

SIEGFRIED WIEDENHOFER · FRANKFURT

# Politische Theologie vor neuen Aufgaben

*Das Verhältnis von Religion und Politik  
und die gegenwärtigen Globalisierungstendenzen*

## 1. EINE NEUE SITUATION MIT NEUEN AUFGABEN

Ob man im Rahmen der christlichen Theologie mit Recht von einer »Politischen Theologie« sprechen kann, hängt vom genaueren Verständnis des Begriffes ab. Ein Konsens dürfte aber heute im Hauptstrom katholischer Theologie zumindest darüber bestehen, daß sowohl eine Vermischung von Religion und Politik (im Sinne einer sakralisierten Politik oder einer politisierten Religion) als auch eine Trennung von Religion und Politik (im Sinne einer weltlosen Religion oder einer religions- oder ethikfreien Politik) zu vermeiden sei. Im Sinne einer solchen allgemeinen theoretischen Behauptung, daß Religion selbst politisch sei und Politik der Religion bedürfe, ohne damit beides zu vermischen oder zu verwechseln, erscheint der Ausdruck »Politische Theologie« deshalb durchaus als sinnvoll und angemessen. Faktisch bewegte sich auch die Diskussion um die sogenannte »neue politische Theologie« in den sechziger und siebziger Jahren in Europa in diesem Rahmen.<sup>1</sup> Auf der einen Seite ging es dort darum, einen gefährlichen neuzeitlichen Dualismus von Kirche und Welt zu überwinden. Als Henri de Lubac in seinem 1938 erschienenen Buch *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (»Katholizismus. Die sozialen Aspekte des Dogmas«) die katholische Glaubensüberlieferung von neuem auf ihr genuines Selbstverständnis hin untersuchte, tat er dies angesichts eines Christentums und einer Kirche, die nicht nur wegen ihrer antimodernen Organisationsgestalt, sondern auch wegen ihres nicht mehr zu übersehenden Spiritualismus und Individualismus ihre Anziehungskraft auf den modernen Menschen größtenteils eingebüßt hatten: »Wie kann«, so läßt er in der Einleitung die zeitgenössischen Kritiker fragen, »eine Religion, die offensichtlich der irdischen

Zukunft und der menschlichen Solidarität kein Interesse zuwendet, ein Ideal bieten, das noch fähig wäre, die Menschen von heute zusammenzuführen?«<sup>2</sup> Auf der anderen Seite wurde aber den neuerlichen Versuchen einer Verbindung von Religion und Politik im Namen ihrer konstitutiven Unterscheidung und im Namen ihrer jeweiligen Autonomie vorgeworfen, in eine Vermischung von Religion und Politik zurückzufallen, die auch unter dem neuen »progressiv-linken-sozialistischen« Vorzeichen um nichts besser sei als die der alten »konservativ-rechten« Politischen Theologien.<sup>3</sup> In den lateinamerikanischen Befreiungstheologien wurde diese Grundfrage im Verhältnis von Religion und Politik insofern noch radikalisiert, als dort gegen den vornehmlich hermeneutischen und apologetischen und daher letztlich theoretischen Charakter der europäischen Politischen Theologien eine praktisch-konkrete Vermittlung von Religion und Politik im Dienst an einer ganzheitlichen Befreiung der Armen und Unterdrückten unternommen wurde.<sup>4</sup>

Im Unterschied zur bisherigen, weitgehend in einem westlichen Rahmen stattfindenden Diskussion zeichnen sich in der Gegenwart grundlegende Kontextänderungen ab. Diese können vielleicht am besten unter dem Stichwort »Globalisierung«<sup>5</sup> zusammengefaßt werden. Sie stellen eine heutige Politische Theologie vor ganz neue Aufgaben.

### *1. Auf dem Weg zu einem weltweiten Konflikt der Kulturen und Religionen?*

Im Jahr 1993 hat der Politologe der Harvard Universität und einflußreiche außenpolitische Berater der US-Regierung, Samuel Huntington, eine These in die politische Debatte geworfen, die eine intensive Diskussion entfacht hat.<sup>6</sup> Ihm zufolge tritt heute die Weltpolitik in eine neue epochale Phase ein: Als vorläufig letzte Phase in der Konfliktentwicklung der modernen Welt folgt nach dem Konflikt der Fürsten, dem Konflikt der Nationalstaaten und dem Konflikt der Ideologien, die alle in der Hauptsache Konflikte innerhalb der westlichen Kultur, westliche Bürgerkriege sozusagen waren, mit dem Ende des Kalten Krieges zwischen Ost und West nun der Kampf der Kulturen und Religionen. Dieser Kampf, der sowohl zwischen dem Westen und den nichtwestlichen Kulturen als auch zwischen den großen nichtwestlichen Kulturen untereinander stattfinden wird, wird zum ersten Mal ein wirklich globaler Konflikt sein.

Die Unterschiede zwischen den Kulturen und Religionen, die ohnedies zu den fundamentalsten Unterschieden überhaupt gehören, werden nach Huntington in Zukunft noch wichtiger werden, weil der globale

Prozeß ökonomischer Modernisierung und sozialen Wandels die Menschen immer radikaler von ihren traditionellen lokalen Identitäten abschneidet. Letztlich scheint allein die Religion, besonders die fundamentalistisch verstandene Religion, eine neue Identitätsbasis liefern zu können, die auch nationale Grenzen zu überwinden vermag. Gerade die Tatsache, daß sich der Westen bzw. der Norden nach dem Zusammenbruch des Ost-West-Konflikts auf dem Höhepunkt der politischen und ökonomischen Macht befindet, wird nach Huntington den Selbstbehauptungswillen der nichtwestlichen Kulturen zu einer verschärften Rückkehr zu den eigenen Wurzeln, zu einer ausdrücklichen Asiatisierung, Hinduisierung, Russifizierung und Islamisierung der Gesellschaft drängen.

Wenn diese Prognose von Huntington zutrifft, dann ist verständlich, daß sich in einer solchen Situation die religiös-politische Alternative von Fundamentalismus oder Liberalismus als Standardlösung anbietet: Entweder wird man versuchen, die politisch-ökonomische Selbstbehauptung durch eine bestimmte kulturell-religiöse Identität abzusichern. Dadurch werden sich aber die Konflikte verschärfen. Oder man wird versuchen, die partikulären Kulturen und Religionen aus diesen Auseinandersetzungen herauszunehmen. Dadurch scheint man aber in Kauf zu nehmen, daß alle Regionen dem Uniformierungssog der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation des Westens unterliegen. Die europäische Moderne, die ja wesentlich auch aus den europäischen Religionskriegen des 17. Jahrhunderts hervorgegangen ist, hatte bereits schon einmal den zweiten Weg versucht.<sup>7</sup> So oder so, die politische Relevanz der Kulturen und Religionen wird in Zukunft offenbar noch gewaltig zunehmen.

Welche Form von Politischer Theologie wird in der Lage sein, im Kontext dieser globalen politischen und ökonomischen Konflikte die kurzschlüssige Alternative von Fundamentalismus und Liberalismus zu vermeiden, ohne deren berechnete Anliegen und deren unbestreitbare Leistungen zu vergessen?

## *2. Verwirrende Erfahrungen interkultureller und interreligiöser Kommunikation*

Die bisherige Politische Theologie war in dem Sinn eurozentrisch, als sie ausschließlich im westlichen Kontext beheimatet war und daher auch nur in den neuzeitlichen Alternativen von Liberalismus, Sozialismus, Konservatismus und Totalitarismus zu denken gewohnt war. Zum großen Teil dürfte dies auch noch für die lateinamerikanischen Befreiungstheologien zutreffen.

Die beginnende interkulturelle und interreligiöse Kommunikation im Rahmen der heutigen Globalisierungstendenzen zeigt jedoch, daß es sehr unterschiedliche Grundtypen religiöser Erfahrung<sup>8</sup> und daher auch sehr unterschiedliche Grundmuster des Verhältnisses von Religion und Politik<sup>9</sup> gibt. Der achsenzeitliche Ausbruch aus den archaischen und mythischen Religionen und Kulturen (800–200 v. Chr.) erfolgt ja religionstypologisch gesehen mindestens auf drei grundverschiedene Weisen: 1. anthropozentrisch in den geschichtlichen Religionen (Judentum, Christentum, Islam), 2. psychozentrisch in den psychisch-mystischen Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Gnosis), 3. kosmozentrisch in den kosmischen Religionen (Taoismus, Konfuzianismus, Shintoismus, australische Aborigines, afrikanische Stammesreligionen), außerdem 4. philosophisch in der griechisch-abendländischen Aufklärung.

Die psychisch-mystische Religiosität bildet den einheitlichen Hintergrund der asiatischen Hochreligionen Hinduismus und Buddhismus. Im Mittelpunkt steht hier die Identitätserfahrung: Der Mystiker läßt sich in den Ozean des All-Einen (ob als »Nichts« oder »Alles« verstanden) fallen oder begibt sich auf den Stufenweg der Einswerdung. Das Endgültige ist jedenfalls die Verschmelzung, die Einheit. Glaube und Ichwerdung sind daher wesentlich Versenkung, Entgrenzung, Entweltlichung.

Die kosmisch-gesellschaftliche Religiosität charakterisiert besonders die ostasiatischen Religionen (Taoismus, Shintoismus, Konfuzianismus): Die Welt, ihre Harmonie und Polarität (Yin und Yang), ist Medium und Ziel religiöser Erfahrung. Daher steht hier die wechselseitige Interpretation von kosmischer Ordnung und gesellschaftlich-politischer Ordnung im Mittelpunkt.

Die geschichtlich-personale Religiosität bildet den einheitlichen Hintergrund der westlichen Hochreligionen (Judentum, Christentum, Islam). Besonders im Propheten artikuliert sich das Gegenüber, die Differenz und Relationalität des rufenden Gottes. Der Mensch ist hier zunächst passiv, Gott handelt mitten in der irdischen Welt und Geschichte. Heil in der Welt setzt aber auch die freie Antwort auf den Anruf Gottes voraus. Ein solcher Glaube ist nicht nur ein Akt der Freiheit, sondern auch eine Praxis und ein Weg.

Eine Politische Theologie im Sinne einer bewußten wechselseitigen Bestimmung von Religion und Politik wird in diesen verschiedenen Grundmustern religiöser Erfahrung sehr unterschiedliche Züge annehmen. Was die Erfahrung interreligiöser Kommunikation für die Selbstreflexion einer christlichen Politischen Theologie oder Befreiungstheologie und die Bestimmung ihres spezifischen Beitrags zur Lösung der globalen Probleme der heutigen Menschheit bedeutet, stellt somit eine weitere äußerst wichtige Frage dar, die heute erst langsam in Angriff genommen wird.<sup>10</sup>

Auf eine ähnliche Vielfalt trifft man im übrigen auch schon, wenn man von der unterschiedlichen konfessionellen Grundstruktur der großen christlichen Kirchen, Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie, ausgeht. Nicht nur weist die Orthodoxie ein völlig anderes Staat-Kirche-Verhältnis bzw. Religion-Politik-Verhältnis auf als die Westkirchen. Auch unter diesen gibt es erhebliche Unterschiede. Man braucht hier nur an die breit akzeptierte These in der Nachfolge Max Webers zu denken, wonach eine ethische Durchdringung der modernen Weltzuwendung bzw. der realen Lebensordnungen erst durch den asketischen Protestantismus erfolgt sei, während im Katholizismus die religiöse Ethik vor der Welt kapituliert habe.<sup>11</sup>

### *3. Ambivalenz und Pluralität der Moderne*

Die neuere Politische Theologie verstand sich als theologische Grundlagenreflexion über das Verhältnis von Glaube und Politik im Horizont von Neuzeit und Aufklärung. Damit verfolgte sie sowohl ein hermeneutisches Ziel, nämlich die politische Bedeutung und Funktion der christlichen Botschaft herauszuarbeiten, als auch ein apologetisches Ziel, nämlich die christliche Botschaft durch ihre praktische, gesellschaftsverändernde Potenz dem religionskritischen neuzeitlichen Bewußtsein wieder plausibel zu machen. Inzwischen tritt jedoch – wie nicht nur die Postmoderne-Diskussion zeigt – die Ambivalenz der Moderne immer deutlicher zutage.<sup>12</sup> Damit steht Politische Theologie auch hier vor einer neuen Herausforderung.<sup>13</sup>

Damit jedoch noch nicht genug: Die Moderne erscheint heute immer mehr auch in sich als ein reichlich pluralistisches Projekt, weshalb das typisch moderne Religion-Politik-Verhältnis in Wirklichkeit in sehr verschiedenartigen Variationen existiert. Während z. B. der kulturelle Code der Moderne in Frankreich durch Gegensätze geprägt wird, wie etwa durch den revolutionären Aktivismus der aufgeklärten Intellektuellen gegen die kirchliche Traditionsorientierung und die Routine der zentralistischen staatlichen Verwaltung, durch die Freiheit der literarischen Republik gegen den Zwang der staatlichen Ordnung, die Gleichheit in der aufgeklärten Idee gegen die Ungleichheit der organisch aufgebauten Gesellschaft, steht hinter fast jeder Konkretisierung des kulturellen Codes der Moderne in Deutschland die Herrschaft des abstrakten Idealismus und der Anspruch des Staates auf die Repräsentation des Allgemeinen gegenüber den Partikularismen der Gesellschaft. In den Vereinigten Staaten wiederum ist das Wertmuster der Moderne nicht nur grundlegend durch den Pragmatismus und Individualismus, sondern auch

durch den Puritanismus geprägt.<sup>14</sup> Politische Theologien sehen infolgedessen in diesen modernen westlichen Kontexten sehr unterschiedlich aus. Was z. B. in Frankreich als revolutionäres Ideal entworfen wird, wird in Deutschland sehr grundsätzlich und abstrakt als hermeneutische Grundfrage diskutiert, in den Vereinigten Staaten dagegen als mehr praktische Frage der Zivilreligion (*civil religion*)<sup>15</sup> erörtert.

Eine solche grundlegende Verschiebung des Gegenwartskontextes macht auch eine neue hermeneutische Perspektive für die Rezeption der eigenen Glaubensüberlieferung notwendig. In einem solchen pluralistischen und globalen Kontext reicht es zum Beispiel auf keinen Fall mehr aus, in positivistischer Manier diejenigen Belege aus der Tradition auszuwählen, die den eigenen politischen Interessen am ehesten dienen oder die entweder zugunsten einer liberalistisch verstandenen Autonomie des Religiösen und des Politischen Religion und Politik scheidungsfriedlich voneinander trennen oder zugunsten einer fundamentalistisch verstandenen Verbindung eine gefährliche Einheit von Religion und Politik zu begründen scheinen. Die Ganzheit der christlichen Glaubensüberlieferung ist in ihrer eigenen spezifischen Strukturiertheit mit den neuen Kontexten in eine gegenseitige theoretische und praktische Auslegung zu bringen.

## 2. ZUM SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHEN VERHÄLTNIS VON RELIGION UND POLITIK

### 1. *Die Dialektik religiöser Erfahrung und die religiöse Zeichenhaftigkeit politischen Handelns*

Was der Religionswissenschaftler Mircea Eliade als dialektische Grundstruktur der archaischen religiösen Erfahrung der »Hierophanie« (der Erscheinung des Heiligen in der Welt) festgestellt hat, gilt im Grunde für alle authentische religiöse Erfahrung:<sup>16</sup> Immer gehören in ihr zwei gegensätzliche Bestimmungsmerkmale zusammen: 1. das Göttliche, das Heilige, das Rettende begegnet inmitten der Welt und Geschichte und vermittelt der Welt und Geschichte (weshalb eine gewisse Gemeinsamkeit, ja sogar Identität von Gott und Welt vorausgesetzt ist); 2. das Göttliche, Heilige, Rettende ist nicht die Welt (weshalb zugleich eine strikte Differenz von Gott und Welt vorausgesetzt ist).

Echtes religiöses Bewußtsein ist also einerseits das ständige Bewußtsein und Bewußthalten der Fähigkeit der irdischen Welt, zum Zeichen und Zeugnis des Göttlichen dienen zu können, von Gott herzukommen und wieder auf Gott hinzuführen, von Gott reden zu können und von

Gott im Namen Gottes Zeugnis geben zu können. Echtes religiöses Bewußtsein ist andererseits das ständige Bewußtsein und Bewußthalten der Differenz zwischen dem Göttlichen/Heiligen, seiner Wahrheit und Heiligkeit, seinem Heil und Leben auf der einen Seite und den Erscheinungen der irdischen Welt, die nicht Gott sind, auf der anderen Seite. Insofern verhält sich das religiöse Bewußtsein kritisch zu allem Weltlichen, optiert und revoltiert gegen jede Verabsolutierung und Vergötzung endlicher Erscheinungen. Dieses Zeugnis von der Transzendenz und Heiligkeit des Göttlichen impliziert außerdem eine vehemente Selbstkritik. Denn auch das religiöse Bewußtsein und die religiösen Institutionen bleiben immer noch Teil der irdischen, endlichen Welt und stehen daher ebenfalls unter dem Zeichen der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit.

Diese beiden gegensätzlichen Seiten gehören im religiösen Bewußtsein untrennbar zusammen; sie machen seine Besonderheit aus: Ohne irdisches Zeichen und Zeugnis keine geschichtliche und weltliche Erscheinungsgestalt des Göttlichen in dieser vergänglichen Welt. Aber keine weltliche oder geschichtliche Erscheinungsgestalt ist das Göttliche selbst.

Deswegen hat jede Erscheinung des Göttlichen, Heiligen, Rettenden in der Welt, ob gottesdienstliches oder politisches Handeln, notwendig Zeichencharakter; jede Offenbarung Gottes durch Zeichen und Zeugnis ist zugleich Verbergung und Verhüllung Gottes durch Zeichen und Zeugnis. Deswegen muß Glaube ein freier Auslegungsvorgang und Bezeugungsvorgang sein: ein freies Sich-Einlassen auf die Entzifferung der zeichenhaften Offenbarkeit und Verborgtheit Gottes in der Welt. Deswegen können alle Objektivierungen der Glaubenshermeneutik die Form des Bildhaften, Analogen, Symbolhaften nie prinzipiell überschreiten. Deswegen wird Glaube notwendig zum Weg, auf dem alle irdischen Formen der Bezeichnung und Bezeugung einer ständigen Erneuerung bedürfen, um der Erscheinung des »Deus semper maior«, des unaussprechlichen Geheimnisses Gottes dienen zu können.

Aufgrund dieser dialektischen Grundbestimmung des religiösen Glaubens gibt es grundsätzlich zwei mögliche gegensätzliche Fehlhaltungen des Gläubigen, sozusagen zwei gegenläufige Selbstmißverständnisse: zum einen die Überbetonung der Identität von irdischem Zeichen und göttlichem Handeln, die die Differenz von Gott und Welt vergißt oder verdrängt und die daher notwendig zur (gottesdienstlichen oder politischen) Bilderanbetung (zur Idolatrie) bzw. zum Götzendienst führt; zum anderen die Überbetonung der Differenz von irdischem Zeichen und göttlichem Handeln, die die Einheit von Gott und Welt vergißt oder verdrängt und die daher notwendig zur (gottesdienstlichen oder politischen) Bilderzerstörung (zum Ikonoklasmus) bzw. zur Entwelt-

lichung des Göttlichen führt. Die erste Selbstverfehlung religiöser Erfahrung, die sich besonders in Situationen äußerer Bedrohung und Gefährdung institutioneller religiöser Zeichen und Zeugnisse nahelegt, ist das theologische Grundcharakteristikum des religiösen Fundamentalismus. Die zweite Selbstverfehlung religiöser Erfahrung, die sich besonders in Situationen innerer Bedrohung und Gefährdung religiöser Institutionen (Selbstgerechtigkeit, Überheblichkeit, Absolutheitsanspruch usw.) nahelegt, ist das theologische Grundcharakteristikum des religiösen Liberalismus und Skeptizismus. Von daher ist auch verständlich, daß beide Fehlhaltungen eigentlich nicht allein existieren können. Sie bedürfen jeweils des Gegners zur Legitimierung und Begründung der eigenen Position.

Aber gibt es nicht unter den vielfältigen Zeichen der Nähe Gottes erhebliche Unterschiede? Wie verhalten sich etwa gottesdienstliches und politisches Handeln des Gläubigen zueinander?

*2. Die Grundstruktur des christlichen Glaubens:  
Schöpfung–Erlösung–Vollendung  
und die Besonderheit religiös-politischen Handelns*

Nach der durchgängigen Erfahrung des Gläubigen muß jedes gottferne Handeln des Menschen notwendig scheitern. Denn abgeschnitten vom eigenen Lebensgrund, muß ein solcher krampfhafter Versuch, sich selbst zu erschaffen und selbst seinem Leben Sinn und Grund zu geben, unweigerlich in die Selbstverzweiflung, in die Selbstgerechtigkeit und tödliche Selbstbehauptung führen. Für den Gläubigen und den gläubigen Christen gibt es daher kein heilsames menschliches Handeln, das nicht bloßer Dienst am göttlichen Handeln und bloßes Zeichen und Bild ursprünglichen göttlichen Wirkens wäre. Denn göttliches Handeln ist allein imstande, Sein und Leben zu gewähren. Da diese den Menschen allein seinlassende, heilende und vollendende Nähe Gottes – wie das christliche Glaubensbekenntnis zeigt – vom Christen als das dreifach-eine Handeln des Schöpfergottes, Erlösergottes und Vollendergottes erfahren wird, wird auch kirchliches und christliches Handeln nur dann zum vollen Zeichen und Bild göttlichen Wirkens, wenn es diese dreifach-eine Gestalt aufweist, d. h. wenn es Aktualisierung des Schöpfungscharakters der Welt, erinnernde Vergegenwärtigung der geschichtlichen Großtaten Gottes und Antizipation der verheißenen Vollendung in einem ist.<sup>17</sup>

Im christlichen und kirchlichen Handeln gibt es daher zugleich Differenz und Einheit. Gottesdienstliches Handeln ist notwendig. Dieses gibt



Hoffnung inmitten dieser Welt, weil es erinnernde Vergegenwärtigung der erlösenden Geschichte Gottes mit den Menschen ist. Die im zentralen christlichen Gottesdienst der Eucharistiefeyer im Mittelpunkt stehende Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist deshalb ein wichtiger und unerläßlicher Teil des Heilszeichens, das die Kirche darstellt. Aber kein Gottesdienst, in dem die geschichtlichen Heilstaten Gottes gefeiert werden, wäre sozusagen allein fähig, die heilsame Nähe Gottes zu vergegenwärtigen. Er tut dies nur, insofern er immer schon in einer Welt geschieht, die ihrerseits schon ein Vergegenwärtigungszeichen göttlichen Wirkens, nämlich ihres Geschaffenseins ist. Nur wenn sich der Gottesdienst als Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsfeier der geschichtlichen Großtaten Gottes und der Weltdienst (die Arbeit und das technische, politische und soziale Handeln) als Partizipation am Schöpferwirken Gottes zu einem Gesamtzeichen miteinander verbinden, werden sie zum wirksamen und wirklichen Bild und Zeichen göttlichen Wirkens. Daß der Weltdienst zum Hoffnungszeichen des Gläubigen dazugehört, hat das christlichen Normalbewußtsein in der Neuzeit anscheinend immer mehr vergessen. Zusammen mit anderen neuzeitlichen bürgerlichen Vorstellungen ist uns die Welt weitgehend zur Bühne und zum Material unserer Bedürfnisbefriedigung verkommen. Wir haben weithin vergessen, was wir im Glaubensbekenntnis bekennen: daß die Welt Schöpfung Gottes ist, daß Schöpfung nicht abgeschlossen ist und daß der Mensch am Schaffen Gottes teilhat. Zu Gottesdienst und Weltdienst gehört, wie das Glaubensbekenntnis im dritten Artikel, im Artikel über den Heiligen Geist und die Vollendung der Welt zeigt, noch ein Drittes: nämlich die Hoffnung auf die Vollendung von Welt und Geschichte, die jetzt schon in Tod und Auferweckung Jesu Christi begonnen hat.

Wenn Politische Theologie die politische Dimension des Glaubens bzw. die gegenseitige Bestimmung von Religion und Politik zu erläutern hat und wenn die Struktur des Glaubensbekenntnisses auch die Zeichenstruktur von Glaube und Kirche allgemein sichtbar macht, dann gilt: Weder die technologische Bearbeitung der Welt noch der praktisch-politische Einsatz für die Würde der Person, für die Befreiung der Armen, für die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, den gesellschaftlichen Schichten und den Nationen, für die Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des einzelnen und der Völker und für eine solidarische und gerechte Gesellschaft sind einfach Nebeneffekte, die von selbst eintreten oder die auch ausbleiben könnten, wenn nur der Gottesdienst den Vorschriften gemäß gefeiert wird. Weder die gottesdienstlichen Versammlungen noch die sakramentalen Symbolhandlungen sind ein bloß veranschaulichender oder deutender feierlicher Zusatz, der auch fehlen könn-

te, wenn nur der rechte politische Einsatz vorhanden ist. Weder die Hoffnung auf die von Gott allein zu erwartende Vollendung der Welt noch der verlangende Ausgriff auf die neue Welt, noch die mystische Erfahrung des Abglanzes der Vollendung sind bloß ein besonderer zusätzlicher Akzent, den man weglassen könnte, wenn nur der Gottesdienst recht gefeiert oder die Welt wirksam verändert wird. Nur in einer Verbindung dieser Aspekte miteinander und in ihrer gegenseitigen Bestimmung, Begrenzung und Vollendung konstituieren sie sich zur Kirche als Zeichen und Medium der göttlichen Hingabe an die Welt, die allein eine versöhnte Welt und Menschheit schaffen kann.

Der Erlösungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Verkündigung und Gottesdienst) erinnern ständig daran, daß alles soziale Handeln der Menschen nur dann an sein Ziel gelangt, wenn es dem Urbild des göttlichen Heilshandelns folgt, wie es in der Geschichte der Auserwählten sich konkretisiert hat und wie es sich dort identifizierbar gemacht hat, (besser noch:) wenn es aus der Erfahrung dieses erlösenden Handelns Gottes als eigenes Handeln hervorgeht. Ein politischer Glaube, der auf diesen Grund verzichten zu können meinte, stünde immer schon in der Gefahr des Götzendienstes. Es gibt kein Handeln des Menschen, das nicht zuerst der Erlösung und Befreiung von der Sünde bedürfte.

Der Schöpfungsglaube und sein primärer Vollzugsort (das praktische, verantwortliche Handeln des Menschen in seiner ganzen Breite) erinnern ständig daran, daß das erlösende Handeln Gottes in der Geschichte nur dann tatsächlich ankommt, wenn es in der Freiheit der Annahme und in der Autonomie des befreiten Geschöpfes eine neue geschichtliche und gesellschaftliche Präsenz gewinnt. Ein Glaube, der in diesem Sinn nicht politisch wäre, wäre kein echter christlicher Glaube, weil er der Gegenwart Gottes einen unerläßlichen Ort in der Welt entzöge.

Der Vollendungsglaube und sein primärer Vollzugsort (Gebet und mystische Versenkung) erinnern ständig daran, daß das eigene Handeln des erlösten Geschöpfes immer noch auf dem Weg bleibt und nur im Innewerden der göttlichen Kraft Hoffnung zu gewinnen und zu schenken vermag. Ein politischer Glaube, der dies vergäße, verlöre nicht nur seine Hoffnung, sondern auch sein Realitätsbewußtsein.

#### ANMERKUNGEN

1 Vgl. dazu J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1992; J. Moltmann, *Politische Theologie – Politische Ethik (Fundamentaltheologische Studien 9)*. München 1984; außerdem S. Wicdenhofer, *Politische Theologie*. Stuttgart 1976; Ders., Art. »Politische Theologie«, in: Görres-Gesell-

schaft (Hrsg.), Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 4. Freiburg; 7., völlig neu bearb. Aufl. 1988, S. 497–500; F.G. Lawrence, Art. »Political Theology«, in: M. Eliade (Hrsg.), *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 11. New York 1987, S. 404–408; B. Wacker, Art. »Politische Theologie«, in: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden, Bd. 4. München 1991 (1985), S. 235–247; M. Rainer, Religion und Politik. Fundamentaltheologischer Blick auf aktuelle deutschsprachige Theoriekontexte unter besonderer Berücksichtigung der Luhmannschen Systemtheorie (Politikwissenschaft Bd. 11). Münster 1992.

2 H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. »Catholicisme«. Einsiedeln 1970 [Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, 1938], S. 13.

3 Vgl. etwa R. Hofmann (Hrsg.), *Gottesreich und Revolution*. Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. Münster 1987; A.M. Thomas, *Das Ende des Mythos Sozialismus*. Vom Scheitern der sozialistischen Politik und Theologie (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie 15). Frankfurt a.M. 1993.

4 Vgl. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung (Welt der Theologie)*. Mainz <sup>10</sup>1992 [Teología de la liberación. Perspectivas (Verdad e imagen 30). Salamanca <sup>7</sup>1975 (1971).]; C. Boff, *Theologie und Praxis*. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (GT. Fundamentaltheologische Studien 7). München 1983 [Teologia e Prática – Teologia do Politico e suas mediações. Petropolis 1978]; J. Sobrino, *Teologia en un mundo sufriendo*. La teologia de la liberación como intellectus amoris, in: *Revista latinoamericana de teologia* 5 (1988), S. 243–266; E. Dussel, *Herrschaft und Befreiung*. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg/Schweiz 1985; außerdem T. Witvliet, *Befreiungstheologie in der Dritten Welt*. Eine Einführung. Black Power, Karibik, Südamerika, Südafrika und Asien. Hamburg 1986; R.G. Musto, *Liberation theologies*. A research guide (Garland reference library of social science 507). New York 1991.

5 Vgl. dazu M. Featherstone (Hrsg.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London 1991; R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London 1992; P. Beyer, *Religion and Globalization*. London 1994; R. Robertson, *Religion and the Global Field*, in: *Social Compass* 41 (1994), S. 121–135.

6 S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72 (1993), S. 22–49; vgl. außerdem D. Senghaas, *Konfliktformationen im internationalen System* (edition suhrkamp 1509). Frankfurt a.M. 1988; B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung*. Der Islam und die Weltpolitik (Beck'sche Reihe 484). München 1992.

7 Vgl. R. Koselleck, *Kritik und Krise*. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 36). Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1976.

8 Vgl. dazu M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*. Der Mythos der ewigen Wiederkehr (rde 260). Reinbek 1966 [Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris 1949]; P.L. Berger, *Der Zwang zur Häresie*. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1980 [The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. Garden City, NY 1979], S. 171–203; D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York 1981, S. 390–398; C.J. von Korvin-Krasinski, *Kosmozentrik – Anthropozentrik? Eine religions- und kulturmorphologische Analyse*, in: W. Strolz/H. Waldenfels (Hrsg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (Quaestiones disputatae 98)*. Freiburg 1983, S. 44–75; F.X. D'Sa, *Gott, der Dreieine und der All-Ganze*. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus (Theologie interkulturell 2). Düsseldorf 1987.

9 Vgl. M.L. Stackhouse, Art. »Politics and Religion«, in: M. Eliade (Hrsg.), *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 11, a.a.O., S. 408–423; N. Biggar/J.S. Scott/W. Schweiker (Hrsg.),

Cities of Gods: Faith, Politics, and Pluralism in Judaism, Christianity, and Islam. New York 1986.

10 Als erste Versuche einer solchen Selbstreflexion vgl. etwa A. Pieris, Der Ort der nicht-christlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 66 (1982), S. 241–270 [The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of a Third-World-Theology, in: *East Asian Pastoral Review* 19 (1982) S. 5–33; F. Wilfred, Der Dialog ringt nach Luft. Auf dem Weg zu neuen Ufern des interreligiösen Dialogs, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 72 (1988), S. 97–117. Innerhalb der Sozialwissenschaften sind es vor allem Max Weber und seine Nachfolger gewesen, die einen solchen Vergleich bereits unternommen haben. Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen Bd. I 1972 (1920), Bd. II 1972 (1920), Bd. III 1971 (1920); R. Münch, Die Kultur der Moderne, Bd. 1 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1079). Frankfurt a.M. 1993, S. 11–179.

11 R. Münch, ebd., S. 127–165.

12 Vgl. etwa J. Lyotard, La condition postmoderne. Paris 1979; P. Koslowski u.a. (Hrsg.), Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters (Civitas 10). Weinheim 1986; W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Acta humaniora). Weinheim 3 1991; T. Docherty (Hrsg.), Postmodernism. A Reader. Dublin 1992.

13 Vgl. dazu etwa M. K. Taylor, Remembering Esperanza: A Cultural-Political Theology for North American Praxis. Mary Knoll 1990; C. Geffré, La théologie européenne à la fin de l'eurocentrisme, in: *Bulletin Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie* 2 (1991), S. 45–64; J. C. Scannone, Der Streit um die Moderne in der nordatlantischen Welt und in der Dritten Welt, in: *Concilium* 28 (1992), S. 505–510.

14 Vgl. dazu R. Münch, Die Kultur der Moderne, Bd. 1–2 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1079). Frankfurt a.M. 1993; R. Münch, Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften. Frankfurt a.M. 1984.

15 Vgl. R. N. Bellah, Civil Religion in America, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21; L. S. Rouner (Hrsg.), Civil Religion and Political Theology (Boston University Studies in Philosophy & Religion 8). South Bend 1986; H. Kleger/A. Müller (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München 1986; K. Kodalle (Hrsg.), Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme. Frankfurt a.M. 1988; J. A. Mathisen, Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?, in: *Sociological Analysis* 50 (1989), S. 129–146.

16 Vgl. M. Eliade, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a.M. 1986 [Traité d'histoire des religions. Paris 1949], S. 19–61; R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg 1973, S. 107–253.

17 Vgl. S. Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz 1992, S. 196–212; Ders., Die Kirche der Armen als vera ecclesia. Die befreiungstheologische Ekklesiologie Jon Sobrinos in der Sicht europäischer Theologie, in: O. König/G. Larcher (Hrsg.), Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput. Graz 1992, S. 75–98; R. Schaeffler, Der Kultus als Weltauslegung, in: B. Fischer u.a., Kult in der säkularisierten Welt. Regensburg 1974, S. 9–62; Ders., Kultisches Handeln. Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation. In: R. Schaeffler/P. Hünermann, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (Quaestiones disputatae 77). Freiburg 1977, S. 9–50.