

Religiös motiviert – autonom legitimiert – politisch engagiert

Zur Zukunftsfähigkeit Politischer Theologie angesichts
der Debatte um den öffentlichen Status religiöser
Überzeugungen

SASKIA WENDEL

In einer ihrer wöchentlichen Kolumnen auf „Spiegel Online“ plädierte die Schweizer Autorin Sibylle Berg unter dem Titel „Die Erde ist eine Scheibe, Schwule sind Sünder“ für eine strikte Privatisierung von Religion und Glaube: „Glauben. Vermutlich hält er viele am Leben, hilft ihnen, sich in diesem schwierigen Leben zurechtzufinden, und sollte von den Nichtgläubigen mit Freundlichkeit betrachtet werden. Allerdings sollte er ein interessantes Privatvergnügen sein, das ruhig und in den vier Wänden praktiziert werden sollte. Anders als homosexuelle, intersexuelle, queere Lebensformen, die vollkommen gleichberechtigt und öffentlich in unsere Welt gehören, mit all den damit verbundenen Rechten und Pflichten des Einzelnen. Daran glaube ich.“¹ Berg anerkennt hier den Grundsatz, dass das vermeintlich Private politisch ist, vor allem die in den Bereich des Privaten abgedrängte, ja verdrängte Sexualität. Und zu Recht markiert sie das Problem, dass homophobe Einstellungen auch im Rückgriff auf religiöse Überzeugungen legitimiert werden. Doch daraus folgert sie die gleichsam umgekehrt proportionale Abdrängung des Religiösen aus der Öffentlichkeit ins

¹ www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/glauben-und-toleranz-sibylle-berg-kolumne-a-1022024.html, Zugriff am 7.3.2015.

Private: Die Deprivatisierung der Sexualität muss, folgt man Berg, mit der Privatisierung von Religion einhergehen. Unweigerlich entsteht der Eindruck, dass statt Sexualität nunmehr Religion zu einem schlüpfrigen Terrain geworden ist, zu etwas Schambesetztem, Peinlichem, das nicht vor aller Augen, sondern nur hinter verschlossenen Türen gelebt werden soll: Nicht mehr öffentlich gezeigte Lieben, ob heterosexuell, schwul/lesbisch oder sonst wie „queer“ gelten hier als unanständig, sondern öffentlich praktizierte Religiosität, egal welcher Ausrichtung. „Küssen verboten!“ wird durch „Beten verboten!“ ersetzt. Wer „offen religiös“ lebt, handelt in dieser Perspektive quasi wider den guten Geschmack, ja fast schon unmoralisch. Das aber ist eigentlich nichts anderes als die überkommene Haltung des sogenannten bürgerlichen Anstands und bürgerlicher Moral, nur unter Austausch des Materialobjekts, verbunden mit dem Versuch, Unliebsames aus den Augen der Öffentlichkeit zu verbannen. Verkannt wird die politische Bedeutung des Religiösen im Übrigen auch gerade in Form bestimmter, religiös konnotierter Körperpraxen, die sich umso mehr potenziert, je mehr diese in den sogenannten Privatbereich abgedrängt werden. Liberalität in puncto Sexualität und Lebensform wird durch Antiliberalität in Sachen Religion erkaufte und führt sich so selbst ad absurdum, wenn nun statt der Freiheit der (sexuellen) Lebensform diejenige der religiösen Lebensführung auf die eigenen vier Wände beschränkt wird.²

Umgekehrt allerdings wird diese Forderung nach einer strikten Exklusion des Religiösen aus dem Bereich des Öffentlichen durch strikt inklusivistische Positionen begünstigt, die konkrete ethische wie politische Forderungen recht pauschal durch Rekurs auf religiöse Überzeugungen zu begründen suchen, die ungefiltert in die öffentliche Debatte eingebracht wer-

² Diese von Berg verfochtene radikale Exklusion von Religion aus der Öffentlichkeit wurde in der Debatte um den Status religiöser Überzeugungen in der Öffentlichkeit insbesondere von Richard Rorty vertreten (vgl. RORTY, RICHARD, *Religion as Conversation-Stopper*, in: Ders., *Philosophy and Social Hope*, London 1999, 168-174). Vgl. zur Darstellung des strikten Exklusivismus und zur Unterscheidung von moderateren Positionen ausführlich BREUL, MARTIN, *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn 2015.

den sollen.³ Teilweise werden diese Rechtfertigungsversuche mit einer ausgesprochen kulturpessimistischen Grundmelodie untermalt. Gerechtfertigt werden die dezidiert religiösen Begründungsversuche nun aber u.a. auch durch den Hinweis, dass Religion immer auch politisch und gerade nicht nur von rein privater Bedeutung sei. Nicht nur die einzelnen Gläubigen hätten sich als Bürgerinnen und Bürger der Gesellschaft mit ihren Überzeugungen einzubringen und einzumischen – bis hin zum Widerstand gegen konkrete gesellschaftliche Missstände, sondern auch die religiösen Organisationen und Institutionen wie etwa die christlichen Kirchen und ihre Repräsentantinnen und Repräsentanten. So könnte etwa auch der Einspruch kirchlich-konservativer Kreise gegenüber schwulen und lesbischen Lebensformen und – gemeinschaften geradezu als antibürgerliches Engagement interpretiert werden, welches sich auf ein politisches Verständnis des Christentums beruft und gegen dessen Reduzierung auf den Privatbereich streitet. Gerade wenn Sexualität keine bloße Privatsache ist, sondern zutiefst politisch, dann, so könnte man folgern, ist auch die christlich-konservative Kritik an der Homosexualität nicht nur eine Sache der privaten Moral und der Diskussion um die „rechte“ christliche Lebenspraxis, sondern eine Frage der politischen Ethik, da nicht nur von individueller, sondern von universaler und damit gesellschaftlich-politischer Bedeutung. Und dann, so könnte man schließen, muss man auch die entsprechenden religiösen Überzeugungen offensiv in den öffentlichen Diskurs einbringen.

Die skizzierte Kontroverse zwischen Exklusivismus und Inklusivismus religiöser Überzeugungen fordert insbesondere die Theologie heraus, denn sie betrifft nicht nur das Verständnis religiöser Überzeugungen im Allgemeinen, sondern das Selbstverständnis des christlichen Glaubens im Besonderen und letztlich auch dasjenige der Theologie als Reflexion dieses Glaubens. Vor allem aber ist eine Theologie herausgefordert, die sich in den Traditionen Politischer Theologie bewegt, und zwar in doppelter Hin-

³ Diese Position wird u.a. von Nicholas Wolterstorff, Paul Weithman und Christopher Eberle vertreten (vgl. WOLTERSTORFF, NICHOLAS, *The Role of Religion in Decision and Discussions of Political Issues*, in: Audi, Robert/ Ders. (Hg.), *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham 1997, 67-120; WEITHMAN, PAUL, *Religion and the Obligations of Citizenship*, New York 2002; EBERLE, CHRISTOPHER, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge 2002). Vgl. hierzu M. BREUL, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, 36-42, 46-55.

sicht: Zum einen widerstreitet sie bekanntlich jeglichem Versuch einer Privatisierung von Religion, zum anderen aber versteht sie sich nicht als ein konservatives, sondern als ein emanzipatorisches und herrschafts- sowie gesellschaftskritisches Projekt.⁴ Dabei bringt sie religiöse Überzeugungen in politischen Diskursen direkt und unvermittelt ein. Hier verstrickt sie sich jedoch in Probleme, die mit solchen inklusivistischen Positionen verbunden sind, und vor allem erscheint es schwierig, eine Grenzlinie zu anderen Formen politischer Einmischung aus religiösen Gründen zu ziehen. Worin läge etwa genau der Unterschied zwischen religiös begründetem politischem Einspruch und Engagement gegen die aktuelle Asyl- und Migrationspolitik der Europäischen Union und demjenigen gegen die rechtliche Gleichstellung homosexueller Lebensgemeinschaften hinsichtlich der Legitimität dieses öffentlichen Engagements? Kann den einen vorenthalten werden, was die anderen für sich beanspruchen, nur weil man unterschiedliche Inhalte und politische Ziele verfolgt? Gibt es „legitime“ und „illegitime“ Politische Theologie, und welche Instanz entscheidet darüber, was legitim ist und was nicht?⁵

1. JENSEITS BÜRGERLICHER RELIGION – WIDER DIE PRIVATISIERUNG VON RELIGION

Politische Theologien kritisieren privatisierte Religionen als „bürgerliche Religionen“, die etwa im Blick auf das Christentum das Messianische der

⁴ Vgl. hierzu etwa METZ, JOHANN BAPTIST, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, 9-22, 26-60; SÖLLE, DOROTHEE, Eine Erinnerung um der Zukunft willen, in: Edward Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1988, 13-19; DIES., *Politische Theologie*. Erw. Neuauf. Stuttgart 1982, 61-75; MOLTSMANN, JÜRGEN, Die Politik der Nachfolge Christi gegen christliche Milleniumspolitik, in: Schillebeeckx, Edward (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, 19-31.

⁵ Die in diesem Aufsatz zitierte Literatur zur Politischen Theologie und Befreiungstheologie ist häufig älteren Datums. Dies hat seine Ursache vor allem darin, dass diese Theologien „in die Jahre gekommen sind“. Auf katholischer Seite dürfte dies auch darin wurzeln, dass sich die lange Zeit zweier Pontifikate (1978-2013) mit einer Theologie- und Kirchenpolitik, die diesen Theologien alles andere als wohlgesonnen waren, gleichsam wie Mehltau über bestimmte theologische Diskussionen gelegt hat.

Reich-Gottes-Botschaft Jesu negiert haben. So dienen sie dazu, den herrschenden status quo dadurch zu legitimieren und zu verlängern, dass sie sich als unpolitisch generieren: „In dieser bürgerlichen Religion ist die messianische Zukunft aufs äußerste bedroht. Und zwar nicht in erster Linie dadurch, dass sie zur Beschwichtigung und Vertröstung, zum Opium für die zukunftslosen Habenichtse entfremdet wird; sondern dadurch, dass sie zur Bestätigung und Bestärkung für die bereits Habenden und Besitzenden gerät, für die ohnehin Aussichts- und Zukunftsreichen dieser Welt.“⁶ Zugleich handelt es sich, so die These, bei bürgerlichen Religionen um gänzlich abstrakte, entleerte Religionen, die sich – wieder mit Blick auf das Christentum – von den konkreten materialen Gehalten des Evangeliums und der Nachfolgepraxis Jesu abgelöst haben und so letztlich beliebig werden: „Bürgerliche Religion meint [...] eine spezifische Entschärfung des Gehalts jüdisch-christlicher Tradition in der Moderne.“⁷

Die Privatisierungsforderung strikter Exklusivisten entpuppt sich so als Variante eines falsch verstandenen, individualistisch verengten Liberalismus, als Variante eines bürgerlichen Religionsverständnisses noch in der Ablehnung von Religion. Wer Religion privatisieren möchte, sorgt so gesehen ob gewollt oder ungewollt dafür, dass alles so bleibt, wie es ist. Das ist die vertrackte Dialektik dieser Position, die der von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno so bestechend analysierten „Dialektik der Aufklärung“ gleicht: In der Absicht der Einhegung von gesellschaftlichen Gewaltpotenzialen und Konflikten, in der herrschaftskritischen Motivation der Kritik öffentlicher Religionsausübung, trägt sie nur noch mehr zur Absicherung des gesellschaftlichen status quo bei. Sie nimmt der Religion ihren prophetischen, messianischen Stachel, weil sie sie auf das behagliche Kämmerlein

⁶ METZ, JOHANN BAPTIST, Messianische oder bürgerliche Religion? Zur Krise der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: Concilium 15 (1979), 308-315, hier: 308.

⁷ EICHER, PETER, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983, 12. Vgl. auch Dieter Schellong: „Im Zuge dessen, daß das aufstrebende Bürgertum die überkommene christliche Religion zersetzte, kam ein neuer, ein abstrakter und formalisierter Begriff von Religion auf. Er diente dem Bürgertum dazu, Distanz herzustellen zur überkommenen christlichen Religion, indem ‚Religion‘ jenseits von ihr angesiedelt wurde, und gleichzeitig den Bruch zu verharmlosen, indem auch die entleerte und gestaltlos werdende Religion ‚Religion‘ hieß.“ (SCHELLONG, DIETER, Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher, München 1975, 7f.).

des Bürgers einengt, auf nur individuelle Trostspendung und Kontingenzbewältigung halbiert⁸ und dabei die Dimension universaler, auch gesellschaftlich-politischer Hoffnung und Kontingenzbewältigung außer Acht lässt. In der berechtigten Kritik bürgerlich-konservativer Gesellschaftspolitiken, die die Genese bürgerlicher Ehe- und Familienbilder mit deren universaler Geltung verwechseln und diese dann noch religiös zu überhöhen trachten, verstrickt man sich genau in jener bürgerlichen Sichtweise, wenn man nun Religion individualistisch verengt und privatisiert. Man nimmt der Religion ihr zutiefst rebellisches Moment, ihren Charakter der Unterbrechung des Immergleichen, ihren Auftrag, „nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen“ (D. Bonhoeffer). Dann aber reduzierte man sie auf ein pures Opiat, man konstruiert eine bloße Vertröstungsideologie. Ob diese dann tatsächlich so harmlos ist, so depotenziert wie erhofft, darf bezweifelt werden, denn sie besitzt stabilisierende Funktion und ist gerade darin von politischer Bedeutung und damit auch alles andere als harmlos. Zudem begibt man sich gerade auch im Blick auf die gesellschaftspolitischen Kontroversen, auf die Befürworterinnen und Befürwortern strikter Exklusion von Religion aus der Öffentlichkeit oft rekurrieren, der Möglichkeit einer machtkritischen Analyse des Beitrags religiöser Legitimationsdiskurse etwa zur Etablierung und Verteidigung des bürgerlichen Ehe- und Familienideals, wenn man die politische Dimension des Religiösen schlichtweg kappt.

Aus theologischer Perspektive wird man also darauf hinweisen müssen, dass Forderungen nach strikter Exklusion von Religion aus der Öffentlichkeit den Charakter zumindest des christlichen Glaubens als Praxis der Nachfolge Jesu verkennen: *„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*

⁸ Genau dies, die Reduktion von Religion auf rein individuelle Kontingenzbewältigung, wurde von Politischen Theologinnen und Theologen als Grundcharakteristikum bürgerlicher, systemstabilisierender Religionskonzeptionen bzw. als „Zivilreligion“ analysiert und entsprechend kritisiert, so etwa die Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigung durch Hermann Lübbe (vgl. LÜBBE, HERMANN, Religion nach der Aufklärung, Graz/ Wien/ Köln 1986, bes. 127-218) oder Niklas Luhmann (vgl. etwa LUHMANN, NIKLAS, Soziologische Aufklärung III, Köln/ Opladen 1981, 293-308). Vgl. zu dieser Kritik ausführlich J. MOLTMANN, Politische Theologie, 70-78.

*Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.*⁹ Diese Praxis ist zutiefst politisch und so gar nicht zu privatisieren, im Gegenteil – wer den Glauben privatisierte, höbe ihn letztlich auf.¹⁰

2. IN INKLUSIVISMUS VERSTRICKT – DAS ARGUMENTATIVE PROBLEM POLITISCHER THEOLOGIEN

Man könnte nun folgern, dass aus einer theologischen Perspektive, die um die öffentliche und politische Relevanz des Christentums weiß, eine inklusive Position folgt, zumal die angestammten Politischen Theologien genau besehen solch einer inklusiven Linie folgen. Denn sie begründen ihre politischen Voten mit dezidiert religiösen Gehalten. So betont etwa Jürgen Moltmann den Biblischen Bezug nicht nur auf die Reich-Gottes-Botschaft Jesu¹¹, sondern auf das „Wort vom Kreuz“: „Das Kreuz ist unsere politische Kritik, das Kreuz ist unsere Hoffnung für die Politik der Freiheit. Die Erinnerung an den gekreuzigten nötigt uns zu einer politischen Theologie.“¹² Ebenso offenbarungstheologisch argumentierte Dieter Schellong, der zudem in expliziter Rezeption Karl Barths jede Form einer natürlichen Theologie mit bürgerlicher Religion gleichgesetzt hatte.¹³ Man könnte einwenden, dass dies auf den protestantischen Hintergrund beider Theologen zurückzuführen sei, und dass gerade bei Schellong Politische Theologie mit einer Kritik an der liberalen Theologie in der Tradition Schleiermachers

⁹ METZ, JOHANN BAPTIST, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1984, 70.

¹⁰ Deshalb spricht Franz-Xaver Kaufmann in seiner *Soziologie des Christentums* dem Glauben auch zu Recht eine weltdistanzierend-widerständige Dimension zu (vgl. KAUFMANN, FRANZ XAVER, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 85; DERS., *Wo liegt die Zukunft der Religion?*, in: Krügel, Michael u.a. (Hg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 71-97, hier: 81.)

¹¹ So auch Sölle in ihrem Bezug auf das Evangelium und auf die Praxis Jesu in *DIES., Politische Theologie*, 69-75.

¹² J. MOLTMAN, *Politische Theologie*, 69.

¹³ SCHELLONG, DIETER, *Theologische Kritik der „bürgerlichen Weltanschauung“*, in: *Concilium* 15 (1979), 315-319.

Theodor W. Adornos, dafür Sorge zu tragen, dass Auschwitz nicht sich wiederhole.

Politische Theologinnen und Theologen waren und sind von klaren Überzeugungen bezüglich der „richtigen“, der treffenden, „wahren“ Interpretation des politischen Engagements von Christinnen und Christen getragen. Oder anders formuliert: Ihr politischer Einsatz lebt von deutlichen universalen Geltungsansprüchen, auch dann, wenn diese nicht expliziert oder nicht begründungslogisch durch argumentative Verfahren ausgewiesen werden. Neben dem bereits genannten geltungstheoretischen stellt sich aber genau hier auch ein interpretatorisches Problem: Wer garantiert denn, dass die vorgelegte Interpretation christlicher Gehalte, die Deutung der Jesuanischen Botschaft, der Bezug auf das Evangelium und die entsprechende politische Ausrichtung wirklich zutreffend sind? Handelt es sich zweifelsohne um Deutungen überlieferter Erzählungen, so stellt sich ja gerade dann die Frage nach den Kriterien für diese Deutungen: Gibt es „gute“ und „schlechte“ Interpretationen? Was unterscheidet berechnete Interpretationen von reinen Ideologien? Genügt hier die ungefilterte Referenz auf narrative Traditionen und ihre Auslegungen zur „Apologie“ der eigenen Überzeugungen? Und vor allem: Wer entscheidet darüber, was eine „gute“ Deutung ist und was nicht? Oder provokativ gefragt: Worin genau liegt der Unterschied zwischen denjenigen Politischen Theologien begründet, die im Rekurs auf die befreiende Botschaft Jesu ein emanzipatorisches Projekt verfolgen, und denjenigen Christinnen und Christen, die sich ebenfalls auf christliche Überlieferungen und auf das Biblische Zeugnis beziehen, daraus aber konservative Werte ableiten und verteidigen und dann entsprechend politisch agieren? Ist der emanzipatorisch in Anspruch genommene direkte Rekurs auf Bibel und Offenbarung *prima facie* besser als der konservative, ist das progressive Projekt einer „Sache Jesu, die Begeisterte braucht“ *a priori* legitimer als der reaktionäre Schlachtruf „Gott will es!“? Genau besehen konfliktieren hier unterschiedliche Auslegungen der politischen bzw. öffentlichen Relevanz des Christentums, und unterschiedliche Varianten der ungefilterten Inklusion religiöser Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs.¹⁸

¹⁸ Dies ist nicht deckungsgleich mit der wichtigen Differenz zwischen „alter“ und „neuer“ Politischer Theologie. Die „alte“ Politische Theologie Carl Schmitts war ja erstens kein genuin theologisches Projekt, sondern versuchte sich in der Deutung ehemals theologischer als säkulare politische Begriffe, und sie war zweitens klar antide-

Darin aber könnten sie beide, um es mit Richard Rorty zu sagen, auf je ihre eigene Art und Weise zu „conversation stoppern“ werden, und zwar sowohl gegenüber eher religiös unmusikalischen Bürgerinnen und Bürgern, aber auch und vor allem sich selbst gegenüber. Diejenigen, die aufgrund des antiliberalen Agierens konservativ-religiöser „pressure groups“ Religion privatisieren möchten, werden dies auch dann tun, wenn gleichsam progressive „pressure groups“ ihr Anliegen in gleicher Art und Weise, nämlich radikal inklusiv und teilweise mit ebenso antiliberalem Unterton, durchzusetzen versuchen. Man merkt die Absicht und ist bleibend verstimmt, ob es sich nun um emanzipatorische oder konservative Anliegen handelt. Es hilft nichts, der einen Seite Ideologiefälligkeit vorzuwerfen, wenn man die Hermeneutik des Verdachts nicht immer auch auf sich selbst und eigenen Positionen, ggf. auch die je eigene Ideologiefälligkeit, anwendet. Dazu aber bedarf es der Bereitschaft zur kritischen Prüfung der eigenen Positionen und Interpretationen, die Anerkenntnis der Fallibilität eigener Deutungen und (auch religiöser) Überzeugungen – und damit auch eines legitimatorischen Verfahrens jenseits bloß narrativer Auslegung, das eben nicht mehr auf die strikte Inklusion religiöser Überzeugungen setzen kann.

mokratisch ausgerichtet in ihrem Bestreben, faschistische und nationalsozialistische Herrschaftsformen durch Analogie zur hierarchischen Struktur des römischen Katholizismus zu rechtfertigen. Es geht hier vielmehr darum, deutlich zu machen, dass es durchaus auch den Anspruch einer gleichsam „konservativen“ Politischen Theologie geben könnte, die nicht zugleich schon antidemokratisch, völkisch o.ä. ausgerichtet sein muss. Dabei wird es nicht genügen, das Label „Politische Theologie“ quasi vor „konservativem Gebrauch“ zu schützen und allein für eine emanzipatorische Politik zu reklamieren. Eine „progressive“ Politische Theologie wird sich selbstkritisch fragen müssen, ob sie in ihrer eigenen Geschichte und Programmatik nicht selbst auch antiliberalen Anteile hat, die sich zum „backlash“ für eigene emanzipatorische Anliegen gerade auf dem Feld der Gesellschaftspolitik erweisen könnten – bis hin dazu, wie weit sie selbst noch unbearbeitete blinde Flecken auf dem Terrain der Körperpolitiken und der „Bio-Macht“ (M. Foucault) aufweist, denen sich eine erneuerte Politische Theologie, die die Diskussion um Machtdiskurse auch und gerade auf dem Feld der Körperpraxen in sich aufgenommen hat, widmen müsste.

3. RELIGIÖSE MOTIVATION STATT BEGRÜNDUNG ZUR ZUKUNFTSFÄHIGKEIT POLITISCHER THEOLOGIE

Will sich Politische Theologie nun auch und gerade angesichts der aktuellen Kontroverse um die öffentliche bzw. politische Relevanz religiöser Überzeugungen als zukunftsfähig erweisen, sollte sie ihr eigenes Konzept in dreifacher Hinsicht modifizieren:

Erstens: Sie sollte ihren Rekurs auf religiöse Überzeugungen dahingehend modifizieren, dass sie diese nicht mehr ungefiltert als Legitimationsbasis einbringt, sondern als Motivationshorizont ihrer (politischen) Positionen und Aktionen. Damit folgt sie dem Übersetzungsauftrag, den liberale Exklusivisten wie Rainer Forst oder Jürgen Habermas an religiöse Akteurinnen und Akteure herantragen¹⁹, wird aber zugleich entgegen der Aufforderung etwa Robert Audis, auch religiöse Motivationen zu übersetzen²⁰, verdeutlichen können, dass religiöse Motivationen zwar nicht als rechtfertigende, jedoch als handlungsanleitende Gründe auch öffentlich artikuliert werden können und sollen und somit auch keiner Übersetzung bedürfen.²¹

Zweitens: Sie sollte den epistemischen Status religiöser Überzeugungen überprüfen und damit auch den Geltungsanspruch ihrer eigenen Wahrheitsbehauptungen.

Drittens: Sie sollte sich noch detaillierter als bisher einer umfassenden theologischen Begründung ihres eigenen emanzipatorischen Anliegens widmen und durch eine kritische Hermeneutik christlicher Gehalte verdeutlichen, weshalb die konservative Inanspruchnahme und Auslegung dieser Gehalte alles andere als zwingend ist. Im Zuge dessen müsste sie ihre Kritik an der bürgerlichen Religion nochmals gesellschaftspolitisch weiten und

¹⁹ Vgl. etwa FORST, RAINER, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003, 612ff., 703f.; HABERMAS, JÜRGEN, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005; DERS., *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001.

²⁰ Vgl. z.B. AUDI, ROBERT, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000; DERS., *Democratic Authority and the Separation of Church and State*, Oxford 2011.

²¹ Vgl. hierzu auch SCHMIDT, THOMAS, *Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe*, in: ZEE 45, 248-261.

dabei auch Kritiken an Machtdiskursen im Feld von Beziehungsethiken, Lebensformen, Sexualitäts- und Körperpolitiken mit einbeziehen.

3.1 Religiöse Überzeugungen als Motivationshorizont Politischer Theologie

Ein Grundproblem Politischer Theologie stellt wie bereits erläutert ihre inklusive Position dar, ihr Festhalten am direkten Einbringen religiöser Überzeugungen als Basis ihres Konzepts selbst dann, wenn sie sich selbst Begründungsdiskursen zu entziehen sucht. Genau besehen handelt es sich um ein doppeltes Problem: Auf der einen Seite wird epistemisch in geltungstheoretischer Hinsicht zu viel beansprucht, wenn religiöse Überzeugungen eine legitimatorische Last tragen sollen, die sie aus den genannten Gründen gar nicht tragen können. Auf der anderen Seite wird epistemisch zu wenig beansprucht, wenn man hinsichtlich der Begründung der eigenen Positionen einem argumentativen Verfahren eher reserviert gegenüber steht und stattdessen auf die Kraft des Narrativen religiöser Traditionen setzt.

Es könnte sich auch für die Politische Theologie als ein guter Weg erweisen, analog zur „autonomen Moral im christlichen Kontext“ auf eine autonome Rechtfertigung ethischer und politischer Positionen und Forderungen zu setzen, also auf „säkulare“, philosophische Begründungen ohne Rekurs auf religiöse Überzeugungen und Gehalte. Diese Begründungen können prinzipiell auch von denjenigen nicht nur verstanden, sondern auch akzeptiert werden, die nicht religiös sind, und sind somit dazu fähig, den ihnen eigenen universalen Geltungsanspruch zu rechtfertigen und argumentativ einzulösen. Religiöse Überzeugungen können dann als Motivationshorizont für das je eigene Anliegen benannt und offen gelegt werden, um so auch den eigenen Standpunkt und das eigene Interesse deutlich und nachvollziehbar zu machen.²² Im Unterschied zu den autonom, also ohne Rekurs

²² Vgl. hierzu etwa AUER, ALFONS, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; BÖCKLE, FRANZ, *Fundamentalmoral*, München 1985; GOERTZ, STEPHAN, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokation für die Theologische Ethik*, Münster 1999; HÖHN, HANS-JOACHIM, *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*, Freiburg 2014; WENDEL, SASKIA, „Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik“, in: Goertz, Stephan/ Hein, Rudolf B./ Klöcker, Katharina (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus. Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg 2013, 159-173. Vgl. am Beispiel

auf religiöse Traditionen vorgebrachten Gründen, die die jeweilige Position rechtfertigen sollen, kommt diesen motivationalen Aspekten religiöser Überzeugungen jedoch keine rechtfertigende Funktion zu.²³ Religion wäre damit nicht aus dem Bereich des Öffentlichen verbannt und privatisiert, sie fungiert aber auch nicht als begründungstheoretischer „conversation stopper“. Zum „Peinlichen Vorfall“ (B. Brecht) wird sie unter solchen Voraussetzungen dann wohl allenfalls nur noch für diejenigen, denen jegliche explizit religiöse Position und entsprechend öffentlich geäußerte Motivation schon ein Dorn im Auge ist. Dann ist allerdings die schon eingangs gestellte Frage gestattet, wie sich diese strikte Abdrängung des Religiösen aus der Öffentlichkeit überhaupt mit der Liberalität und Pluralität des demokratischen Gemeinwesens verträgt, und ob das Recht auf Religionsfreiheit nur für die negative Religionsfreiheit und nicht auch für die positive zu gelten hat. Und ob die angestammte „Religion des Bürgers“ hier nicht schlichtweg durch die „Nichtreligion des Bürgers“ ausgetauscht wird.

3.2 Die Differenzierung von Glauben und Wissen als Leitlinie Politischer Theologie

Neben dieser Unterscheidung zwischen der begründungslogischen und der motivationalen Inanspruchnahme religiöser Überzeugungen ist eine weitere Differenzierung hinsichtlich des epistemischen Status religiöser Überzeugungen zentral: diejenige zwischen Glauben und Wissen. Rekuriert etwa Politische Theologie auf konkrete Gehalte der christlichen Tradition wie etwa die Reich-Gottes-Botschaft Jesu, das Solidaritätshandeln als Praxis der Nachfolge Jesu oder die Erinnerung von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu als Horizont einer umfassenden Hoffnung für die Lebenden und die Toten, so gilt es dabei herauszustellen, dass es sich hier um Glaubens-,

des Begriffs „Menschenwürde“ auch WENDEL, SASKIA, *Rationale Begründung und christliches Verständnis*, in: Deutsche Kommission JUSTITIA ET PAX. *Menschenwürde. Impulse zum Geltungsanspruch*. Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden (127) 2013, 63-70.

²³ Diese Unterscheidung zwischen rechtfertigenden und motivationalen Gründen hat vor allem Martin Breul als wichtigen Beitrag zur Debatte um den Status religiöser Überzeugungen markiert. Vgl. detailliert M. BREUL, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, 216-227.

nicht aber um Wissensüberzeugungen handelt.²⁴ Sie stellen somit keine Gewissheiten zur Verfügung, sondern handlungsleitende Sinndeutungen menschlicher Existenz. So wie Religionen insgesamt Sinndeutungssysteme in praktischer Hinsicht sind, so auch im Besonderen der christliche Glaube. Solcherart aber sind sie unbeschadet dessen, dass es sich um feste Überzeugungen handelt, die mit universalen Geltungsansprüchen versehen sind, grundsätzlich fallibel. Sie stellen „letzte Fragen“ (Th. Nagel) bzw. fragen nach „letztgültigem Sinn in geschichtlicher Kontingenz“, können diese Fragen jedoch in materialer Hinsicht weder „letztgültig“ noch zweifelsfrei beantworten.

Theologische Reflexion ist hier zur Selbstbescheidung aufgefordert, und das ist gerade in Bezug auf ihren politischen Anspruch von großer Bedeutung. Denn es schützt vor fundamentalistischen Versuchungen und Attitüden und davor, Religion und Liberalität gegeneinander auszuspielen. Wer um die prinzipielle Begrenztheit auch seiner noch so festen religiösen Überzeugungen weiß – wer also „weiß“, dass er/sie „glaubt“ und nicht „weiß“ – ist in der Lage, religiös zu sein und zugleich die Pluralität demokratischer Gesellschaften anzuerkennen sowie auf Veränderung ungerechter Verhältnisse zu dringen, ohne dabei das demokratische Gemeinwesen bereits unter den Generalverdacht eines „Systems“ zu stellen.²⁵ Dadurch gelänge es auch, sich erfolgreich von denjenigen religiös motivierten Kräften abzugrenzen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft ein von „Meinungsdiktatur“, diversen „Ideologien“ und „political correctness“ durchsetztes System sehen, nur weil die breite gesellschaftliche Mehrheit mittlerweile anderen Überzeugungen folgt als denen eines religiös aufgeladenen Traditiona-

²⁴ Vgl. hierzu etwa ausführlich WENDEL, SASKIA, Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘, in: Wasmaier-Sailer, Margit/Göcke, Benedikt-Paul (Hg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg/ München 2011, 81-103. Vgl. auch M. BREUL, Religion in der politischen Öffentlichkeit, 179-192.

²⁵ Vgl. hierzu auch WENDEL, SASKIA, Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt, in: Heimbach-Steins, Marianne/ Bielefeldt, Heiner (Hg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 2010, 167-178; DIES., Extremistenbeschluss für Gläubige? Kleine Polemik gegen fundamentalistische Nichtgläubige, in: HK 62 (2008), 359-364.

lismus.²⁶ Oder sich auch von denjenigen Formen politischer Religion zu distanzieren, die im Namen religiöser Überzeugungen und Autoritäten Gewalt gegen Andersdenkende und Andersgläubige ausüben oder zumindest nicht ausschließen und dabei nicht nur liberale Gesellschaften im Allgemeinen missachten, sondern die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland im Besonderen. Auch dies könnte dazu beitragen, „öffentliche Religion“ von ihrem Image der Geschmacklosigkeit, vor allem aber auch vom Generalverdacht der Gewaltförmigkeit zu befreien.

3.3 Die Kritik christlicher Tradition als Aufgabe rational sich verantwortender Politischer Theologie

Zu guter Letzt bleibt es eine wichtige Aufgabe Politischer Theologie, ihre eigene emanzipatorische und herrschaftskritische Interpretation der christlichen Überlieferung gerade im Blick auf das Biblische Zeugnis gegenüber denen zu rechtfertigen, die eine gänzlich andere Deutungspraxis etabliert haben und weiter tradieren möchten. Dies wird nicht allein durch narrative Verfahren und entsprechende Hermeneutiken gelingen, sondern es bedarf dazu einer Form philosophisch-rationaler Theologie, die auf Begründungsdiskurse und argumentative Verfahren setzt, durch die die Legitimität einer bestimmten Deutungspraxis aufgewiesen werden kann. Das heißt: Auch Politische Theologien sollten das Geschäft religiöser Epistemologie und der „analysis fidei“ pflegen und nach dem epistemischen Status religiöser Überzeugungen, nach den Möglichkeitsbedingungen von Glaubenshaltung und Glaubensgehalt, nach Rechtfertigungsmöglichkeiten religiöser Gründe,

²⁶ Diese Kräfte gehen teilweise implizit, manchmal sogar auch explizit Bündnisse mit der politischen Rechten ein, und es dürfte zu den zentralen zukünftigen Aufgaben einer emanzipatorisch sich verstehenden Politischen Theologie gehören, diese Allianzen offen zu legen, zu kritisieren und ihnen entgegenzuwirken. Vgl. hierzu etwa STRUBE, SONJA ANGELIKA (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg i. Br. 2015; DIES., *Rechtsextremen Tendenzen begegnen. Arbeitshilfen für Gemeindearbeit und kirchliche Erwachsenenbildung*, Freiburg i. Br. 2013. Vgl. zur Allianz von Teilen des kirchlich-konservativen Milieus mit der Neuen Rechten auch PÜTTMANN, ANDREAS, *Die antilibérale Versuchung. Wo es um Familie geht, scheuen manche Christen nicht die Nähe zu autoritären Mächten*, in: HK 69 (2015), 49-53.

nach kognitivem Gehalt, realistischem Anspruch und ontologischen Verpflichtungen religiöser Überzeugungen fragen. Und sie sollten sich dabei offensiv in die Tradition einer „natürlichen Theologie“ stellen, die bestimmte Glaubensinhalte nicht gegen ihre rationale Rechtfertigung wie Kritik immunisiert. Denn auch wenn religiöse Überzeugungen im öffentlichen Diskurs in puncto Ethik und Politik keine rechtfertigende, sondern motivationsanzeigende Funktion haben, so sind sie ja innerhalb eines konkreten religiösen Deutungssystems keineswegs irrational oder bloß emotiv verfasst, auch und gerade weil sie mit universalen Geltungsansprüchen verknüpft sind, die einen Realismus wie ein kognitives Verständnis ihres Gehalts implizieren.²⁷ Zu dieser kritischen Rechtfertigungsaufgabe der eigenen Überzeugungen gehört auch die Anbindung an machtkritische Diskurse und deren Analysen etwa der religiösen Legitimation der „Bio-Macht“ und entsprechend normierter Körperpraxen, Lebensformen etc. Die eingangs erwähnte Deprivatisierung der Sexualität beispielsweise ginge dann mit einer Deprivatisierung des Religiösen insofern Hand in Hand, als bestimmte Normierungen sexueller Praxen und Lebensformen auch mit bestimmten religiösen Überzeugungen einhergehen und umgekehrt. Die Aufsprengung dieser Normierungen wird dementsprechend nur dann gelingen, wenn man die religiöse Dimension von Körperpolitiken einbezieht, und zwar auch dann, wenn es um die Etablierung neuer Körperpolitiken und -diskurse geht.²⁸

Solcherart religiös motiviert, autonom legitimiert und politisch engagiert könnten auch christliche Glaubenspraxen ihre politische Relevanz bezeugen und ihr Recht wie ihre Pflicht auf öffentliche Präsenz deutlich machen. Glaube „hilft“ nicht nur, „sich in diesem schwierigen Leben zurecht zu finden“, sondern ist parteilich mit jenen, die darin umzukommen drohen oder in ihm umgekommen sind. Er bürstet die Geschichte der Sieger gegen den Strich im Namen der Toten und Zerschlagenen und hält die kleine Pfor-

²⁷ Vgl. hierzu auch M. BREUL, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*, 179-186.

²⁸ Vgl. hierzu bereits etwa die Konzeptionen von ALTHAUS-REID, MARCELLA, *The Queer God*, London/ New York 2003; DIES./ ISHERWOOD, LISA (Hg.), *Controversies in Body Theology*. London 2008. Besonderes Interesse gilt auch der Eucharistie als körperpolitischem Ort. Vgl. BIELER, ANDREA/ SCHOTTRUFF, LUISE (Hg.), *The Eucharist. Bodies, Bread & Resurrection*, Minneapolis 2007, 127-155. CAVANAUGH, WILLIAM T., *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Malden/ Oxford 2000.

te offen, durch die jede Sekunde der Messias treten kann (W. Benjamin). Ihm wäre denn auch nicht etwa nur mit der paternalistischen Haltung von „Freundlichkeit“ zu begegnen, analog etwa zur „Bekömmlichkeit“ diverser Nahrungs- und Genussmittel, die auch dazu beitragen können, hilfreich durchs Leben zu kommen. Die angemessene Haltung Religiösen wie Nicht-religiösen gegenüber ist vielmehr Respekt in der wechselseitigen Anerkennung als Freie und einander Gleiche und das, was der Philosoph Rainer Forst Wertschätzungs-Toleranz nennt: die Anerkennung auch anderer Überzeugungen und Praktiken als ethisch wertvoll, auch dann wenn ich sie selbst nicht teile.²⁹ Wer sie zu leben versucht, wird sich in demokratischen, offenen Gesellschaften nicht hinter den eigenen vier Wänden verstecken müssen, wird aber auch umgekehrt niemanden dazu zwingen, sich dahinter zu verbergen, ob aus Gründen sexueller, religiöser oder welcher Lebensform auch immer.

²⁹ Vgl. R. FORST, Toleranz im Konflikt, 47f.