

Praktische Wende der Politischen Theologie?

Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums
im Risiko der Ereignisse

Michael Schüßler, Nürnberg

1. Die »Kraft der Praxis«:

Eine konstitutive Größe der Politischen Theologie

Die Neue Politische Theologie in der Spur von Johann Baptist Metz verstand sich gegen alle idealistischen Versuchungen der Theologiegeschichte immer als eine praktische Angelegenheit: „Sie pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst.“¹ Was passiert nun aber, wenn sich die Bedingungen der Glaubenspraxis in Geschichte und Gesellschaft grundlegend verändern? Muss das nicht konsequenter Weise auch die Neue Politische Theologie bis in ihre Theoriearchitektur hinein irritieren?

Die folgenden Überlegungen werden das praktische Fundament der Neuen Politischen Theologie insoweit radikal ernst nehmen, als erkennbar wird, wie nicht nur die Programmatik der Theologie eine veränderte Praxis anregen kann, sondern wie umgekehrt gerade die generative Kraft der ereignisbezogenen Glaubenspraktiken auch die diskursive Gestalt der Theologie vor neue Herausforderungen stellt. Diese Denkbewegung ist dann mit Ottmar Fuchs genuin praktisch-theologisch: „Es macht die Praktische Theologie in ihrem theologischen und wissenschaftlichen Kern aus, sich auf Aktuelles zu beziehen und durch dieses hindurch das eigene zu beleuchten.“² Es hat also nicht nur illustrativen Charakter,

¹ Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1992, 63.

² Ottmar Fuchs, Die Zeichen der Zeit deuten, in: Walter Fürst (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche. Freiburg i.Br. 2002, 103-118, 113.

wenn sich der Blick zunächst kurz auf einen konkreten Ort richtet, auf den zentralen Platz „Puetra del Sol“ in Madrid. Dort zeigen sich die veränderten Konstellation nämlich ganz unmittelbar.

Im Sommer 2011 wird die spanische Hauptstadt wochenlang von den Protesten frustrierter Jugendlicher in Atem gehalten. Vor allem die hohe Jugendarbeitslosigkeit von 46 Prozent bei den unter 25-Jährigen treibt sie auf die Straßen und Plätze der Stadt.³ Auf der „Puerta del Sol“ entstehen Zeltcamps wie auf dem Kairoer Tahir-Platz, dem umkämpften Symbol des arabischen Frühlings. Die jungen Aktivisten nennen sich „Indignados“ (die Empörten) und berufen sich wie in Portugal, in Griechenland und in vielen anderen europäischen Staaten auf Stéphane Hesses Streitschrift „Empört Euch“⁴. Auch christliche Basisgruppen solidarisieren sich mit den Protesten. Überall werden Ideen für eine Gesellschaftsreform zu mehr Demokratie und sozialer Gerechtigkeit diskutiert, allerdings ohne sie zu einem klaren Programm zu verdichten.

Den Protestierenden geht es offenbar nicht zuerst um eine Idee, die verwirklicht werden muss oder um ein ganz bestimmtes Gesellschaftskonzept, dem man im Widerstand treu bleiben will. Das Engagement für eine andere Gesellschaft entzündet sich vielmehr in den Ereignissen der Gegenwart selbst, an den Lebenssehnsüchten und Zukunftsängsten junger Menschen, so wie sie aktuell als empörend erlebt werden: Dass an den Börsen die Zukunft einer ganzen Generation ins Nichts abgewertet wird, dass die Regierungen so machtlos erscheinen und den Ausgeschlossenen oft nur noch ihr kriminalisiertes, nacktes Leben bleibt.⁵ Die

³ Vgl. zu dieser Zahl und zu einigen Zusammenhängen mit Politik und Papstbesuch Ziolkowski, Brief aus Madrid, 2.

⁴ Stéphane Hessel, *Empört Euch*. Berlin 2011.

⁵ Diese Kriminalisierung zeigt sich am Beispiel der Jugendkrawalle in England. In einem auf der Homepage des „Schweizer Monats“ meistgelesenen Beitrag (Stand 15.9.2011) meint ein Kolumnist, die Plünderungen seien das Ergebnis eines wohlfahrtsstaatlichen Paternalismus in England. „Die anti-sozialen jugendlichen Randalierer erscheinen in diesem Licht wie das Endprodukt eines anti-sozialen Systems – dasjenige umfassender staatlicher Intervention“ (Brendan O'Neill, *Entfremdung und Nihilismus*). Dass hier die Wirklichkeit ins Gegenteil verkehrt wird, merkt man etwa nach der Lektüre von Owen Jones Beitrag für die *Le Monde Diplomatique*. Er schreibt: „Als 2009 herauskam, dass die Parlamentsabgeordneten sich jahrelang öffentliche Gelder illegal angeeignet hatten, brachte der Skandal das gesamte politische Establishment ins Wanken. Aber nur drei Parlamentarier landeten im Gefängnis. Manche hatten sich mit den erschlichenen Geldern genau die Flachbildschirme ange-

Protestierenden orientieren sich nicht mehr an den herkömmlichen, modernen Koordinaten in Politik und Kirche, sondern sie hoffen auf das Ereignis eines tatsächlichen Neubeginns.

2. Die Provokation einer ereignisbasierten Gegenwart

Der Jenaer Soziologe Hartmut Rosa diagnostiziert in seiner Studie „Beschleunigung“ tatsächlich einen grundlegenden Umbruch in den Temporalstrukturen. Gegenwärtig vollziehe sich „das Ende der verzeitlichten Geschichte der Moderne, d.h. das Ende einer Zeiterfahrung, in der die historische Entwicklung ebenso wie die lebensgeschichtliche Entfaltung als *gerichtet* und *kontrollierbar* [...] erscheinen, in der Veränderungen also [...] einen Bewegungskoeffizienten tragen“⁶. Mit jedem Ereignis kann sich biographisch und gesellschaftlich die ganze Welt verändern, man weiß nur nicht so genau wohin. Wir müssen zwar immer mehr Dinge selbst entscheiden, können die Auswirkungen aber immer weniger kontrollieren. Die Reaktorkatastrophe in Fukushima und die arabischen Revolutionen in Nordafrika sind nur die jüngsten Beispiele.

Dirk Baecker geht deshalb davon aus, dass wir längst in der nächsten Gesellschaft leben, es aber noch gar nicht wirklich realisiert haben. Die Leitmedien der Gegenwart sind nicht mehr Schrift und Buchdruck, sondern Computer und Netzwerk. Und unser Alltag funktioniert ja tatsächlich nicht mehr wie das Lesen eines Buches, also im linearen, überschaubaren Nacheinander, sondern eher wie die Benutzeroberfläche eines PCs. Nebeneinander und übereinander haben wir gleichzeitig mehrere „Fenster“ offen, mit unterschiedlichen Inhalten, aus verschiedenen Kulturen und unterschiedlichen Zeitabschnitten. Die globale Netzwerkgesellschaft, so folgert Baecker, „wird sich nicht mehr auf die soziale Ord-

schaft, die Plünderer jetzt im August aus den Läden karrten. Und als vor zwei Jahren aufgedeckt wurde, dass der Labour-Abgeordnete Gerald Kaufman vom Staat 8750 Pfund für eine Heimkinoanlage von Bang & Olufsen abgesahnt hatte, musste er lediglich diesen Betrag zurückzahlen. Der 23-jährige, nicht vorbestrafte Nicolas Robinson hingegen, der bei den Krawallen einen Kanister Wasser für 3,50 Pfund mitgehen lässt, wurde für sechs Monate hinter Gitter geschickt.“ (Owen Jones, Thatchers zornige Enkel. Die Ausschreitungen vom August sind Krisensymptome einer zutiefst ungerechten Gesellschaft, in: *Le Monde Diplomatique* 17 (9/2011), 4-5, hier: 4).

⁶ Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a.M. 2005, 451.

nung von Status und Hierarchie [...] verlassen, sondern sie wird eine Temporalordnung sein, die durch die Ereignishaftigkeit aller Prozesse gekennzeichnet ist und die jedes einzelne Ereignis als einen nächsten Schritt in einem prinzipiell unsicheren Gelände definiert⁷. Die Zukunft ist zwar die Folge unserer Projekte, aber diese Folgen werden ganz anders aussehen, als man es erwartet hatte.⁸ Luhmann bringt das in den Merksatz: Die Paradoxie ist die Orthodoxie der Gegenwart.⁹ Das Unerwartete ist also das einzige halbwegs Erwartbare: Der Biosprit schadet der Umwelt und ein hoch qualifizierter Bildungsabschluss schützt nicht vor Arbeitslosigkeit.

Damit driftet die Inkulturation des Evangeliums in Europa aus ihren modernen Festkörpern hinaus aufs offene Meer: Der Entdeckungshorizont des Evangeliums hat sich erneut verflüssigt, er ist ereignisbasiert.¹⁰ Mit Ereignis ist jetzt aber nicht einfach eine erlebnisintensivierende Eventkultur gemeint. Ereignisse erzeugen nicht nur innere Eindrücke, sondern sie konfrontieren mit einer nicht steuerbaren, im Außen liegenden Faktizität.¹¹ Niemand hatte die tunesische Jasmin-Revolution gegen Ben Ali vorhersehen können, und kein historisches Wissen und keine Macht der Gegenwart konnte dieses Ereignis kausal erklären oder in die Zukunft hinein steuern. Wir befinden uns zwar immer schon in einer

⁷ Dirk Baecker, *Studien zur nächsten Gesellschaft*. Frankfurt/M. 2007, 8f.

⁸ Rainer Bucher, *Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart 2010, 228.

⁹ Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde.. Frankfurt a.M. 1998, 1144.

¹⁰ Ganz im Gegensatz zu dem weit verbreiteten Vorurteil einer strukturfestgefahrenen Theorie ist genau das der flüchtige Untergrund von Niklas Luhmanns Sozialtheorie. Er schreibt: „Das System wird aus instabilen Elementen gebildet, die nur kurze Zeit dauern, oder sogar, wie zum Beispiel Handlungen, überhaupt keine eigene Dauer haben, sondern im Entstehen schon wieder vergehen.. [...] Trotzdem besteht ein solches System aus seinen Elementen, also aus Ereignissen. Es hat außerhalb der Ereignisse keine Basis für Dauer (und deshalb erleben wir die Gegenwart zwangsläufig als kurz)“ (Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M. 1987, 77f, vgl. ebenso 102 sowie 389).

¹¹ Zum aktuellen Ereignis-Diskurs vgl. einleitend die Sammelbände Marc Röllli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. München 2004, sowie Nikolaus Müller-Schöll (Hg.), *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*. Bielefeld 2003.

vorstrukturierten Welt, aber kein Ereignis ist davon völlig festgelegt. In jedem Augenblick gibt es den Spielraum, dass etwas scheinbar Unmögliches tatsächlich passiert. Jacques Derrida nennt das Ereignis deshalb eine unmögliche Möglichkeit. Es hört „nicht auf, die Dinge zu modifizieren, es hört nicht auf *anzukommen*“¹². Man sieht, wie dieser Ereignisbegriff in seiner exakten Unschärfe etwas auf den Punkt bringt, was sich in den Praktiken der Gegenwart auch soziologisch belegen lässt: Die Zeit ist aus den Fugen¹³, und zwar aus den Fugen ihrer modernen Plan-, Rhythmisier- und Erwartbarkeit.

Das gilt heute nicht zuletzt für die Ökonomie und die Versuche ihrer politischen Steuerung. Sogar Wirtschaftssoziologen bringen mittlerweile das Problem erstaunlich treffend auf den Punkt: „Die Gewalt der Wirtschaft liegt in ihren Exklusionseffekten“.¹⁴ Was allerdings früher auf die Waren- und Arbeitswelt beschränkt war, formt heute unsere Persönlichkeit¹⁵ bis hinein in den Gefühlshaushalt¹⁶. Im Inklusionsbereich des flexiblen Netzwerkkapitalismus kann man damit gut leben. Doch wer im Exklusionsbereich landet, driftet aus der Option auf viele reale Möglichkeiten in die Realität vieler unmöglicher Optionen: kein belastbares Netzwerk, keine Einstiegschancen und nirgends ein aussichtsreiches Projekt.¹⁷ Manuel Castells schrieb 1990 fast prophetisch: „Wir bewegen uns von einer Situation sozialer Ausbeutung zu einer Situation funktionaler Irrelevanz. Wir werden den Tag erleben, an dem es ein Privileg sein wird, ausgebeutet zu werden, denn noch schlimmer als Ausbeutung ist,

¹² Thomas Khurana, „... besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida, in: Marc Rölli (Hg.), Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze. München 2004, 235-256, hier: 245.

¹³ Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a.M. 2004.

¹⁴ Dirk Baecker, *Gewalt im System*, in: *Soziale Welt* 47 (1996), 92-109, hier: 96.

¹⁵ Vgl. Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M. 2007.

¹⁶ Vgl. Eva Illouz, *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004*. Frankfurt a.M. 2006.

¹⁷ „Deshalb ist das Merkmal derjenigen, die ins soziale Abseits geraten, zuallererst ihre Unbeweglichkeit. [...] Man ist an einen Ort und andere Personen gebunden. Wenn diese jedoch ihren Standort verlagern, bleibt man selbst auf der Strecke. Letztlich ist man allein“ (Luc Boltanski / Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz 2006, 399). Genau hier scheinen allerdings die Netzwerke der neuen Medien ihr subversives Potenzial zu entfalten.

ignoriert zu werden.”¹⁸ Wie die Jugendproteste zeigen, ist dieser Tag auch in Europa gekommen.

Zugleich hat sich aber der Gegner scheinbar in Luft aufgelöst. Aus dem handfesten Ausbeuterkapitalismus ist ein finanzökonomisches „Gespenst des Kapitals“¹⁹ geworden, so Joseph Vogl. Er hat treffend beschrieben, wie der marktwirtschaftliche Kapitalismus seine eigene Beschränktheit bis in die Gegenwart mit immer wieder neuen politischen und gesellschaftlichen Rechtfertigungen verschleiert. Während Ökonomen und Börsenexperten weiterhin beteuern, „dass das System effizient funktioniere und dass all das insgesamt einem Evolutionsprozess folge, der von einfachen Bedarfslagen über Märkte, Handel und Geldwirtschaft zu einer weltweiten Finanz-»Ordnung« heraufdrängt“²⁰, scheint doch offensichtlich, „dass Finanzmärkte [...] so operieren, dass sie mit rationalen Entscheidungsprozessen systematisch Unvernunft produzieren“²¹. Denn viele „rationale“ Steuerungsmechanismen wie etwa der börsliche Computerhandel oder die Voraussagen von Wirtschaftsweisen tragen eher zur Unberechenbarkeit einer ökonomischen Sphäre bei, in der statt harter Fakten nur noch völlig labile Zukunftserwartungen gehandelt werden.²²

Die Jugendproteste in Europa richten sich vernünftiger Weise dagegen, dass die Grundlagen des eigenen Lebens von ökonomischem Übermut zerstören werden und man zugleich die alltäglich widerlegten Heilsversprechen auf Wohlstand für alle politisch weiterhin verkündet bekommt. So gesehen, kommt den Protesten auf der Puerta del Sol eine politisch-theologische Qualität zu. Sie entlarven, wenn man so will, die „falschen Götzen“, indem sie auf die Kosten des gegenwärtig laufenden

¹⁸ Manuel Castells, zitiert nach Markus Schroer, *Die im Dunkeln sieht man doch. Inklusion, Exklusion und die Entdeckung der Überflüssigen*, in: *Mittelweg* 36 (2001) H. 5, 33-46, hier: 35.

¹⁹ So der Titel von Joseph Vogls informativer Studie. „Jemand, der eine Ware nicht hat, sie weder erwartet noch haben will, verkauft diese Ware an jemanden, der diese Ware ebenso wenig erwartet oder haben will und sie auch tatsächlich nicht bekommt“ (Joseph Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich 2010, 94).

²⁰ Ebd. 174f.

²¹ Ebd. 174.

²² Wie Vogl zeigt, „wird der Finanzmarkt durch seine Ruhe beunruhigt, durch seine Stabilität destabilisiert, und gerade sein effizientes Funktionieren wird ganz und gar dysfunktional“ (Ebd. 162).

Gesellschaftssysteme aufmerksam machen. Damit kratzen sie an der quasi-religiösen Unbedingtheit der herrschenden politisch-ökonomischen Verhältnisse.²³ Interessant ist nun, dass man dabei nicht nur den Heilsversprechen der kapitalistischen Ökonomie zu misstrauen beginnt, sondern auch den herkömmlichen Alternativ-Utopien der Politik²⁴. Die Hoffnungen der Gegenwart richten sich ganz offenbar nicht mehr auf die entzauberten Lösungen der Moderne.

3. Stéphane Hessel und Johann Baptist Metz:

Was lässt sich von den »Alten der Moderne«²⁵ lernen?

In dieser Situation stieß der affektive Aufforderungscharakter von Stéphane Hessels „Empört euch!“ auf europaweite Resonanz. Doch wenn man nicht nur den Titel, sondern den ganzen Text liest, entstehen begründbare Zweifel, ob er auch die intellektuellen Ressourcen orientieren kann, die den paradoxen Umbrüchen und dem oft anonymen Widerstandspotenzial der Gegenwart gerecht werden können. Denn Hessel bezieht sich auf die Größen der Moderne, auf Hegel, Sartre aber auch Benjamin. Und man merkt, wie nur die biographische Authentizität seiner Person den Spagat zwischen seiner intellektuellen Heimat in den

²³ Wie Joseph Vogl schreibt, geht es bei der „Säkularisierung ökonomischen Wissens darum, Ökonomien ohne Gott, Märkte ohne Vorsehung und Wirtschaftssysteme ohne prästabilisierte Harmonien in Rechnung zu stellen“ (Ebd. 176).

²⁴ Slavoj Žižek macht aus dieser Tendenz wohl nicht zu unrecht eine programmatische Strategie. Als zu den Zentralplatzbesetzungen der „Empörten“ im Herbst 2011 die Finanzplatzbesetzungen der „Occupy-Bewegung“ hinzukommen schreibt er: „Man sollte in dieser Phase der Versuchung widerstehen, die Energie der Proteste auf die Schnelle in eine Reihe ‚konkreter‘ Forderungen zu übersetzen. Ja, die Proteste haben ein Vakuum geschaffen – ein Vakuum im Feld der vorherrschenden Ideologie. Man braucht Zeit, um dieses Vakuum in angemessener Weise zu füllen, denn es ist ein bedeutungsschwangeres Vakuum, es eröffnet wahrhaft Neues“ (Žižek, Lasst Euch nicht umarmen, 4).

²⁵ „Von den Alten lernen“ ist hier nicht despektierlich gemeint, sondern greift Titel und Programmatik einer Rubrik im Jetzt-Magazins der Süddeutschen Zeitung auf, das als gedruckte Beilage allerdings vor einigen Jahren eingestellt wurde. Dort kamen die ehrwürdigen Väter und Mütter popkultureller Gegenwartsphänomene zu Wort: Eine Art Ahnenforschung der Aktualität, die den ‚Jungen‘ mal faszinierend, mal desillusionierend zeigen konnte, wie die Herkunft ihrer eigenen Sehnsüchte und Ängste aussieht.

Eindeutigkeiten der Moderne und dem Gespür für die Paradoxien der Gegenwart überbrücken kann.

Das wird besonders deutlich, wenn er zwei Auffassungen von Geschichte gegeneinander stellt. Im Gegensatz zu Walter Benjamins Geschichtsbild, das Hessel auf den Trümmer anhäufenden Katastrophensturm im „Engel der Geschichte“ reduziert, bekennt er: „Doch mein natürlicher Optimismus, der mich alles Wünschenswerte auch für möglich halten lässt, führte mich mehr zu Hegel. [...] Geschichte ist eine Abfolge von Erschütterungen – und damit Herausforderungen. Die Geschichte der Gesellschaften schreitet voran, bis am Ende der Mensch seine vollständige Freiheit erlangt hat und damit der demokratische Staat in seiner idealen Form entstanden ist.“²⁶ Obwohl Hessel das KZ Buchenwald überlebt hat, also die Abgründe der Moderne am eigenen Leib erfahren musste, ist sein Optimismus in einem scheinbar ungebrochen positiven Geschichtsbild verankert. Das Engagement lohnt sich, weil man an der kontinuierlichen Verbesserung der Welt hin zu einem idealen Zustand bauen kann. Hier spricht noch einmal der moderne Aufklärungsoptimismus des 20. Jahrhunderts.

Die Neue Politische Theologie in der Spur von Metz teilt Hessels engagierte Optionen, folgt dabei allerdings der alternativen Geschichtsauffassung von Benjamin, die in der Welt vor allem Katastrophen beobachtet, von Auschwitz bis zu den Pathologien der Gegenwart, denen Metz die Schlagworte von der „kulturellen Amnesie“, der „Gotteskrise“ oder überhaupt dem „katastrophischen Wesen der Zeit“ zuordnet.²⁷ Doch die Neue Politische Theologie bleibt dabei nicht stehen, sondern sie bietet der von Katastrophen gebeutelten Geschichte der Menschheit die in Benjamins Denkbild angelegte „Engelperspektive“ an. Diese Engelperspektive ist allerdings eine dialektisch gebrochene, die des Kreuzes und des Mitleidens, der „Compassion“²⁸. Metz geht es damit inhalt-

²⁶ Hessel, *Empört Euch*, 12.

²⁷ Vgl. dazu Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg i.Br. 2006.

²⁸ Vgl. dazu Johann Baptist Metz, *Mit der Autorität der Leidenden. Compassion – Vorschlag zu einem Weltprogramm des Christentums*, in: SZ (24./25./26.12.2007). In diesem Beitrag für die Weihnachtsbeilage der Süddeutschen Zeitung 1997 stellte Metz das Mitleiden als Weltprogramm des Christentums einer größeren Öffentlichkeit vor.

lich um die vergessene und verdrängte Opferseite von Geschichte und Erinnerung, aber temporal eben zugleich um die Rettung einer sinnhaften Einheit der Heilsgeschichte als Leidensgeschichte, um die Rettung eines „christlichen Kontinuums“²⁹. Er verteidigt den christlichen Glauben als eine letztlich stabile, weil geschichtstheologisch in Gott verankerte Möglichkeit, die humanen Verheißungen der Moderne im Moment ihres Verbllassens doch noch zu retten. Einen letzten Gesamtsinn der Geschichte stellt er nicht in Frage, nur dass er nicht mehr im Fortschrittsprozess einer menschlicher werdenden Welt, sondern negativ gewendet in der Unterbrechung moderner Pathologien durch das christliche Leidensgedächtnis vermutet wird.

Sowohl Hessel als auch Metz bleiben damit im diskursiven Rahmen der Moderne. Denn modern war mit Zygmunt Bauman vor allem „der Wunsch, neue Stabilitäten zu entdecken [...], Stabilitäten, die sich zur Abwechslung einmal wirklich als stabil erweisen sollten, auf die man sich verlassen konnte und dank derer die Welt vorhersehbar [...] werden sollte“³⁰. Und zwar als lineare Optimierungsgeschichte wie bei Hessel oder in der dialektischen Gegen-Kontinuität einer Opfer- und Leidensgeschichte bei Metz.

Doch diese Konstellationen haben sich heute tatsächlich verändert. Man braucht dazu nicht einmal die gut abgehangenen Vokabeln von der Post- oder Spätmoderne zu bemühen. Diesseits aller Epochenbegriffe hat sich gezeigt, dass wir heute die Welt, die Zeit aber auch Gott viel weniger im Griff haben, als wir glauben. Hessel und Metz spüren diese Veränderungen offenbar ganz genau. Wir verdanken ihnen zündende Stichworte und die Energie ihrer Lebenserfahrung. Doch die Gegenwart auch konzeptionell auf den Begriff zu bringen, diese Verantwortung sollte man heute nicht nur den verdienten „Alten der Moderne“ überlassen.

²⁹ Vgl. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 166 (These VII).

³⁰ Bauman, *Flüchtige Moderne*, 10.

4. Mit Gott neu beginnen:³¹

Zum widerständigen Potenzial einer politischen Schöpfungs- theologie

Eine christlich formatierte Kritik der Verhältnisse müsste heute beweglicher werden, flüchtiger und weniger auf Totalveränderung ausgelegt, gerade weil sie vom Totalhorizont des Dasein her zu denken und zu fühlen versucht: von Gott her. Der Weg dorthin führt weg von der apokalyptischen Verschärfung begrenzter Zeit zur ereignisbasierten Ermöglichung eines je neuen Anfangs. Erste Spuren dieser Neuausrichtung deuten sich in den letzten Jahren auch bei Metz selbst an. „Wer nämlich die Rede vom biblischen Gott zu bedenken sucht [...], der muss [...] die Revision vorgefasster metaphysischer Gewissheiten, wie sie sich etwa in der gedanklichen Suprematie des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen zum Ausdruck bringt, riskieren; er muss eine neue denkerische Einschätzung der Singularität versuchen; er muss eine kontingenzempfindliche Rationalität entfalten – gegenüber einem kontingenzentschärfenden Seins- und Identitätsdenken griechisch-hellenistischer Metaphysik [...]“³² Damit ist das Programm der folgenden Erkundungen präzise formuliert, nämlich von den Singularitäten und Kontingenzen des Ereignisses her zu denken. Es geht um eine „Verzeitlichung von Metaphysik und Ontologie, damit der Singularität der geschichtlichen Ereignisse und dem Schrecken der Kontingenz [...] selbst Rechnung getragen werde“³³. Auch Stephane Hessel's Appell an die Jugend geht in diese Richtung: „Neues schaffen heißt Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt Neues schaffen.“³⁴ Damit trifft er eine Intuition der Jugendproteste in Europa, nämlich in einer komplexen, scheinbar festgelegten Welt die reale Möglichkeit eines Neuanfangs einzuklagen – auch wenn sich die metaphysischen und geschichtsphilosophischen Gewissheiten weiter auflösen.

Vor allem Hannah Arendt hat in diese Richtung gedacht. Als Schülerin von Heidegger, Bultmann und Husserl hat sie den zeitlichen Spieß ihrer Lehrer auf kreative Weise einfach herumgedreht, und die Dinge quasi

³¹ So auch der Titel meiner noch unveröffentlichten Habilitationsschrift: Michael Schübler, *Mit Gott neu beginnen. Eine temporale Neuformatierung von Pastoral und Theologie in ereignisbasierter Gesellschaft* (unveröffentlicht).

³² Metz, *Memoria passionis*, 46.

³³ Metz, *Gott und Zeit*, 149.

³⁴ Hessel, *Empört Euch*, 21.

wieder auf Anfang gestellt. Nicht nur das drohende Ende macht unser Leben existenziell und politisch bedeutsam, sondern genauso die Gnade des Anfangs, das Wunder der Geburt. In ihren Studien „Über die Revolution“ schreibt sie: „Es ist uns aus der Philosophie vertraut, den Menschen als ein sterbliches Wesen zu verstehen. Merkwürdigerweise hat aber noch keine Philosophie [...] sich dazu vermocht, den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist.“³⁵ Im Gegensatz zum Endlichkeitsbezug der männlichen Meisterdenker entdeckt die politische Denkerin Arendt die kreative und antimorbide Energie des Anfangs.³⁶ Der Anfang ist für Arendt jenes Ereignis, mit dem etwas Neues in die Welt kommt, das „das zeitliche Kontinuum aufsprengt und von sich aus eine neue Geschehniskette stiftet“³⁷.

Das Ereignis des Neubeginns manifestiert sich für Arendt lebensgeschichtlich in der Geburt und politisch in der Revolution. Weil Menschen geboren werden, geburtliche Wesen sind, sind sie auch zu radikalen Neuanfängen in der Lage; „denn alles Handeln, alles ‚Agieren‘ in dem ursprünglichen Sinn von ‚etwas in Bewegung setzen‘, setzt die Vorstellung, ja die Existenz von Anfängern voraus. Von diesen Neuanfängen im Kontinuum historischer Zeit geben die Revolutionen letztlich Kunde. Das große Pathos, das sich aller bemächtigt, die an ihnen, ob im Glück oder Unglück, im Erfolg oder Scheitern, teilnehmen, entstammt der Erfahrung, dass der Mensch in der Tat dies vermag – einen Anfang machen, *novus ordo saeculorum*.“³⁸

Es ist der Verdienst von Arendt, das Ereignis des Anfangs als einen Erkenntnisort wiederentdeckt zu haben, und zwar als einen gefährlichen. Denn mit jedem Ereignis, ändert sich die ganze Welt. Der Anfang ver-

³⁵ Hannah Arendt, *Über die Revolution*. München 1963, 276.

³⁶ Die folgende Skizze des anfänglichen Denkens bei Arendt ist in weiten Teilen inspiriert von Oliver Marcharts engagiertem Arendt-Buch: Oliver Marchart, *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien 2005. Ein am französischen Diskurs orientiertes, philosophisches Natalitätsdenken findet sich bei Artur R. Boedel, *Von Geburts wegen*.

³⁷ Arendt, *Über die Revolution*, 263.

³⁸ Arendt, *Über die Revolution*, 276.

liert alle betuliche Unschuld³⁹. Er unterbricht die Zeit als einen Riss, an dem alles möglich scheint. Dass ein neuer Anfang möglich ist, wird bei Arendt quasi zu einem grundlosen Grund des Dasein. Sie bezieht sich auf Augustinus, wenn sie ihn zitiert und dann schöpfungstheologisch weiterschreibt: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab. Hier hat der Mensch nicht nur die Fähigkeit des Anfangens, sondern er ist selbst dieser Anfang.“⁴⁰ Diese existenzielle Anfänglichkeit ermöglicht ein Denken und Handeln ‚ohne Geländer‘. „Im Lichte dieser Reflexion erscheint unser Bestreben, etwas zu verstehen, was unsere Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe zerstört hat, weniger beängstigend. Selbst wenn wir die Maßstäbe zum Messen und die Regeln, unter die das Besondere zu subsumieren ist, verloren haben: Ein Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist, mag in sich genügend Ursprung haben, um ohne vorgegebene Kategorien zu verstehen und ohne den Kodex von Sittenregeln, das heißt Moral, zu urteilen.“⁴¹

Vor dem Hintergrund des biopolitischen Zugriffs anonymer Systemzwänge auf das Alltagsleben, mag diese Haltung so erscheinen, als glaube sie an das Wunder der Freiheit im stahlharten Gehäuse der Verhältnisse. Und genau das ist auch Arendts schöpferisches und biblisch inspiriertes Verständnis. Dem Wirken des Jesus aus Nazareth bescheinigt sie eine besondere Sensibilität für die Macht der Freiheit und des Neubeginns, wie sie in den Glaubenspraktiken durch den Begriff des Wunders zum Ausdruck kommt.

„Ich möchte nun behaupten, daß, wenn es richtig ist, daß Handeln wesentlich Anfangen ist, diese Wunderkräftigkeit ebenfalls zu seinem Wesen gehört. [...] Im Grunde mutet uns jedes Ereignis wie ein Wunder an. [...] Mit anderen Worten, jeder neue Anfang wird zum Wunder, wenn er gesehen und erfahren wird von dem Standpunkt der Prozesse, die er notwendigerweise unterbricht, wobei ausschlaggebend ist, daß diese Sicht nicht irgendeinem [...] besonders erhöhten Standpunkt geschuldet ist, sondern im Gegenteil diejenige ist, die uns am nächsten liegt und die alltäglichste.“⁴²

³⁹ Wesentlich dazu beigetragen hat Hermann Hesses Gedicht „Stufen“, mit der Zeile „Jedem Anfang liegt ein Zauber inne“. Vgl. dazu Michael Schüßler, Über die Unverfügbarkeit des Anfangs. Zeittheoretische Betrachtungen zu einer flüchtigen Kategorie der Existenz, in: *Textraum. Bibliodrama Information* 15 (2009), 4-7.

⁴⁰ Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München-Zürich 2000, 125.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd. 221f.

Auch eine vom Ereignis des Neubeginns her formatierte Politische Theologie kennt also einen wunderbaren „Standpunkt der Erlösung“⁴³ (Adorno), doch sie bezeugt ihn nicht in eschatologischer Vollkommenheit am Ende der Tage, sondern als ein begrenztes Ereignis der Öffnung in der Gegenwart – nicht *gegenüber* der Gesellschaft, sondern *mitten in ihr*. Bleibt doch die Offenbarung auch nach alter christlicher Tradition im Wesentlichen offenbartes *Geheimnis* und taugt damit nicht zum religiös gesicherten Fixpunkt, von dem aus die Dinge wie von Außen beurteilt werden können. Denn die geschundene und die erlöste Welt, sie sind dieselbe. Damit treffen sich eine ereignisbasierte Schöpfungstheologie und das, was Giorgio Agamben über die messianische Existenz des Christen schreibt: „Er weiß, dass in der messianischen Zeit die gerettete mit der unrettbar verlorenen Welt identisch ist, dass er nun, mit den Worten Bonhoeffers, wirklich in einer Welt ohne Gott leben muss und dass er in keiner Weise dieses Ohne-Gott-Sein der Welt verdecken darf, dass der Gott, der ihn rettet, der Gott ist, der ihn verlässt, dass die Rettung ... nicht beanspruchen darf, auch noch den Schein der Rettung zu retten. Das messianische Subjekt betrachtet die Welt nicht, als ob sie gerettet wäre. Vielmehr betrachtet es die Rettung, indem es sich – mit den Worten Benjamins – im Unrettbaren verliert.“⁴⁴

In dieser Spur hat John Caputo mit seiner Studie „The Weakness of God“ eine dekonstruktive Theologie des Ereignisses vorgelegt, die für das Projekt einer politischen Schöpfungstheologie wegweisend ist.⁴⁵ Gott hat mit den Dingen und Ereignissen zu tun, die mir passieren, die ich nicht in der Hand haben, sondern die mich mit etwas konfrontieren, dem ich nur schwer ausweichen kann. „An event is an interruption, an excess,

⁴³ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/M. 2003 (s. Anm 45), 283.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt 2006, 54.

⁴⁵ Caputo greift in den letzten Jahren explizit auf die „gefährliche Erinnerung“ von Metz zurück. Auch wenn ich hier vor allem die Differenz von Metz und Caputo kreativ nutzen möchte, handelt es sich eben nicht um einen unüberbrückbaren Graben. Caputo schreibt dazu in einer Fußnote: „If someone objects that I cite Schüssler Fiorenza and Johann Baptist Metz a lot – two people who do not ‚deconstruction‘ but ‚critical theory‘ – I reply that on this point as on so many others the divergence between the two was grossly exaggerated“ (John D. Caputo, *What would Jesus deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids 2007, 151 Fn 38).

an overflow, a gift beyond economy, which tears open the closed circles of economics."⁴⁶ Die biblische Tradition beherbergt ein Ereignis, das nicht Fundament einer Ordnung sein will, sondern ein Feld von Umkehrungen und paradoxalen Neubeginnen eröffnet. Caputo schreibt: „In the biblical tradition, God is not the objekt of a speculative mysticism that sweeps us up into an eternal now where we are one with the One, but the one who comes knocking at our door dressed in rags in search of bread and a cup of cold water“.⁴⁷ Dann erscheint die Gegenwart nicht nur apokalyptisch als Feind des Lebens und Glaubens, sondern bei aller Abgründigkeit zugleich als eine Gabe Gottes: „In the Kingdom we trust what time gives because God gives time [...]“⁴⁸. Gott ist nicht nur der, der die Zeit begrenzt, sondern zugleich der, der die Zeit gibt. Jedes Gebet kann so zu einem widerständigen Morgengebet werden, wenn es das scheinbar Unmögliche von Gott her sehnsüchtig erhofft.

„*Abba* gives us each day the gift of the day, from day to day, so that when we pray we press our ear against the chest of time, press our finger on God's pulse in time. In that sense, every prayer is an morning prayer, a prayer for the coming and the giving of the day [...]“⁴⁹

5. Perspektiven der Kirche jenseits von konstantinischer Kathedrale und messianischer Gegen-Kathedrale

Was heißt das für die Kirche, wenn die politische Dimension christlicher Existenz heute vor allem darin besteht, sich im „Unrettbaren zu verlieren“, wie es eben mit Benjamin und Agamben hieß? Dann wird die Sicherheit der beiden großen Formationen Politischer Theologie auf jeden Fall gründlich unterlaufen.⁵⁰ Das konstantinische Dispositiv⁵¹, in dem

⁴⁶ John D. Caputo, *The Weakness of God. A theology of the Event*. Bloomington 2006, 4.

⁴⁷ Ebd. 263.

⁴⁸ Ebd. 156.

⁴⁹ Ebd. 156.

⁵⁰ Mit Metz lassen sich zwei Konzepte Politischer Theologie unterscheiden, nämlich die „politische Staatsmetaphysik Roms“, quasi in einer Linie von Konstantin bis Carl Schmitt, und im Gegensatz dazu seine eigene, streng theologisch argumentierende Neue Politische Theologie, Metz, *Memoria passionis*, 252ff, Zitat 252. Christian Bauer spricht dann im Anschluss an Marie-Dominique Chenu von einer konstantinischen Ära und einer messianischen Ära. Vgl. dazu Christian Bauer, *Martyrium im Volk Gottes? Politische Theologie nach dem 11. September 2001*, in: Rainer Bucher

Kirche sich in Kathedralen als machtvolle und ehrwürdige Institution vor allem selbst feiert, scheitert an der gesellschaftlichen Realität. Denn erstens *kann* man die Welt religiös beobachten, muss es aber nicht. Und zweitens *kann* man als religiöser Mensch an kirchliche Sozialformen gebunden sein, aber auch das ist nicht mehr zwingend. Kirche ist heute systemintern relativiert, oder anders gesagt: Die Organisation Kirche kann das gesellschaftliche Religionssystem nicht mehr in den Griff bekommen. Kirche ist „kein Subjekt ihres gesellschaftlichen Schicksals mehr. Über ihren Ort in den postindustriellen Gesellschaften wird von anderen Mächten und Gewalten entschieden, und dagegen rennen kirchliche Machttäger wie Sisyphos an“⁵². Wer diese Rolle nicht im demütigen Sinne von Camus als glückliche Existenz annehmen kann, bei dem entsteht Angst, Verzweiflung und das Potenzial zur Vernichtung der Gegner⁵³, also das Gegenteil der guten Nachricht, des Evangeliums.

Aber auch das messianische Dispositiv⁵⁴ wurde in der kirchlichen Praxis oft zu einfach interpretiert. Man wollte an der Verwirklichung des

/ Rainer Krockauer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags*. Münster 2006, 39-64, hier: 51.

⁵¹ Das Konstantinische Dispositiv basiert auf der Allianz aus Thron und Altar. Seit der Wende von der verfolgten Sekte zur Staatsreligion kann die Geschichte Europas in weiten Teilen als eine Symbiose zwischen kirchlicher Macht und politischer Herrschaft gelesen werden. Jahrhunderte lang symbolisierten Papst und Kaiser in ihrer konkurrierenden Kopplung die Spitze und das Zentrum der Gesellschaft. Im Konstantinischen Dispositiv versteht sich Kirche bis heute als eine machtvolle, straff organisierte Religionsgemeinschaft.

⁵² Hans-Joachim Sander, *nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*. Würzburg 2002, 23.

⁵³ Wie weiter oben etwa die Pläne zum Anschlag auf Papstgegner beängstigend konkret veranschaulichen.

⁵⁴ Im Zentrum des messianischen Dispositivs steht nicht die Kirche als religiöser Machtfaktor, sondern die Orientierung am kommenden Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, die nicht auf die Grenzen einer organisierten Christlichkeit festgelegt ist. Was in den Evangelien grundgelegt ist und lange unter der konstantinischen Formation verborgen lag, kam mit dem II. Vatikanum auch katholischerseits wieder stärker zum Vorschein. Dort entwirft sich Kirche als messianisches Volk, das die Zeichen der Zeit deuten und auf die Präsenz Gottes hin unterscheiden soll. In der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ heißt es: „Dieses messianische Volk hat zum Haupte Christus [...] Seine Bestimmung endlich ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde [...] So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es [...] gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht

Reiches Gottes bauen, wie an einer überlegenen Gegen-Kathedrale. Doch welchen Status besitzt die messianische Botschaft vom Reich Gottes für eine christliche Praxis? Die Rede vom Reich Gottes beherbergt ein Ereignis, das nicht Fundament einer Ordnung sein will, aber auch nicht Zielpunkt einer Geschichte. Es meint keine Einfahrt in die Schnellstraße zu Gerechtigkeit und Glück. Vielmehr eröffnet sich von den Wortbildern und Gleichnissen Jesu her ein Horizont heilsamer Umkehrungen und des unverhofften Neubeginns. Reich Gottes kann zum Ereignis werden, wenn die Ausgeschlossenen im Zentrum stehen, wenn entgegen aller Erwartung nicht den Neunundneunzig nachgegangen wird, sondern dem Einen, wenn nicht nur die vielen Leben in der Heimat geschützt werden, sondern auch das nackte Leben von Menschen auf der Flucht vor Gewalt und Verfolgung. In der biblischen Tradition ist es keine räumliche Kategorie, sondern eine Kategorie der Zeit, kein Ort, sondern ein Ereignis: wenn Gott regiert. In Lukas 17,20 heißt es: „Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es berechnen kann. Man wird auch nicht sagen: Siehe, hier! Oder: dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch.“ Jesus verkündet den totalen Machtwechsel gerade nicht als universale Abrechnung mit der falschen Welt, sondern als singuläres, begrenztes, aber nicht wirkungsloses Ereignis des Richtigen unter den Bedingungen des Falschen.⁵⁵

Reich Gottes meint also nicht das utopische Ende einer Hoffnungs-Erzählung, das nur, weil die Anderen nicht mitmachen, so unvollständig bleibt. Fühlte man sich in der politisch-engagierten, kirchlichen Szene nicht manchmal überlegener, solidarischer und dem Reich Gottes näher, als man es in der Praxis tatsächlich war – bzw. man es in der Gegenwart überhaupt sein kann? Wer heute der festen Überzeugung ist, mit seinem

die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (Lumen gentium 9).

⁵⁵ „Die Macht der Gottesherrschaft manifestiert sich im Fragment statt in der Totalen, und sie manifestiert sich als befreiende statt vernichtende Macht. [...] Die Zukunft der Gottesherrschaft wird konsequent als im Kommen gedacht, während ihre Gegenwart als ihr Aufblitzen im Jetzt verstanden wird. Damit wird auch die [...] an einer Zeitgeraden orientierte Vorstellung eines Abstandes der Gottesherrschaft vom Jetzt überwunden. Die ganz andere Zeit der Gottesherrschaft ereignet sich *in* der jetzigen Zeit“, Hans Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (Biblich-theologische Studien 20). Neukirchen-Vluyn 1993, (s. Anm. 67), 32f.

Engagement an der fortschreitenden Verwirklichung des Reiches Gottes zu bauen, überschätzt wohl pastoral seine Möglichkeiten und trivialisiert theologisch die Unverfügbarkeit Gottes. Reich Gottes meint das unerwartete Ereignis des Neubeginns ohne die Sicherheit eines romantischen Happy Ends. Man kann es nicht verwirklichen, man muss es sich ereignen lassen. Deshalb kann sich eben auch niemand ganz sicher sein, in seinem Reden und Handeln wirklich in der Nachfolge Jesu zu stehen. Denn beim christlichen Zeugnis handelt es sich gerade nicht um die Verfügung über die Wahrheit einer religiösen Macht. „Das Zeugnis als »unmögliche Möglichkeit« muss getan werden – ohne die Gewissheit, es zu tun oder getan zu haben.“⁵⁶ Martin Kirschner hat darauf hingewiesen, dass „die Bewährung des Gotteszeugnisses selbst unverfügbares Ereignis ist, das nicht in der Möglichkeit der Zeugen liegt und das auch nicht einfach konstatiert werden kann“⁵⁷.

Politische Theologie wagt dennoch das Zeugnis vom Gott Jesu in den Arenen der politischen und gesellschaftlichen Kämpfe der Gegenwart. In belastbarer Weise glaubhaft wird dieses Zeugnis aber weder mit den Mittel der alten, konstantinischen Religionspolitik, noch mit den Mitteln eines geschichtstheologischen Messianismus. Beide sind sich ihrer Sache letztlich zu sicher und stehen zumindest in der Gefahr, eher zu einer Banalisierung und Ideologisierung der Botschaft Jesu beizutragen. Politische Theologie müsste heute eine christliche Glaubenspraxis inspirieren, die sich weder sofort auf der unbedingt richtigen Seite wähnt, und deshalb zu anderen spricht „wie zu Kindern, wie zu Kranken oder mit Verachtung“, noch „das Religiöse hinter den Schutzmauern des Privaten oder als bloße Interessenvertretung eines Spitzenverbandes in Organisationskontexten zu entdramatisieren“⁵⁸ versucht. Dem will der oben ange-deutete, ereignisbasierte Horizont einer politischen Schöpfungstheologie nachkommen.

⁵⁶ Martin Kirschner, Inkarniertes Zeugnis. Thesen zur Wahrheit des Glaubens im Angesicht des Anderen, in: Thomas Freyer (Hg.), *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Levinas*. Ostfildern 2009, 145-174 (s. Anm. 84), 155. Weiter unten heißt es: „Gotteszeugnis ist zuerst als *genitivus subjectivus* zu verstehen: es ist Gott, der Zeugnis von sich ablegt durch den Zeugen. Hierin liegt die Ohnmacht und die Macht des Gotteszeugnisses, hierin seine Unverfügbarkeit“ (ebd. 168).

⁵⁷ Ebd. 162.

⁵⁸ Nassehi, *Der Erste Welt-Krieg*, 197.

6. »Extra ecclesiam ...«:

Die praktische Konstitution von Kirche im Außen ihrer selbst

Was sich mit Hannah Arendt perspektivisch eröffnet hat, lässt sich zum Schluss noch etwas weiter vertiefen. Entscheidendes kann man hier von einem weitgehend unbekannt gebliebenen Theologen lernen, von dem dänischen Protestanten Knud Eilar Løgstrup (1905-1981). Løgstrup studierte zur gleichen Zeit wie Emmanuel Levinas (1906-1995) in Straßburg und Freiburg und nimmt eine ganz ähnliche, am radikal Anderen orientierte Diskursposition ein – nur eben in christlicher Tradition.⁵⁹ In seinem Hauptwerk „Die ethische Forderung“ von 1958 beschreibt er, wie die religiöse Verkündigung Jesu auf eine praktische Forderung hinausläuft.

„Das Christentum verleiht dem einzelnen nicht politisches oder ethisches Besserwissen. [...] Gottes Forderung in Jesu Verkündigung geht allein darauf aus, daß der einzelne in seinen Überlegungen nicht von seinem eigenen wohlverstandenen Interesse aus handeln soll, sondern das Wohl des anderen entscheidend sein lässt.“⁶⁰

Was aber das Wohl des Anderen in einer Situation jeweils ist und wie es befördert werden kann, das steht weder in der Bibel, noch im Katechismus, sondern das liegt undispensabel in unserer Verantwortung vor Gott. Christliche Existenz besteht also nicht einfach im Befolgen naturrechtlicher oder biblischer Normen. Das Evangelium gibt keine ein für allemal verbindlichen Werte oder Sozialformen vor, sondern es macht uns auf eine radikal situative Forderung aufmerksam, die kein Mensch von uns verlangen kann, sondern nur Gott. Von Løgstrup her besteht kirchliches Handeln genau darin, sich ohne geschichtstheologisches Gelände und ohne ontologischen Boden den radikalen Forderungen einer Situation auszusetzen, welche sich im Angesicht des Anderen stellt.

Das ist gerade nicht als moralischer Imperativ gemeint, sondern im besten Sinn des Wortes als eine Gabe, ein Geschenk.

„Gott fordert nichts anderes als das, was er selbst gibt. Das ist der Grund, warum in Jesu Verkündigung die Forderung keine Grenzen für sich selbst entwirft. Jedes Wort und jede Tat, die dem anderen zunutze ist, hat der Einzelne geschenkt bekommen, weil ihm das Leben selbst mit seinen

⁵⁹ Es geht hier natürlich nicht um eine christliche Abwertung der jüdischen Position von Levinas, der die Theologie in den letzten Jahren so viel verdankt.

⁶⁰ Løgstrup, Die ethische Forderung, 123.

Möglichkeiten der Kommunikation in Wort und Tun geschenkt worden ist.”⁶¹

Die Motivation für eine solche Haltung entsteht hier weniger durch das drohende Gericht, als durch das Vertrauen in die Geschenktheit des eigenen und des fremden Lebens als Gabe Gottes. Anders als bei der apokalyptischen „*Memoria passionis*“ von Metz bewegt sich christliches Engagement damit eher in der Spur von Hannah Arendts schöpferischem Neubeginn und der verdankten Gebürtlichkeit allen Daseins.

Dieser Horizont einer schöpfungstheologisch gewendeten Politischen Theologie schärft die Aufmerksamkeit für Situationen und Ereignisse des Neubeginns, die weder Diktatoren noch die skrupellosesten Marktradikalen vorhersehen können.

„Mit der Gottesrede lässt sich nicht auf das Ende der Geschichte wider die Makrophysiken der Politik wetten, aber sie mutet aller Aufstiegsperspektive der Geschichte die Opfer zu, die diese Entwicklung durchkreuzen. Das ist der leise Modus von Macht, die Mikrophysik einer Ohnmacht, welche die Sinnlosigkeit des Leidens [...] anerkennt, aber damit die Geschichte eines Ortes erzählen kann, der auf Leben und Tod hin bedeutsam ist.”⁶²

Wollen Theologie und Kirche heute in diesem mikrophysikalischen Sinne politisch werden, müssen sie sich in die Kleinteiligkeit, in die Ereignishaftigkeit der Gegenwart hineinbegeben. Simon Critchley umreißt diese anstehende ereignisbasierte Polit-Praxis:

„Politik erfordert subjektive Erfindungsgabe, Vorstellungskraft und Geduld, ganz zu schweigen von Zähigkeit und Gerissenheit. Keine Ontologie oder eschatologische Geschichtsphilosophie wird uns das abnehmen. Wenn wir in [...] Distanz zum Staat arbeiten [...], dann müssen wir politische Subjektivitäten bilden, die nicht willkürlich oder relativistisch sind, sondern Ausdruck einer ethischen Forderung, die in ihrer Reichweite universal ist und mit deren Vorhandensein man in einer konkreten Situation konfrontiert wird. Es ist eine schmutzige, mühselige, lokale, konkrete und weitgehend wenig aufregende Arbeit. Es ist an der Zeit, dass wir damit beginnen.”⁶³

Statt besserwisserischer, theologischer Fundamentalkritik bleibt man wohl weit mehr in der Spur Jesu, wenn man sich in die Zeit hinein ver-

⁶¹ Knud E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*. Tübingen 1959, 123 (s. Anm. 91), 120f.

⁶² Hans-Joachim Sander, *Einführung in die Gotteslehre*. Darmstadt 2005, 136.

⁶³ Simon Critchley, *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*. Zürich-Berlin 2008, 159ff.

ausgab, ohne das Geländer eschatologischer Sicherheiten und den doppelten Boden ewig richtiger Prinzipien. Was zum Vorschein kommt ist die praktisch-theologische Fundierung von Kirche in einem Paradox, dass nämlich die Nachfolgegemeinschaft Christi dann ihr Leben rettet, wenn sie es um des Evangeliums Willen „im Unrettbaren“ verliert (Mk 8,35). Das hat ekklesiologische Konsequenzen, denn organisationskirchliche Grenzziehungen verlieren damit tendenziell ihre Heilsbedeutung. Stell Dir vor, so Caputo, Gott wäre nicht das stabilisierende Zentrum der Welt, sondern der Name für das Ereignis, das alle weltlichen Herrschaftszusammenhänge über den Haufen wirft – auch die kirchlichen!

„Suppose the sense of »God« is to interrupt and disrupt, to confound, contradict, and confront the established human order [...]. Suppose God has no time for the hierarchical power structures that human beings impose one another and even less time for the power of god over human beings, which is actually the power that human beings exert ‘in the name of God’“.⁶⁴ Gott interessiert sich weniger für Religion, und auch nicht so sehr für kirchliche Identitätsfragen, sondern für Gerechtigkeit.⁶⁵

Alle kirchlich abgegrenzten Räume werden von einer temporalen Logik überschritten, die selbst „Überschreitung“ lautet. Die Antwort auf die Frage, wer im Reich Gottes ist und wer draußen, wird auf eine heilige Art unentscheidbar. Metz hatte das im Synodenbeschluss „Unsere Hoffnung“ so ausgedrückt: „Die Kirche ist nicht selbst das Reich Gottes, wohl ist dieses »in ihr im Mysterium schon gegenwärtig« (LG 3). Sie ist deshalb keine reine Gesinnungsgemeinschaft, sie ist kein zukunftsorientierter Interessenverband.“⁶⁶ Als Volk Gottes sind alle ehemaligen Regionalisierungen des Heils von Gott her überschritten, denn: „Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen

⁶⁴ Caputo, *Weakness of God*, 34.

⁶⁵ „Doing God, not saying God. Not saying »Lord, Lord« – the name – but opening one’s house to the stranger at the door – the event. [...] The difference between the kingdom and the world cuts across the difference between those who are and are not card carriers, name bearers“ (Ebd. 277).

⁶⁶ Beschluss: *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, in: Präsidium der Gemeinsamen Synode der Bistümer / Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung (Offizielle Gesamtausgabe I)*. Freiburg i.Br. 1976, 84-111, hier: 99.

Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind" (Lumen gentium 13). Für die kirchlichen Sozialformen aber heißt das, dass das „extra ekklesia“, die jeweilige Fremdperspektive im Außen, besonders der ohnmächtigen Anderen, zum eigentlichen Konstitutions- und Identitätsprinzip wird. Damit ist jeder kirchliche Supremats-Diskurs ausgeschlossen, sei er „konstantinisch“ als Überlegenheit der religiösen Institution formatiert oder „messianisch“ als Überlegenheit des moralischen Engagements. Mit Rainer Bucher heißt das:

„Der typisch neuzeitliche Souveränitätsgedanke, der seit dem I. Vatikanum so sehr die Ekklesiologie der katholischen Kirche bestimmt hatte, wird damit überschritten hin auf eine Politik der Demut, des Sich-Aussetzens, des sich Bewährens als Zeichen und Werkzeug des Heils.“⁶⁷

Genau hier liegt die *Praktische Wende Politischer Theologie*. Mit der Rede von Gott als Ereignis dringt das praktisch tagtäglich erfahrene „Risiko der Gegenwart“, das „Risiko der pragmatischen Verifikation“⁶⁸ des Evangeliums bis ins Zentrum theologischer Konzepte. Die Wahrheit des Glaubens ist keine Frage des objektiven Wissens, nicht die idealistische Wahrheit des Begriffs, sondern die praktische Wahrheit eines Ereignisses und seiner unvorhersehbaren praktischen Folgen. Nicht mehr das orthodoxe Bekenntnis steht im Vordergrund, sondern die Unsicherheit des gelebten Zeugnisse, dessen was sich zeigt – der Rest liegt in Gottes Hand.

„On that accounting, the truth is something one needs to have the heart for, the courage to copy with or expore oneself to, as when we speak of a head truth or a harsh one, or when we speak of honestly facing the truth. That is also why the truth for me is a matter of prayer, not of epistemology.“⁶⁹

Die politische Kraft des Evangeliums speist sich weniger aus einer metaphysischen oder geschichtsphilosophischen Glaubenskonstruktion, sondern sie entsteht in der Provokation durch die lokalen und globalen Ausschluss- und Ohnmachtserfahrungen der Menschen. Das hat sich jedenfalls an den Protesten auf der Puerta del Sol gezeigt. Theologisch ginge es darum, in den Ereignissen selbst zu entdecken, dass Gott mit uns neu

⁶⁷ Bucher, Risiko, 211.

⁶⁸ Ebd. 219ff.

⁶⁹ Caputo, Weakness of God, 6.

beginnen will. Dann ist der Bezug auf den Gott Jesu nicht der große, äußere Beurteilungsmaßstab, sondern er ermöglicht die immanente Öffnung jeder begrenzenden Transzendenz. Nur im Risiko des Ereignisses kann man den Opfern der Verhältnisse jenen Raum geben, der aus ihrer Sprachlosigkeit ein Zeugnis macht. Nicht das religiöse Gedächtnis wird die Existenz des Menschen erlösen und auch nicht eine apokalyptische Katastrophe am Ende der Zeit, sondern Gott als das Ereignis einer Gerechtigkeit, die wir nur erahnen.