ist alles andere als unzeitgemäß, veraltet oder gar überflüssig geworden; wiewohl sie sich dahingehend zu profilieren hat, dass sie nicht allein die Solidarität mit den Schwachen ferner Länder ins Zentrum stellt, sondern auch die parteiliche Verbundenheit mit denjenigen, die im eigenen Land an den Rand des gesellschaftlichen Zusammenlebens gedrängt werden. Mit dieser Parteilichkeit für die Schwachen und einer damit verbundenen Kritik des gesellschaftlichen *status quo* hat im übrigen auch eine Kritik der Religion einher zu gehen, genauer hin eine Kritik gegenwärtiger religiöser Praxis in unserer westlichen, spätmodernen Kultur. Denn es ist zwar unbestreitbar, dass derzeit eine Renaissance des Religiösen in einer als säkular oder gar als areligiös apostrophierten Gesellschaft zu verzeichnen ist, und diese wieder erstarkende Kraft des Religiösen ist auch von christlich-

kirchlicher Seite zu begrüßen, gerade auch deshalb, weil vielleicht auch das Christentum im Rahmen dieser Renaissance des Religiösen wieder entdeckt zu werden vermag. Allerdings sollte man das Phänomen einer neu entdeckten Religiosität von theologischer Seite nicht unkritisch betrachten und begleiten, da zugleich auch das Abgleiten in eben diejenige religiöse Praxis droht, die die politische Theologie als bürgerliche Religion kritisiert hat: das Abgleiten in eine privatistische Spiritualität, in der nur das eigene Wohlbefinden zählt oder das Aufgehen im „event“, im Spektakel der „erweckten“ Masse, nicht aber die Übernahme sozialer und politischer Verantwortung. Die Begeisterung für den Dalai Lama auf Kirchentagen ist dafür ebenso ein Beispiel wie die Begeisterung der Jugend für tote wie lebende Päpste, deren Zeuginnen und Zeugen wir im Jahr 2005 werden konnten. Der Dalai Lama bestätigt das Bedürfnis nach einer Religion der Harmonie, hier konvergieren Person und Botschaft, und die Begeisterung gilt beidem. Bei der Begeisterung für die Päpste jedoch verhält es sich anders: Entscheidend ist hier die Form, oder besser: die Funktion, das Charisma des Amtes, nicht aber der Inhalt und das, was der Amtsträger verkündet. Die Unangepasstheit, ja Anstößigkeit der Botschaft der Päpste wird verdrängt zugunsten des „guten Gefühls“ des Gemeinschaftserlebnisses und des Bedürfnisses, sich an einer authentisch wirkenden Person orientieren zu können – „the medium ist the message“, hinter der die eigentliche „message“, nämlich das Evangelium vom Reich Gottes und demjenigen, in dem es nahe gekommen ist, zu verschwinden droht.⁵ Hier droht im Übrigen auch das Abgleiten in eine charismatische Erweckungsreligion mit durchaus auch fundamentalistischen Zügen. Ebenfalls fehlt häufig auch die differenzierte Sichtweise auf das, was bzw. woran geglaubt wird: Steht der Glaube an ein absolutes „etwas“ im Zentrum, einen alles tragenden und durchdringenden Grund, in den ich mich letztlich auflöse und verliere („die Welle ist das Meer“), oder der Glaube an einen Gott, der die Einzelne ins Leben gesetzt hat, der sie trägt und begleitet, und der Heil und Befreiung, ein „Leben in Fülle“ verheißt, nicht nur ihr, sondern allen, auch denjenigen, die auf der Strecke geblieben sind, den Opfern der Geschichte? Also nicht harmonistische Auflösung im Alles und Nichts, sondern Vollendung in Gott, der Schöpfer und Vollender ist, durch die Widersprüche der Geschichte hindurch? Nicht nichtende Einheit, sondern Einheit in bleibender Unterschiedenheit zwischen Gott und seinem Geschöpf, das in ihm seine Vollendung findet, und seiner Schöpfung, die in

⁵ Vielleicht sollte sich die katholische Kirche daher nicht zu schnell über die Begeisterung der Jugend freuen; womöglich hat sie es nur geschafft, sowohl mit dem Papstbegräbnis als auch mit dem Weltjugendtag 2005 im Medienspektakel den besten „event“ geliefert zu haben, sich also auf dem „Markt der Möglichkeiten“ bzw. im Potpourri der „Sinnanbieter“ nur besonders gut verkauft zu haben. Ob die Begeisterung aber auch einer Botschaft gilt, in deren Zentrum das nicht ganz so marktförmige „Wort vom Kreuz“ steht, bleibt – gelinde gesagt – offen.

und durch ihn versöhnt ist, deren Narben jedoch auch im versöhnten Zustand sichtbar bleiben?

Diejenige theologische Reflexion, die sich den genannten gesellschaftlichen Herausforderungen nicht verschließt und die nicht nur mit theologischen Binnendiskursen beschäftigt ist, so wichtig diese für die Klärung fundamentaler theologischer Fragen auch sein mögen, eine Theologie also, die mehr sein will als theologisches „arm chair thinking“ in der behaglichen Studierkammer, wird auch zukünftig die Intuition aufzunehmen haben, die die Politische Theologie formuliert und zu Recht im theologischen Diskurs eingeklagt hat – eine Intuition, die der Definition des Glaubens der Christen zugrunde liegt, die Johann Baptist Metz vorgelegt hat: „*Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.*“⁶ Metz betont zu Recht die verschiedenen theologischen Motive, die diese Definition prägen: den theologischen Primat einer apokalyptisch geprägten Eschatologie⁷, das Verständnis Gottes als eines Gottes der Lebenden und der Toten, dessen universale Heilszusage allen gilt, auch den Opfern der Geschichte⁸, das Motiv der solidarischen Hoffnung für alle, auch für die ungerecht Leidenden, die Vergessenen, die Toten – eine Hoffnung, die auf dem Glauben an Gottes Schöpfungs- wie Auferweckungsmacht basiert⁹, und schließlich ein Verständnis Gottes nicht nur im Sinne eines Platzhalters für die Idee eines „Transzendierens ohne Transzendenz“ (E. Bloch), sondern im Sinne einer wirklich existierenden transzendenten Macht, die uns zur Praxis des Glaubens aufruft und ermächtigt, zu einer Glaubenspraxis in der mystisch-politischen Nachfolge Jesu mitten in der Gesellschaft.¹⁰

II.

Genau aus der eben genannten Metz'schen Intuition ergibt sich nun meines Erachtens die Möglichkeit eines Zusammenspiels von Politischer Theologie und erstphilosophischer Glaubensverantwortung. Denn die Intuition der Politischen Theologie, dass der christliche Glaube wesentlich ein Glaube ist, der zu solidarischer Praxis verpflichtet, und der auf der eschatologischen Hoffnung auf einen geschichtsmächtig handelnden Gott basiert, der sich mit uns Menschen, insbesondere mit den Leidenden und Schwachen, gleich gemacht hat und der Heil für alle verheißt und uns ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft, wird von der Politischen

⁶ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 4), 70.

⁷ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 4), 71.

⁸ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 4), 72f.

⁹ Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Anm. 4), 74.

¹⁰ Ebd.

Theologie bislang allein im Rekurs auf die Biblische Tradition begründet. Damit jedoch ist eine Leerstelle im Reflexionsgang der Politischen Theologie markiert: Bezieht man sich nämlich allein auf die Biblische Tradition, verbleibt man in seinem Bemühen, den Glauben als Praxis der Nachfolge Jesu zu rechtfertigen, im Binnendiskurs der christlichen Tradition; die Reflexion über die Rechtfertigung des universalen Geltungsanspruchs, der dem christlichen Glauben, der in der Bibel grundgelegt ist, zukommt, fällt dagegen aus. Mit solch einer binnenchristlichen Rechtfertigung des christlichen Glaubens jedoch wird man schwerlich Menschen, die nicht in dieser Tradition beheimatet sind, davon überzeugen können, dass etwa das Einstehen für die Leidenden und Schwachen nicht nur ein Motiv christlicher Binnenmoral ist, sondern ein universal gültiges ethisches Prinzip, das für alle gilt und von allen gelebt werden kann – unabhängig davon, ob sie sich explizit zum Christentum bekennen oder nicht. Diese Aufgabe wird insbesondere dann bedeutsam, wenn die Plausibilität weg zu brechen droht oder schon weg gebrochen ist, die die christliche Tradition in unserem kulturellen Kontext hatte.¹¹ Ebenso ist über die Möglichkeitsbedingung dafür zu reflektieren, zum einen das Heil für den Menschen als „Subjektsein vor Gottes Angesicht“ zu bestimmen, zum anderen darüber, Gott als geschichtsmächtig handelnden Gott zu verstehen und damit nicht nur als absolutes Prinzip, sondern als handelndes, schaffendes, erhaltendes und vollendendes Subjekt der Geschichte, die er selbst gesetzt hat. Auch hier wird der Rekurs auf die Bibel allein nicht ausreichend sein, sondern müssen philosophische Reflexionen hinzu kommen etwa über die Bestimmung des Menschen nicht nur als Individuum, sondern als freies Subjekt, oder philosophisch-theologische Reflexionen über die Bestimmung Gottes nicht nur als ein „Etwas“, ein Absolutes, sondern als vom Menschen unterschiedener „jemand“, der, wenn auch dem Menschen unendlich nahe gerade in seiner Menschwerdung, so doch zugleich auch dem Menschen gegenüber absolut Anderer, uneinholbare und unverfügbare Transzendenz ist.

¹¹ Wie etwa soll man jemandem, der noch niemals von Jesus oder von den Grundlagen des christlichen Glaubens gehört hat, allein mit Rekurs auf die Bibel vermitteln können, dass nicht der *homo oeconomicus* und das Ellenbogenprinzip zum gesellschaftlichen Leitbild und damit auch zum Leitbild des individuellen Handelns taugen, sondern das Ideal universaler Solidarität und Gerechtigkeit, das christlicher Überzeugung zufolge im Erlösungshandeln Jesu in vollkommener Art und Weise zum Ausdruck gekommen ist und in ihm antizipiert wird? Oder wie soll man jemanden dazu auffordern können, solidarisch zu handeln, wenn er das Prinzip der Solidarität ausschließlich als Prinzip christlicher Binnenmoral interpretiert, sich selbst aber nicht zum christlichen Glauben bekennt? Wird man hier nicht zweierlei versuchen müssen: zum einen verdeutlichen, inwiefern das Solidaritätsprinzip der Differenz von Genesis und Geltung entsprechend Anspruch auf universale Gültigkeit hat, auch wenn es hinsichtlich seines Aufkommens zweifelsohne von jüdisch-christlicher Tradition abhängig ist, zum anderen zu rechtfertigen versuchen, weshalb der Bezug auf die christliche Tradition, insbesondere auf die Bibel, dem eigenen Leben und Handeln überhaupt Sinn und Richtung zu verleihen vermag?

Diese Reflexionsgänge sollen also keineswegs den theologischen Bezug auf Schrift und Tradition ersetzen, sondern im Gegenteil untermauern und ergänzen. Dadurch erfüllt die Theologie die ihr aufgetragene Rechenschaftsverpflichtung gerade innerhalb eines kulturellen Kontextes, in dem der Geltungsanspruch der christlichen Überlieferung nicht mehr jeder und jedem einsichtig ist.¹²

Und noch ein weiteres gilt es in einer erneuerten Politischen Theologie deutlich zu machen: Wenn vom „Subjektsein aller vor dem Angesicht Gottes“ ausgegangen wird, dann wird man dem Kokettieren der eigenen Zunft mit diversen Konzepten postmoderner Philosophie eher mit Distanz begegnen müssen, denn diese stellen den Subjektbegriff, der in Anspruch genommen wird, ja gerade in Frage. Die Ersetzung der Kategorie „Subjekt“ durch den Begriff des „Anderen“ oder der „Andersheit“, die unbedingt anzuerkennen sei, erscheint hier wenig plausibel. Wohl ist der Intuition zuzustimmen, dass die Solidarität nicht nur den Armen und Schwachen gilt, sondern auch denen, die als „anders“ gelten, und dies müssen nicht immer Arme oder Schwache sein. Auch begüterte Menschen können bekanntlich Opfer von Diskriminierung, Verfolgung und Vernichtung werden. Doch der „Anderere“ hat nicht allein aufgrund seiner Andersheit eine unauflösliche Würde, die es unbedingt anzuerkennen gilt; nicht die Andersheit des Anderen ist per se schon das Kriterium des ethischen Imperativs, den Anderen anzuerkennen. Vielmehr ist es das Subjektsein auch des Anderen, das ihm ebenso unauflösliche Würde verleiht wie dem- und derjenigen, der der Andere ein Anderer ist. Im Subjektsein ist schon die Unverfügbarkeit markiert, die den Anderen der Kontrolle durch das Selbe entzieht und die dazu auffordert, ihn unbedingt anzuerkennen. Dazu bedarf es allerdings der philosophischen Reflexion über den Konnex von Subjektivität und Andersheit, die über die Inanspruchnahme Biblischer Traditionen hinausgeht.¹³

Schließlich ist noch über ein weiteres Motiv erstphilosophisch zu reflektieren, das von der Politischen Theologie in Anspruch genommen wird: die Bestimmung des Glaubens sowohl als Praxis und Zeugnis als auch als Vertrauen und Hoffnung. Inwiefern ist der Glaube eben nicht nur Erkenntnis, sondern insbesondere gelebte Praxis? Inwiefern ist der Glaube epistemologisch nicht als Wissen zu bestimmen, das Sicherheit und Gewissheit verleiht, sondern als Vertrauen, das sich vom bloßen Meinen unterscheidet? Inwiefern ist „glauben“ als Haltung theologisch als Geschenk und Gabe Gottes zu verstehen, das letztlich nicht durch den Menschen

¹² Hier wird die Politische Theologie m.E. offensiv den Diskurs und Dialog mit konstruktiver Kritik an Konzepten Politischer Theologie führen müssen, um zu einer Position gelangen zu können, die auch in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation tragfähig ist. Vgl. zu dieser Kritik an der Politischen Theologie etwa R. Langthaler, Gott vermissen – Eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie (J.B. Metz) im Spiegel der kantischen Religionsphilosophie, Regensburg 2000.

¹³ Vgl. hierzu z.B. S. Wendel, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002, bes. 298–313.

herstellbar ist, auch nicht durch noch so ausgeklügelte Spekulation und noch so große intellektuelle Leistung? Und inwiefern dürfen wir auf Gott hoffen als dem Garanten einer universalen Heilzusage, die eben nicht nur Wenigen gilt, auch nicht nur denjenigen, die sich zu ihm bekennen, sondern allen, und die nicht nur den Siegern der Geschichte gilt, den „Durchgekommenen“, sondern auch denen, die vor den „Augen der Welt“ zu den Verlierern gehören, den „Toten und Zerschlagenen“ (W. Benjamin)?

Doch nicht nur die Politische Theologie, auch die erstphilosophische Richtung der Theologie hat sich, dies gilt es auch selbstkritisch anzumerken, zu verändern, gerade um dem Vorwurf entgegen zu können, dass sie nichts anderes betreibt als abstraktes, ungeschichtliches Elfenbeinturmdenken, und dass sie sich nicht betreffen lasse vom real existierenden Leid und Unrecht und damit nichts anderes sei als eine weitere Variante „bürgerlicher Religion“. Dass die Diskussion um Subjektivität und Freiheit, die Diskussion um Monotheismus und Monismus, die Debatte um die so genannte „Letztbegründung“ im Dienst der konkreten Glaubenspraxis als Praxis der Nachfolge Jesu eben in Geschichte und Gesellschaft steht, im Dienst der Rechtfertigung einer parteilichen Praxis der Solidarität mit den Armen und Schwachen, dies ist bislang nicht detailliert formuliert und bedacht worden. Insofern stehen wir meiner Ansicht nach in der Pflicht, diese Rechtfertigung stärker als bislang geschehen mit der Perspektive der konkreten Glaubenspraxis und –vermittlung zu verknüpfen und uns damit auch offensiv in die Tradition Politischer Theologie zu stellen, was deren Anliegen und Intuition betrifft.

Die skizzierte Konstellation erstphilosophischer Glaubensverantwortung und Politischer Theologie als Modell einer „Theologie die an der Zeit ist“, könnte im Kontext einer bestimmten theologischen Diskussion beginnen, nämlich der Diskussion um das bleibend entscheidend und unterscheidend Christliche gerade angesichts der Renaissance des Religiösen, die folgende Fragen bedenkt: Woran glauben, d.h. worauf vertrauen und hoffen wir? Auf einen anonymen Energiestrom, in dessen harmonischen Einerlei wir verschwinden wie eine Spur im Sand? Ist das Heil, das uns verheißen ist, identisch mit dem Glück des Verlöschens des Einzelnen im ewig waltenden All des Absoluten, in dem das „irdische Jammertal“ nicht nur durchschritten, sondern zurückgelassen wird, unabhängig davon, ob im „Jammertal“ die ewige Wiederkehr des Gleichen, sprich: Leid und Unrecht regieren? Ist das „Leben in Fülle“ der Moment, in dem wir uns „gut“ fühlen, womöglich als Teil einer bewegten Masse, oder ist es der Friede und die umfassende Versöhnung, die allen zugesagt ist? Auf welchen Gott hoffen wir: auf ein „etwas“, dessen Erleben mir ausschließlich glückliche Gefühle beschert, oder auf „jemand“, der aus unbedingter Liebe zu uns einer von uns geworden ist und sich am Kreuz mit allen Leidenden und Zerschlagenen dieser Welt gleich gemacht hat? Was ist der Grund unserer Hoffnung: nur unsere eigene, letztlich unvollkommene Kraft oder das Vertrauen darauf, dass unsere schöpferische und verändernde Kraft getragen ist von einer unbedingten, allmächtigen Kraft, deren Allmacht nicht Willkür, sondern

Recht und Gerechtigkeit, Güte und Erbarmen ist? Diese gleichermaßen religions- und kulturkritische Diskussion um die Bedeutung des Christlichen im Feld des Religiösen aus dezidiert theologischer Perspektive scheint angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen im „religiösen Feld“ dringend geboten. Zu dieser „Unterscheidung der Geister“ können erstphilosophische Glaubensverantwortung wie Politische Theologie einen gemeinsamen Beitrag leisten. Dies kann allerdings nur gelingen, wenn man die vermeintlich feindlichen Lager verlässt, Neues zu denken wagt und dabei im wissenschaftlichen Diskurs und Disput aufeinander zugeht, ohne Unterschiede vorschnell zu verwischen, aber auch ohne mögliche Gemeinsamkeiten auszublenden. Die Herausforderung, die von der Gesellschaft an die gegenwärtige Theologie ergeht, ist jedenfalls zu groß, um sich verbissenes Lagerdenken noch länger leisten zu können.