



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Darf sie das? Soll sie das?

Ein pastoraltheologischer Blick auf die politische Dimension von Christentum und Kirche

verfasst von / submitted by

Mag. Laura Battisti

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt/
degree programme code as it appears on
the student record sheet: :

A 066 793

Studienrichtung lt. Studienblatt:
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Katholische Religionspädagogik

Betreut von / Supervisor:

Assoz.-Prof. MMag. Dr. Regina Polak MAS

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
0. Einleitung.....	7
1. Forschungsfrage und Methode.....	11
1.1. Methoden und Inhalt.....	11
1.2. Interdisziplinarität	12
1.3. Erschließungszusammenhang: Warum Politik und Kirche?.....	14
I. Sehen und Wahrnehmen des Phänomens.....	18
1. Politik und Christentum – eine vorläufige Begriffsklärung.....	18
Exkurs: Der Begriff von Gerechtigkeit.....	22
2. Wie im Himmel – so auf Erden?	26
2.1. Religion im Wandel.....	29
2.2. Religion als Ressource mit Konfliktpotential für die Gesellschaft	31
3. Die Politische Theologie.....	35
Exkurs: Die Theologie der Befreiung und das Reich Gottes	42
II. Urteilen und Deuten der Situation im Lichte des Evangeliums.....	46
1. Der Politische Aspekt in den Biblischen Schriften.....	46
1.1. Politik im Alten Testament.....	46
1.1.1. Sphären der Macht.....	49
1.1.2. Politische Ordnungsstrukturen.....	50
1.1.3. Propheten.....	53
1.2. Politik im Neuen Testament	54
1.3. Politik im frühen Christentum.....	56
2. Lehramtliche Grundlagen.....	59
2.1. Gaudium et Spes.....	60
2.2. Die Kirche und die Menschenrechte (Justitia et Pax).....	69
2.3. Der Katechismus der Katholischen Kirche und die politische Aufgabe.....	73
2.4. Lehramt und Politik nach dem II. Vatikanum.....	75
III. Praktische (Handlungs-) Ideen.....	78
1. Pastoraltheologie und ihre Rolle in Kirche und Politik der Gegenwart.....	78
1.1. Pastoraltheologie - Praktische Theologie - Pastoralanthropologie.....	78
1.2. Pastoraltheologie.....	81
2. Politisches Handeln in der Kirche als pastoraltheologisch begründbare Aufgabe. 84	
2.1. Pastorale Tätigkeit und Pflicht nach Justitia et Pax.....	86
2.2. „Tradierungskrise des Glaubens“.....	88
2.3. Individualität und Begleitung.....	89
2.4. Verantwortung und Partizipation.....	91
2.5. Irritationspotenzial.....	94
2.6. Konzentration auf die Not und Option für die Armen.....	95
2.7. Kritische Reflexion von Macht und Autorität	99
3. Resumée.....	102
Literaturverzeichnis.....	104
Abkürzungen und Quellen.....	111
Abstract.....	112
Curriculum Vitae.....	114

Vorwort

Ich möchte diesen einführenden Moment nutzen, um mich bei jenen zu bedanken, ohne deren Hilfe und Unterstützung diese Arbeit nicht nur weitaus länger in ihrer Fertigstellung benötigt, sondern sicherlich auch einiges an fachlicher Expertise eingebüßt hätte.

Zuallererst sei Mag. Benedikt Collinet genannt, der dank seines unergründlichen und unermüdlichen „Mind-Palace“ geholfen hat, dieser Arbeit nicht nur ihre primäre Gestalt und Struktur zu verpassen, sondern auch in weiterer Folge als Lektor assistiert hat und dadurch ermöglichte, das klare Gefüge des Textes beizubehalten.

Mag. Mag. Dr. Jakob Deibl hat mit seiner fachlichen Expertise geholfen, Klarheit in verschiedenste Formulierungen und Definitionen zu bringen, die mir bislang verschlossen waren.

Mag. Teresa Schweighofer hat mir innerhalb der bodenlosen und gehaltvollen Mannigfaltigkeit pastoraltheologischer Strömungen einen Weg gezeigt, der mich durch die Vielfalt geführt hat, ohne dass ich mich darin verlor.

An dieser Stelle möchte ich auch meiner Betreuerin Mag. Mag. Dr. Regina Polak danken, die mich stets mit wichtigem, fachlichem Input versorgte und mir immer wieder neue Verständnisweisen auf Themen eröffnete, die sich bereits fixiert in meinen Wissenshorizont eingebrannt hatten.

Zu danken habe ich auch meinem Freund Patrick Zadnik Msc, der mich während meiner exzessiven Schreibsessionen mit genügend Kaffee und Nahrung versorgte, sodass meine mentalen und physischen Kräfte stets erhalten geblieben sind. Zu honorieren ist ebenso der tatkräftige und unermüdliche Einsatz meiner liebsten Miranda, ohne die der Wahnsinn ganz andere Ausmaße angenommen hätte.

Nicht zuletzt möchte ich an dieser Stelle auch Amtsrätin und Organisationsassistentin des Instituts für neutestamentliche Bibelwissenschaften Katharina Rötzer danken, ohne deren aufmunternde Worte, beständigen Nachschub an Büromaterial sowie physische Rückzugsmöglichkeit in ihrem Büro und „ständige Schmäh“ das Verfassen dieser Arbeit weitaus weniger produktiv, vor allem aber monotoner vonstatten gegangen wäre.

0. Einleitung

„In den politischen Debatten unserer Gegenwart geht es um Entscheidungsfragen, die meist weit über die Tagespolitik hinausreichen. Dabei spielen Wertvorstellungen, Menschenbilder, Gesellschaftsmodelle eine entscheidende Rolle.“¹

Mit dieser Aussage beginnt Eckart Reinmuth sein Buch über Politische Horizonte im Neuen Testament – ein Werk, welches 2010 erschienen ist und einen bedeutsamen Beitrag zur thematischen Verstrickung von Neuem Testament und Politik leistet. Die Wertvorstellungen, Menschenbilder und Gesellschaftsmodelle, von denen hier die Rede ist, haben ihren Ursprung nicht zuletzt auch in der Bibel sowie dem Urchristentum. Dazu zählen Begriffe wie „Individuum und Bürger, Freiheit und Gleichheit, Staat und Gesellschaft, Recht und Gesetz, Macht und Herrschaft, Interesse und Gemeinwohl“². Die Frage nach einer politisch-motivierten und aktiven Theologie hat daher auch heutzutage noch höchste Aktualität.

Dass der christliche Glaube immer schon durch und durch von Politik mitgetragen wie auch mitgeprägt wurde und seinerseits auf diese eingewirkt hat, ist heute unbestritten – auch Jesus hat „nicht im luftleeren Raum gewirkt, sondern in einem politischen Zusammenhang“³, und mehr noch: war selbst eine höchst politische Person.⁴ Die Ursprünge der politischen Geschichte des Christentums reichen bis weit in die Antike zurück. Im Alten Testament sind es Themen wie der Exodus, die Landnahme aber auch die Idee eines sakralen Königtums, Machtverhältnisse, die Vorstellung vom Reich Gottes sowie Exil und diverse Auseinandersetzungen mit fremden Kulturen und Göttern, die eine politische Geschichte prägen und auf das Neue Testament nachwirken, welches in Folge seinen politischen Fokus wiederum neu zu ordnen versucht. Im Mittelalter des christlichen Abendlandes prägen Motive wie der Kreuzzug aber auch der Disput um die Vorherrschaft von weltlicher oder geistlicher Gewalt⁵ die politischen Interessen

1 Reinmuth, Horizonte, 9.

2 Stein, Quellen, 32.

3 Joisten, An-Spruch, 45-6.

4 Vgl. hierzu ganz allgemein den Beitrag von Stein Tine, Neues Testament, Politik und Recht. Versuch einer Beziehungserklärung aus politiktheoretischer Sicht, in: Reinmuth E. (Hg.), Politische Horizonte des Neuen Testaments, Darmstadt 2010, 144-64.

5 Zu erwähnen sei hier vor allem der Canossagang 1077. Dieser war eine wichtige Schnittstelle für das Verständnis von geistlicher und weltlicher Vorherrschaft in der europäischen Geschichte. Es handelt sich dabei um den Bußgang des (bis dahin noch) deutschen Königs Heinrich IV. vor den damaligen

maßgeblich. Die Entwicklungen dieser Epoche reichen bis in die frühe Neuzeit hinein. Unter Thomas von Aquin erhielten die „bis heute geltenden Grundlagen einer katholischen Staatslehre“⁶ und die „politische Theorie des römischen Katholizismus“⁷ ihre konkrete Ausformung. Durch die Aufklärung, die Progression des Naturrechts zum Vernunftrecht, die Ausformulierung der Menschenrechte und schließlich die Durchsetzung der Religionsfreiheit in der Neuzeit, erfuhren politische und kirchliche Ordnungen eine maßgebliche Transformation.⁸ Der Funktionsverlust der Religion in der Moderne ist nicht zuletzt die Folge „eines allgemeineren Prozesses funktionaler Ausdifferenzierungen“⁹ gewesen. Dadurch büßte sie ihre leitende Funktion in Bereichen ein, die früher eine bedeutende Rolle in der Gesellschaftsbildung innehatten.¹⁰ Nicht zuletzt forderten auch die totalitären politischen Bewegungen des 20. Jh.s von Theologie und Kirche(n) eine politische Stellungnahme.

Die immanent „gemeinschaftsbegründende“ Qualität von Glauben und Religion lässt die Kirche selbst zur *polis*, mit den ihr je eigenen gemeinschaftsstiftenden und gesellschaftspolitischen, zentralen Normen werden, die für das innere Zusammenleben bedeutsam sind.¹¹ Religionen bewegen sich stets auch in einer Sphäre des Politischen und sind daher auch immer schon politisch, da sie „implizit Folgen für die Rahmengestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, die Aufgabe der Politik mit sich bringen“¹². Im Laufe der Jahrhunderte ist das Verhältnis von Religion und Politik jedoch brüchig geworden, nicht zuletzt durch die Trennung von Kirche und Staat und die damit einhergehende, rigorose Säkularisierung moderner Rechtsstaaten. Dabei sind

Papst Gregor VII., bei dem er in Ungnade gefallen war. Das (unerhörte) Spektakel ereignete sich auf der Burg der italienischen Markgräfin Mathilde von Canossa, die eine bedeutende politische Stellung innerhalb der Verhandlungen einnahm und maßgeblich zur Findung einer Lösung beitrug. An dieser Stelle sei für nähere Informationen auf meine Diplomarbeit „Matilde von Tuszien im 19. Jahrhundert. Das Bild einer mittelalterlichen Fürstin und Parteigängerin Papst Gregors VII. in den Augen einer konfessionell geprägten Kirchengeschichte“ verwiesen. Ebenso: *Goez Elke*, Mathilde von Canossa, Darmstadt 2012, sowie *Golinelli Paolo*, Mathilde und der Gang nach Canossa. Im Herzen des Mittelalters, Darmstadt 1998.

6 Honecker, „Politik und Christentum“, 6.

7 Ders., 6.

8 Vgl. Ebd., 6-7.

9 Bizeul, Glaube, 34.

10 Luhmann nennt hier die „Letztabsicherung der Geltung von Normen“, die „Begründung politischer Autorität“, die „Deckung von kriegereischer Gewalttätigkeit, Eroberungen, Missionierungen“ (vgl. Ders., Religion, 143f.). Darunter fällt aber auch ganz allgemein die Wissensbegründung.

11 Vgl. Adam, Theologie, 7.

12 Rainer, Horizonte, 203. Er verweist an dieser Stelle auch auf *Habermas Jürgen*, Zwischen Naturalismus und Religion, 2005, sowie *Grotefeld Stefan*, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat, Stuttgart u.a. 2006.

„die Texte und Themen des Neuen Testaments [...] keineswegs nur religiöser Natur, sondern beanspruchen gesellschaftliche Relevanz“¹³, da sie die Menschheit als solche betreffen und daher auch universellen Geltungsanspruch zu erheben vermögen, der die Bereiche von Gesellschaft und Politik inkludiert. Sie haben unsere „Vorstellungen von Gleichheit und Menschenwürde, von Freiheit und Selbstbestimmtheit, von sozialem Ausgleich und Solidarität, von Fürsorge und Gewaltverzicht auf dem langen und widersprüchlichen Weg ihrer Wirkungsgeschichte entscheidend geprägt“¹⁴. Problematisch wird es dort, wo religiöse Texte und Themen politische Instrumentalisierung erfahren und infolgedessen oftmals fragliche und menschenfeindliche Auslegung erhalten. In der vorliegenden Arbeit möchte ich meinen Blick daher auf die Thematik einer politisch aktiven Kirche und Theologie lenken, und wie diese durch die Praxis einer aktiven, dynamisch-transformativen¹⁵ und politisch-orientierten Pastoraltheologie¹⁶ positiv beeinflusst werden können. Ziel soll dabei ein praktischer Aufweis für eine gerechtere Gestaltung der politischen Realität der Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft sein, indem politische Aktivität einzelner Christen und Christinnen durch pastoraltheologische Arbeit fruchtbar gehalten wird. Alle drei Disziplinen¹⁷ „stellen sich in wachsendem Maße den Problemen gesellschaftlicher Zukunft, suchen nach orientierenden Ressourcen und Sinnperspektiven und durchlaufen dabei Entwicklungen, die bisweilen erstaunliche Berührungen zeigen können“¹⁸. Kurzum: Es geht um die „Theorie und Praxis gesellschaftlichen Zusammenhalts“¹⁹.

13 Reinmuth, Horizonte, 11.

14 Ebd., 9.

15 Den Begriff *dynamisch-transformativ* habe ich dabei in abgewandelter Form von Norbert Mette übernommen. Mette ist Praktischer Theologe mit Fokus auf die Religionspädagogik und prägte das Begriffstrio „lebensbegleitend-transformatorisch“, „kritisch-solidarisch“ und „ökumenisch-konziliar“ (vgl. dazu Mette, Bildung, 31-5).

16 Die Tatsache, dass ich bislang bei meinen Nachforschungen über den Begriff gar nicht gestolpert bin, zeigt mir, dass eine solche Richtung nicht nur nicht selbstverständlich ist sondern bislang auch gar nicht in dieser Form existent. Diese Arbeit soll dazu dienen, den Begriff als potenzielle Möglichkeit bzw. alternativer Zweig mehr in das Bewusstsein Praktischer Theologie zu bringen. Ich denke, dass solche Überlegungen bislang einfach außen vor geraten und nicht oder kaum Berücksichtigung gefunden habe. Da Politik – als aktive Mitgestaltung am Aufbau einer besseren Gesellschaft – wesentlich dazu gehört, fällt sie auch in den Aufgabenbereich einer Praktischen Theologie und damit Pastoraltheologie. Da der Fokus dennoch sehr speziell ist bzw. sein kann, würde ich eine eigene Bezeichnung bzw. einen eigenen Teilzweig unter dem Stichwort politische Pastoraltheologie (oder zumindest politisch-orientierte PT) durchaus als angebracht ansehen. Die Verwendung eines solchen Begriffs wird in weiterer Folge in dieser Arbeit immer wieder vorkommen.

17 Jene der Politik, der Theologie und der Pastoraltheologie. Letztere als beratendes und „supervisionierendes“ Subjekt.

18 Reinmuth, Horizonte, 12.

19 Vgl. dazu ganz allgemein den Band vom *Bundesministerium des Innern (Hg.)*, Theorie und Praxis gesellschaftlichen Zusammenhalts. Aktuelle Aspekte der Präventionsdiskussion um Gewalt und

Dass jedoch ein Beitrag von Theologie und Kirche in unserer globalisierten und eben auch zu weiten Teilen vor allem säkularisierten Gesellschaft nicht mehr selbstverständlich ist, stellt bisweilen alle drei Teilbereiche vor erhebliche Herausforderungen. Eine der Herausforderungen, sowohl für Politik als auch Theologie, besteht heute vor allem darin, in Anknüpfung an den weiter oben genannten Punkt problematischer Auslegungen „Positionen *als* Positionen kenntlich zu machen und damit diskutierbar zu halten“²⁰. So werden politische Aussagen und allenfalls menschenfeindliche und diskutable Positionen, vor allem wenn sie sich auf biblischen Hintergrund und christliche Werte berufen, fragwürdig und offen für alternierende Ansichten. „Nicht jede Bibellektüre kann von einer ethisch reflektierten Bibelwissenschaft akzeptiert werden“, so Stefan Alkier in seinem Artikel über das Interesse an der Bibel heutzutage; vielmehr dürfen die „Ergebnisse der Bibelinterpretation [...] nicht als kontextlose und wertfreie Wahrheit dargestellt und der Öffentlichkeit präsentiert werden, sondern als mögliche, unter hermeneutischen Prämissen und methodischen Vorgaben erarbeitete Beiträge einer gemeinsamen Erschließung der Welt, die als solche in ein Gespräch mit anderen Auslegungen einzutreten in der Lage und willens sind“²¹. Um die Verbindung zwischen Politik als aktiver Mitwirkung am gesellschaftlichen und kulturellen Leben²², und der Theologie als ernstzunehmender Gesprächspartnerin in Grundfragen des menschlichen Lebens wiederherstellen zu können, bedarf es eines Mediums, welches beide Disziplinen in fruchtbaren Austausch zueinander zu stellen vermag. Hier tritt die Pastoraltheologie als jene Disziplin in den Blick, deren Aufgabe seit dem Zweiten Vatikanum es ist, „die Lösung der menschlichen Probleme im Lichte der Offenbarung zu suchen, ihre ewige Wahrheit auf die wandelbare Welt menschlicher Dinge anzuwenden und sie in angepasster Weise den Menschen unserer Zeit mitzuteilen“²³. So kann und soll die Pastoraltheologie zu einem Vorbild für die Kirche selbst werden und sie dazu animieren, politisch ihre Stimme zu erheben um sich in ebenjenen politischen Diskurs der Moderne miteinzubringen, vor allem dann, wenn es um Themen humanitärer Relevanz geht.

Extremismus, Berlin 2008. Link zur Online PDF Datei im Literaturverzeichnis.

20 Alkier, Bibel, 224. Als logische Konsequenz können dadurch auch ganz grundsätzliche Prinzipien des christlichen Glaubens, wie beispielsweise das Unfehlbarkeitsdogma – aber auch das protestantische Schriftprinzip der *sola scriptura* – diskutierbar werden. Vgl. dazu wiederum Alkier (s.o.).

21 Alkier, Bibel, 219.

22 Vgl. dazu Bucher, Pastoral, 205.

23 OT 16.

1. Forschungsfrage und Methode

Im Zuge der oben benannten Punkte treten folgende Fragen auf: Darf sie das? Und soll sie das? Soll Kirche, soll Gemeinde, soll Religion politisch werden? Wenn ja, welche Rahmenbedingungen müssen gegeben sein? Wo sind die Grenzen der kirchlichen, politischen Meinungsfreiheit? Und was kann die Pastoraltheologie zu einem Grundgerüst, zu einem adäquaten Rahmen beitragen? Wo muss sie ansetzen? Und vor allem: *Wie?* Die daraus abgeleitete Forschungsfrage lautet demnach: Inwiefern ist politisches Handeln der katholischen Kirche und ihrer Gläubigen eine pastoraltheologisch begründbare Aufgabe? Im Zuge der Arbeit soll sich zeigen, dass es nicht nur keine unpolitische Theologie gibt oder je gegeben hat, sondern auch keine geben *darf*.

1.1. Methoden und Inhalt

Um diesen Fragen nachzugehen soll die Arbeit in den für die praktische Theologie typischen Dreischritt gegliedert werden: Sehen und Wahrnehmen des Phänomens, Urteilen bzw. Deuten der Situation im Lichte des Evangeliums und daraus resultierend schließlich Ideen zu einer Entwicklung praktischer (Handlungs-)Ideen. Kurz gesagt kann man diesen Dreischritt als Sehen, Urteilen und Handeln zusammenfassen.²⁴

Im ersten Kapitel soll das in dieser Arbeit verwendete, grundlegende Begriffsverständnis von Politik geklärt und eine Verhältnisbestimmung von Politik und Kirche vorgenommen werden. In einem weiteren Schritt werden im zweiten Hauptteil nicht nur Altes und Neues Testament unter einer politisch-gesellschaftlichen Fragestellung beleuchtet, sondern auch konkrete apostolische Schriften zur näheren Analyse des lehramtlichen Kontextes herangezogen. Der dritte Hauptteil ist schlussendlich der theoretischen Beleuchtung praktischer Handlungsmöglichkeiten für die Pastoraltheologie innerhalb der Spannung von Politik und Theologie gewidmet.

24 Für den Dreischritt vgl. den Artikel von *Regina Polak* „An den Grenzen des Faches“ (s. Literaturverzeichnis). Vgl. ebenso ein Zitat aus MM 236: „Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muss man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muss man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten. Schließlich muss man feststellen, was man tun kann und muss, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln.“

1.2. Interdisziplinarität

Wichtig ist mir hervorzuheben, dass diese Arbeit bewusst durch fächerübergreifende Momente gekennzeichnet sein wird.²⁵ Das ist nicht verwunderlich, bedenkt man, dass theologische Disziplinen immer zum Teil aufeinander aufbauen²⁶, sich bedingen sowie gegenseitig beeinflussen. Dabei sind Ähnlichkeiten untereinander nur eine logische Konsequenz daraus. In dieser Arbeit werde ich nebst dem offensichtlichen – wenn auch durch den begrenzten Umfang der Arbeit nur recht oberflächlichen – Bezug auf die Politikwissenschaft²⁷ auch auf die Bibelwissenschaft rekurrieren und immer wieder an immanenten Themen und Aussagen vorbeischnappen, die an eine sozioethische oder fundamentaltheologische Position erinnern können – trotz allem bleibt diese Arbeit als eine bewusst unter pastoraltheologischem Fokus aufzufassende, da es mir hauptsächlich um die Frage einer möglichen politischen Pastoraltheologie geht und wie es möglich wird, diesen Aspekt in den entsprechenden Diskurs einer politisch-aktiven Kirche einzubringen.

Natürlich haben sowohl Fundamentaltheologie als auch Pastoraltheologie gleichsam die Aufgabe einer ständig neuen Hinterfragung der Grundlagen von Glaube, Religion und Kirche. Sie beziehen sich auf die Transformationen und wandelnden Horizonte und Fragestellungen der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Kontextes. Keine der beiden Disziplinen kann betrieben werden ohne sich auf die je aktuelle Zeit beziehen. Der Unterschied findet sich eher darin, dass die Pastoraltheologie davon ausgehend stärker Handlungsfelder zu strukturieren, diese in den Blick zu nehmen, zu evaluieren und zu

25 Bereits während meines Studiums der Katholischen Fachtheologie war ich – kurzum leger dahin gesagt – kein „Fan“ von strikten Abgrenzungen, vor allem im praktisch-theologischen Bereich, aber auch innerhalb der restlichen Disziplinlandschaft der Theologie. Der Grund ist schlicht, dass eine Geisteswissenschaft sich meines Erachtens nach niemals gänzlich strikt durch Abgrenzung definieren kann und eine Disziplin immer auf den jeweils anderen aufbaut, sie bedingt aber auch selbst dadurch beeinflusst wird.

26 Ich bin mir der Schwierigkeit dieser Aussage bewusst und beanspruche keineswegs die Aussage, dass theologische Disziplinen grundsätzlich aufeinander angewiesen sind und alleine gar nicht existieren können. Vielmehr möchte ich damit zum Ausdruck bringen, dass ein solches Bedingen von meiner Seite her als wünschenswert angesehen wird um eine höhere Zusammenarbeit innerhalb theologischer Disziplinen zu ermöglichen. Natürlich kann eine Bibelwissenschaft autonom und nach ihren je immanent eigenen Regeln und Gesetzmäßigkeiten funktionieren und arbeiten – ebenso wie das eine Kirchengeschichte kann oder eine Dogmatik. Und dennoch wird die Bibelwissenschaft auf eine Archäologie oder Soziologie zurückgreifen um intensivere „Outcomes“ für ihre eigene Arbeit zu erreichen. Ebenso wird eine Sozialethik sich auch mit der Politikwissenschaft, aber auch der Philosophie auseinandersetzen müssen, will sie effektiv arbeiten. Dabei wird keine Disziplin von der je anderen vereinnahmt. Jede Disziplin hat ihren je eigenen Fokus, der sie von den anderen Disziplinen abgrenzt, ohne dass einer Zusammenarbeit etwas im Weg steht.

27 Ich habe mich nur soweit mit der Politikwissenschaft beschäftigt, wie es für die Erstellung meiner Arbeit vonnöten war. Ich kann mich also mit keinem Recht als ein Experte in irgendeine Richtung diesbezüglich bezeichnen und beanspruche dies auch gar nicht. Daraus können politikwissenschaftliche Mängel und Lücken resultieren. Über entsprechende Rückmeldungen werde ich mich dankbar zeigen.

entwickeln sucht. Das ist nicht primär im Blick der Fundamentaltheologie, selbst wenn das gleichzeitig nicht heißt, dass die Fundamentaltheologie theoretisch bleiben muss. Die Pastoraltheologie hat noch einmal stärker die Verbindung mit konkreten Handlungsfeldern kirchlicher Praxis im Hintergrund. Auch die Sozialethik kann nicht von den sich wandelnden Horizonten der Zeit abstrahieren.²⁸ Die Sozialethik unterscheidet sich jedoch von der Pastoraltheologie wiederum im Hinblick dessen, dass sie Fragestellungen eher unter den Aspekten ethischen Handelns, einer Beurteilung von Gesellschaftsmodellen und einem konkreten Fokus auf Institutionen behandelt und weniger auf die lokalen Begebenheiten eingeht. Sie entwirft Konzepte und übersieht dabei leicht die Wirklichkeit der oder des Einzelnen vor Ort; kurzum: sie muss keine Seelsorge betreiben.²⁹ Es gibt zahlreiche Momente, die diese Disziplinen gemeinsam haben und gemeinsam haben *können*, aber es gibt auch gewisse Punkte, die eine Disziplin nicht berücksichtigen muss um trotzdem immer noch zu funktionieren.³⁰ Der Fokus dieser Arbeit liegt sowohl bei den einzelnen Gemeinden vor Ort, aber auch auf den daraus eventuell resultierenden, größeren Dimensionen einer politisch aktiven Kirche und wie bzw. was eine Pastoraltheologie dabei sowohl auf theoretischer Ebene (Abhandlungen, wissenschaftliche Untersuchungen u.a.) als auch in der Praxis (pastorale Arbeit vor Ort) beitragen kann. Darum hat diese Arbeit einen pastoraltheologischen Fokus, auch wenn Anlehnungen und ein Vorbeischrammen an anderen Disziplinen dabei nicht auszuschließen sind.

28 Natürlich können das eine Bibelwissenschaft oder eine Dogmatik im Grunde genommen genauso wenig – gerade aber bei einer Sozialethik, einer Fundamentaltheologie und einer Pastoraltheologie tritt dieser Aspekt noch einmal verstärkt in den Vordergrund.

29 Das Kapitel der Interdisziplinarität habe ich in angeregtem Gespräch zusammen mit Mag. Mag. Dr. Jakob Deibl (Fundamentaltheologie) entwickelt, dem ich meinen besonderen Dank ausspreche.

30 Ich stelle beispielsweise nicht die Frage, was meine Arbeit für einen Dialog mit den Politikwissenschaften bedeutet oder für eine politische Philosophie – das *kann* ich tun, aber mein Fokus liegt hier woanders, nämlich zu schauen, welche Konsequenzen es für eine politisch orientierte und aktive Pastoraltheologie haben kann.

1.3. Erschließungszusammenhang: Warum Politik und Kirche?

„Religion und Politik nehmen in den Wertekanons der europäischen Bevölkerung regelmäßig die letzten Plätze ein: Weit abgeschlagen rangieren sie bei den Jugendlichen und bei den Erwachsenen nach der Familie, nach Freundschaft, Arbeit und Freizeit. Beide Begriffe werden mit zwei Institutionen gleichgesetzt, denen viele Menschen misstrauen: mit der katholischen Kirche und der Parteipolitik.“³¹

Beide Begriffe sind ein (noch) fester Bestandteil der gegenwärtigen Gesellschaft und obgleich – oder gerade weil – ihr öffentliches Image heutzutage zu leiden hat, sollte man sich als Staatsbürger einer freien Demokratiegesellschaft zumindest rudimentär mit der Thematik beschäftigen, denn beide Institutionen sind über kurz oder lang Garanten für eben jene Demokratie sowie die darin gewährleisteten Freiheiten. Kurzum: es geht uns alle etwas an. Schon Hannah Arendt hat in ihren Studien zum Totalitarismus darauf hingewiesen, dass in Gesellschaften gefährlicher Gleichgültigkeit und Indifferenz ohne entsprechende Strukturen „das Menschenleben am Modell des Erfolgs oder Scheiterns in rücksichtsloser Konkurrenz, im Wirtschaftskampf, erfahren wird“³² und Individuen sich nur mehr auf den eigenen, persönlichen Erfolg fokussieren. Solche Gesellschaften laufen Gefahr, „Ichlinge“ zu produzieren, die als Zentrum für die gesamte Gesellschaft rein von ihren Wünschen und Bedürfnissen ausgehen.³³

„Die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik betrifft die Zukunft der Europäischen Union in mehrfacher Weise. Denn erstens besteht Europa schon seit langem nicht mehr aus mehr oder weniger monolithischen konfessionellen Blöcken, auch wenn die Spuren des Grundsatzes „cuius regio – eius religio“ – wer herrscht, bestimmt die Religion der Untertanen – immer noch die Religionskarten bestimmen. Zweitens versteht sich die Europäische Union als eine säkulare Föderation von Staaten, in der zwar alle Religionen Platz haben, jedoch von einer

31 Polak, Religion, 107. Sie bezieht sich dabei auf eine Studie des Bundesministeriums für Soziale Sicherheit, Generationen und Konsumentenschutz: *4. Bericht zur Lage der Jugend in Österreich*, Wien 2003, 162-7. Ebenso vgl. Friesl Christian (Hg.), *Experiment Jung-Sein. Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher*, Wien 2001 sowie Denz Hermann / Polak Regina / Zulehner Paul M. u.a. (Hg.), *Die Konfliktgesellschaft*, hier: 43.

32 Arendt, Elemente, 673.

33 Vgl. Polak, Religion, 107-9.

direkten Beteiligung an der Macht ausgeschlossen sind. Drittens ist Europa religiös vielfältig geworden.“³⁴

Politik ist nicht nur Ausdruck des Handelns eines bestimmten Staates, sondern „bezieht sich auf die verschiedensten Lebenszusammenhänge und hat unterschiedliche Träger.“³⁵ Dazu zählt ebenso eine Kirchenpolitik.³⁶ Die Beziehung zwischen Politik und Kirche, zwischen Staat und Kirche ist dabei keine, die immer schon fraglos vorausgesetzt wurde, sondern eine geschichtlich gewachsene – und als solche ist sie nicht immer von harmonischer Ausgewogenheit gekennzeichnet gewesen, sondern auch durch zahlreiche Dispute und Machtkämpfe um die Vorherrschaft. So schreibt unter anderem Hans Maier: „Das Politische ist nichts Göttliches. Es wird zu sich selbst, zu seinen irdischen Zwecken befreit. Seine eigene, nicht mehr mit Religion und Kultur verwobene Geschichte beginnt“³⁷. Oft genug wurde gerungen um „die Vormachtstellung darüber, wer die entscheidenden Weichen für die Zukunft stellen darf bzw. wer überhaupt darüber bestimmen darf, worin die gute Zukunft der Menschen besteht“ sowie darüber „was der Mensch kann und darf und was bzw. wer der Mensch ist und was das Menschliche ausmacht“³⁸.

Religion bzw. Religiosität haben immer schon einen gewissen, nicht zu unterschätzenden Effekt auf die Gesellschaft gehabt, der jedoch in der Moderne im westlichen Europa, vornehmlich durch Säkularisierungstendenzen, nach und nach unsichtbar geworden ist. Religiöse und politische Praxis waren damit einem Wandel unterworfen, der sich heute darin zeigt, dass beide sich in voneinander unterscheidenden Milieus und Orten abspielen.³⁹

34 Vgl. den Artikel von *Ursula Baatz*, *Die Furche*, 20.06.2002.

35 Vgl. *Honecker*, „Politik und Christentum“, 18.

36 Diese existiert in dreifacher Weise nämlich (a) als Staatliche Kirchenpolitik, (b) als Politik der Kirche, vor allem gegenüber dem Staat, und (c) als Politik in der Kirche. Während (a) die Maßnahmen bezeichnet, die der Staat gegenüber kirchlichen und religiösen Gemeinschaften einnimmt, so spricht (b) vom genau umgekehrten Fall, nämlich das Handeln der Kirche nach außen und vor allem ggü. dem Staat; (c) betrifft innerkirchliche Zusammenhänge des Selbstverständnisses, ihrer Situation innerhalb politischen Zeitgeschehens sowie dem jeweiligen Auftrag und Ziel. Das betrifft nicht die Kirche als Ganzes, sondern darin befindlichen Einzelgruppen, deren Erwartungen oftmals divergieren (vgl. hierzu *Honecker*, „Politik und Christentum“, 18).

37 *Maier*, *Welt*, 110.

38 *Polak*, *Religion*, 129.

39 Vgl. *Polak*, *Religion*, 130. *Polak* erwähnt hier zudem religiöse Strömungen unter dem Namen „Kulturreligiöser“ als Gruppierungen, die oft „höhere Solidaritätswerte als kirchliche Befragte“ aufweisen, jene aber weit weniger in Vereinen umsetzen, da sie „stark institutionenskeptisch“ sind.

Im Laufe der Geschichte haben sich drei Differenzierungstypen einer Verbindung von Politik und Kirche herauskristallisiert: (1) eine Überordnung der religiös-geistlichen Macht über die weltliche Sphäre im Sinne einer Hierokratie, (2) der genau umgekehrte Fall, nämlich eine Hoheit der politischen Ebene über die der kirchlichen (Cäsaropapismus⁴⁰) sowie (3) eine Vereinbarung, durch die der Zustand einer Aufteilung von Zuständigkeiten in Form von Arbeits- und Gewaltenteilung erreicht wird.⁴¹ Eine „Trennung von Herrschaft und Heil“⁴² war damit oft unabdingbar vorausgesetzt. Heute erscheint diese Aussage als nicht mehr so einfach und voraussetzungslos. Religion ist politisch relevant, ebenso wie sich Politik auch umgekehrt auf die Lokalreligion auswirkt. Daher haben „jene Männer und Frauen in Staat, Politik, Gesellschaft, Religionsgemeinschaften und Kirchen, die heute für die Gestaltung einer humanen Welt von morgen verantwortlich sind, die Pflicht, sich auch religionspolitischen Fragen zu stellen“⁴³. Die Politik sei nach Polak gut beraten „mit den religiösen Entwicklungen in Europa ins Gespräch zu kommen, auf allen gesellschaftlichen Ebenen, im Westen wie im Osten. Dabei geht es nicht um Kontrolle, Einmischung oder Verzweckung. Die religionspolitischen Erfahrungen der christlichen Kirchen können dabei wertvolles Reflexionswissen einbringen“⁴⁴. So kann die Politik

„die religiösen Entwicklungen wahrnehmen als Lesehilfe für gesellschaftliche Verhältnisse. Zum anderen wird durch einen solchen Dialog der für demokratische und liberale Gesellschaften so unabdingbare Transfer zwischen der geistig-religiösen und der politischen Sphäre bewusst gestaltet und gesichert. Dies kann der wechselseitigen Kontrolle und der Zivilisierung inhumaner Auswüchse innerhalb und außerhalb von Religion und Politik ebenso dienen wie der geistvollen Bereicherung und den humanen gesellschaftlichen Fortschritt moderner Gesellschaften“.⁴⁵

Im Fokus dieser Überlegungen soll ein Miteinander und kein Nebeneinander – sei es noch so harmonisch – von Politik und Religion, von Staat und Kirche liegen. Nicht zuletzt die aktuelle „Flüchtlingskrise“⁴⁶ hat dabei die dringende Notwendigkeit einer Zusammenarbeit

40 Zum näheren Verständnis des Begriffs des Cäsaropapismus vgl. *Weber*, *Wirtschaft*, 690-2.

41 Vgl. *Stein*, *Quellen*, 197-8.

42 Es handelt sich dabei um den Titel des 6. Kapitels aus *Tine Stein*, *Quellen* (s. Inhaltsverzeichnis).

43 *Polak*, *Religion*, 129.

44 *Polak*, *Religion*, 130.

45 Ebd., 130-1.

46 Mir ist der Begriff persönlich ein Dorn im Auge, da er zu sehr auf den Begriff des Flüchtlings konzentriert und damit, so banal es klingt, die menschliche Komponente weitgehend ausklammert. Die Menschen, die fliehen um Schutz zu suchen, geraten damit unter einen Schirm der Anonymität, der bisweilen gefährliche Ausmaße annehmen kann, da Gefahr gelaufen wird, nur mehr eine breite Masse zu sehen, die dem Staat aus diversen (oft auch überzogenen und falschen Gründen) zur Last fallen und so selbst zur Last werden. Durch ihre Anonymität verlieren sie ihre Stimme und sind sehr

für mehr Solidarität und Humanität gegenüber den Menschen wieder vor Augen geführt. Eine strikte Trennung von Staat und Kirche, von Politik und Religion erscheint mir daher nicht nur wenig förderlich sondern auch bewusst destruktiv, weswegen ein Dialog auf beiden Seiten aktiv angestrebt werden soll. Diese Arbeit soll einen ersten Schritt zur Bewusstwerdung der Bedeutung dieser Thematik darstellen.

viel einfacher zu marginalisieren, als sie es ohnehin bereits sind.

I. Sehen und Wahrnehmen des Phänomens

„Woher kommt die 'geistige Substanz' einer Gesellschaft, einer Kultur? Woher nimmt eine Gesellschaft ihre Werte, ihre Sehnsüchte, ihre Träume? [...] Wie kommt eine Gesellschaft zu ihren Moralitäten für das persönliche und das öffentliche Leben? Welche Werte lassen wir zu politischen und wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen gerinnen? Woher kommen die Werte, auf die sich eine Demokratie beruft? Wie kommen wir zu jenem Grundrechtsethos, ohne das keine Gesellschaft bestehen kann? Wie sichern wir unseren Rechtsstaat? Auf der Basis welcher Werte wollen wir weiterleben und Geschichte schreiben? Ohne geistige Substanz sind unsere modernen Gesellschaften von innerem Zerfall bedroht. Ohne zugrunde liegende Werte ist auch der Rechtsstaat gefährdet, [...].“⁴⁷

1. Politik und Christentum – eine vorläufige Begriffsklärung

Im Vorfeld zur Beschäftigung mit einem derart komplexen und mannigfaltigen Begriff wie der Politik sollte eine grundlegende Begriffsklärung stattfinden um klarzustellen, welche konkrete Begriffsvorstellung dieser Arbeit eigentlich zugrunde liegt. Das ist essentiell, um überhaupt die Tatsache einer politisch aktiven Kirche, einer politischen Theologie und eines politisch engagierten Christentums in der Moderne nachvollziehen und rechtfertigen zu können. Was genau definiert überhaupt Politik? Was definiert Religion? Was verknüpft die beiden Begriffe und wie wird eine Verbindung zum Christentum hergestellt? Sternberger, einer der Mitbegründer der deutschen Politikwissenschaft, beschreibt die Komplexität des Begriffes der Politik in einleitenden Worten folgendermaßen:

„So erscheint das Politische bald als das Einigende, bald als das Trennende, bald als Muster und Mittel der Eintracht, bald als Grund und Methode der Zwietracht, bald als Inbegriff des Friedens, bald als Geist des Krieges. Ist es der Konflikt der Interessen, der Mächte, Glaubenshaltungen und Willensregungen, was das Politische in seinem eigentümlichen Wesen kennzeichnet? Oder ist es vielmehr der Ausgleich, der Kompromiß, der Vertrag, die gemeinsame Lebensregel, der

⁴⁷ Polak, Religion, 137.

Friede? Und umgekehrt gefragt, sollen wir den Frieden – den Bürgerfrieden wie den Völkerfrieden – als die Abschaffung und Überwindung, als die Negation der Politik deuten, oder, im Gegenteil, gerade als ihre Vollendung?“⁴⁸

Der Begriff der Politik hat, wenig verwunderlich, im Lauf der Geschichte, von der Antike bis hin zur modernen Politikwissenschaft, eine abwechslungsreiche Transformation erfahren. Gleich zu Beginn dieser Ausführungen sei festgehalten: eine eindeutige, allgemein definierte und fixierte Form des Begriffes gibt es nicht, da ein konkretes Verständnis stets von den damit verbundenen politischen Traditionen und der Kultur der jeweils tragenden Gesellschaft abhängt. So kann man einerseits Politik als Instrument des Staates verstehen, um Herrschaft und Macht zu legitimieren, oder andererseits – im Sinne der griechischen Polis-Philosophie – nach den Inhalten und Rahmenbedingungen guter Politik fragen.⁴⁹ Konkreter heißt das: Wie erscheint es möglich, eine gute, politische Ordnung zu schaffen um das allgemeine Gemeinwohl für jeden verwirklichen zu können. Letzterem Begriff schwebt dabei eher das (Mit-)Gestalten einer Gesellschaft im Sinne einer Mitwirkung aktiver Bürger vor.⁵⁰ Oder auch, wie Hannah Arendt es formulierte: „Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen.“⁵¹ Dieser Begriff soll als Grundlage für diese Arbeit verstanden werden: aktive, bewusste Mitgestaltung eines und einer jeden Einzelnen zum Aufbau einer besseren, gerechteren und humaneren Gesellschaft.

Vergleichen wir bereits hier die Begriffe der Politik und Religion miteinander, so könnte man banal behaupten, Politik konzentriere sich diesem Verständnis nach auf das Diesseits, Religion dagegen wird oft (miss-)verstanden als eine auf das Jenseits fokussierte Installation. Diese Ansicht hat jedoch bereits Thomas Mann als realitätsferne Annahme kritisiert wenn er schreibt: „In Wahrheit tauschen [Religion und Politik] das Gewand [...] und das Weltganze ist es, wenn eines des anderen Sprache spricht“⁵².

48 Sternberger, Wurzeln, 21.

49 „Politisch“ heißt „staatlich“ hat schon Georg Jelinek in seinem Buch zur Allgemeinen Staatslehre von 1900 (Leipzig 1913, 180) gesagt. Im Begriff des Politischen ist also immer schon der Staat auch mitgedacht. Der Begriff des Staates ist aber selbst nach Vollrath kein universaler. „Weder“, so schreibt er „die altgriechische *polis*, noch die römische *res publica*, auch nicht das *imperium Romanum*, und gleichfalls nicht die mittelalterlichen *regna* sind 'Staat'“ (Vollrath, Theorie, 99). Wohl aber ist er die „universale Normgestalt und der globale Normalfall des Politischen in der Neuzeit“ (Ebd., 103). Da an dieser Stelle nicht weiter auf das Politische an sich eingegangen werden kann sei hier Vollraths Buch zur Vertiefung angeraten.

50 Vgl. Nuscheler, „Politik“, 387.

51 Arendt, Politik, 9.

52 Mann, Joseph, 1023.

Ähnlich stellt Tocqueville fest: „Überläßt man den menschlichen Geist seiner Neigung, wird er die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend ordnen; er wird, wenn ich so sagen darf, die Erde mit dem Himmel *in Einklang zu bringen* suchen“⁵³. Religion und Politik stehen daher immer schon „in einer engen wechselseitigen Beziehung“⁵⁴ - und das bereits seit und in den Urgesellschaften.⁵⁵

Seinen Ursprung hat der Begriff der Politik bereits in der Antike, bei Platon und seinem Schüler Aristoteles. Bei Platon noch eher als theoretisches Vorhaben gekennzeichnet, nimmt der Sinngehalt bei Aristoteles vermehrt praktische Züge an, konkret zu verstehen als das „gemeinsame Handeln der Bürger und das sich darin verwirklichende sittlich gute Leben“ (οὐ γυνώισ ἀλλὰ πράξις).⁵⁶ Gerechtigkeit etabliert sich zu einem der prägenden Begriffe für die Ordnung des Miteinander in einer politischen Gemeinschaft und zählt später auch zu den vier Kardinaltugenden⁵⁷ im Christentum. So werden auch „Politische Ordnung und politisches Handeln [...] daran gemessen, ob Gerechtigkeit vorliegt oder vorenthalten wird.“⁵⁸ Von Aristoteles über John Rawls bis hin zur Gegenwart ist der Begriff der Gerechtigkeit, zumindest philosophisch, kontrovers diskutiert geblieben – mit dem einzigen Unterschied, dass die aristotelische *Polis* Ungleichheit voraussetzte, während die neuzeitlich-demokratische Ordnung ihren Ausgang gerade bei der Wahrung und Anerkennung von gleichen Rechten für alle nimmt.⁵⁹ Ausgangspunkt bei Aristoteles war aber nicht nur die gerechte Ordnung, die Platon im Sinn hat, sondern vor allem „die Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen,

53 Tocqueville, Demokratie, 433.

54 Bizeul, Glaube, 29.

55 Vgl. dazu ganz allgemein Bizeul, Glaube, Kapitel 1 „Verflechtung und Teilentflechtung von religiösem Glauben und Politik“, 29-54. Zum Verhältnis von Religion und Politik seien ebenfalls als weiterführende Lektüre folgende Sammelbände empfohlen: Hildebrandt Mathias / Brocker Manfred / Behr Hartmut (Hg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001 sowie Walther Manfred (Hg.), Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis theologisch-politischen Komplexes (Schriftenreihe der Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft 5), Baden-Baden 2004.

56 Vgl. hierzu Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095 a 5f und Ders., Politik (übers. u. hg. v. Olof Gigon), München 1976. Vgl. zum Thema der Gerechtigkeit in Verbindung mit der Politik ebenfalls das Buch von Könnemann Judith und Mette Norbert: Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss (Bildung und Pastoral, Band 2), Ostfildern 2013.

57 Klugheit, Gerechtigkeit, Maß und Tapferkeit.

58 Honecker, „Politik und Christentum“, 9.

59 Aristoteles unterscheidet zwischen einer Verteilungs- und Ausgleichsgerechtigkeit (*iustitia distributiva* - *iustitia commutativa*), während man heute von einer Vielzahl von Kriterien spricht (Chancen-, Ergebnis-, Teilhabegerechtigkeit; soziale Gerechtigkeit, Fairness u.a.). Vgl. dazu Honecker, „Politik und Christentum“, 9.

der auf das Zusammenhandeln mit seinesgleichen als Bedingung seiner Selbstverwirklichung angewiesen ist“⁶⁰ – der Mensch ist als *zoon politikon*, als ein soziales und politisches Wesen, immer schon daran interessiert, das Wohl der Gemeinschaft zu erhalten.

Bei Augustinus schließlich erfährt der Begriff der Politik gewissermaßen eine Herabminderung in seiner Bedeutung für die Gerechtigkeitserfahrung und Selbstverwirklichung des Einzelnen. Durch seine Aufteilung der sozialen Ordnung in eine *civitas terrena* und eine *civitas dei*, verlagert sich die Existenz wahrer, angestrebter Gerechtigkeit sowie auch die „wirkliche Glückseligkeit“ in die letztere Staatsform. Politik gilt zwar als irdisches Instrument um Frieden zu garantieren, weswegen Christen für den Staat beten sollten, aber darüber hinaus hat sie ihre Funktion als Garantin eines glückseligen Lebens eingebüßt.⁶¹ Der konfessionelle Bürgerkrieg im Europa des 16. und 17. Jh.s trennte schlussendlich religiöse und politische Fragen vollends, was sich bei Machiavelli zu einer unüberbrückbaren Kluft entwickelte, die Politik rein auf „Behauptung von Macht, also auf eine Herrschaftstechnik und Staatskunst“⁶² reduzierte. Bis zur Mitte des 18. Jh.s „erscheint die gesellschaftliche sowie politische Ordnung als fraglos vorgegeben und nicht als Feld des moralisch Aufgegebenen“⁶³. Erst durch John Rawls' *A Theory of Justice* hat die Debatte um den Sinn und Zweck der Politik schließlich eine Neubelebung erfahren, insofern nämlich, als er nach den Rahmenbedingungen zu fragen beginnt, unter denen Gerechtigkeit „möglichst umfassend realisiert werden könne“⁶⁴. Der Begriff der Gerechtigkeit beansprucht also auch hier einen wichtigen Stellenwert innerhalb der Gesellschaft und der prägenden Politik.

Heute ist die „Begriffstirade“ von *polity*, *politics* und *policy*⁶⁵ vorherrschend und wird verstanden als eine, die „das gesamte Feld von Ordnungsverbürgung, Machtkampf und verwaltungsförmiger Politikimplementation“⁶⁶ umfasst. Das heißt gleichzeitig, Politik

60 Münkler, „Politik/Politologie“, 3.

61 Vgl. hierzu allgemein *Aurelius Augustinus*, Vom Gottesstaat (De civitate Dei), Zürich/München 1955.

62 Nuscheler, „Politik“, 387.

63 Ebd., 390.

64 Vgl. Münkler, Politik/Politologie“, 4-5.

65 **Polity**: Regelung politischen Handelns durch Verfassung, Rechtsordnung und Tradition / **Policy**: Inhaltliche, normative Zielsetzungen und Problemlösungen mit einer spezifischen Wertorientierung / **Politics**: Prozessuale Vermittlung von Interessen durch das Austragen von Interessenskonflikten und Bemühungen um Konsensbildung (vgl. Honecker, „Politik und Christentum“, 8).

66 Münkler, „Politik/Politologie“, 1. Außerdem vgl. Nuscheler, „Politik“, 388: *Polity* bezeichnet

„kann grundsätzlich als mehrdimensional betrachtet werden“⁶⁷. Sie ist außerdem „mit Staat, Obrigkeit, Demokratie, Rechtsstaat, mit dem Verhältnis von Gesellschaft und Christentum, mit Menschenrechten, Widerstandsrecht, Revolution und zivilem Ungehorsam untrennbar verwoben“⁶⁸. Politik setzt immer eine konkrete, kollektive Gemeinschaft voraus. Das Politische „gründet in Geschichte, ist bezogen auf Herkunft, Heimat, Nation, Patriotismus und ist ein Ausdruck der Zugehörigkeit, [...] bezieht sich jeweils auf bestimmte Kontexte, [...] betrifft die Bürger eines Landes, eines Sprachgebiets, einer Schicksalsgemeinschaft“⁶⁹. Dieser auf nationaler Ebene konkretisierte politische Anspruch kann jedoch mit dem anderer Staaten oder Gemeinschaften kollidieren. Gleichzeitig hat politisches Handeln darauf zu achten, Menschenrechte und -würde mit universalistischem Anspruch zu wahren. Die Menschenrechte als grundlegende Basis setzen dabei der Politik gleichermaßen Aufgaben, geben bestimmte Rahmenbedingungen vor und ziehen dadurch auch konkrete Grenzen.⁷⁰

Exkurs: Der Begriff von Gerechtigkeit⁷¹

Versucht man sich dem Begriff der Gerechtigkeit⁷² adäquat zu nähern, stößt die Suche früher oder später meist auf das Zitat des römischen Juristen Ulpian: „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi“⁷³. Kurzum könnte man die

politische Ordnungen und Institutionen, also Verfassungen, politische Systeme und Regelwerke. *Politics* den Prozess der Konfliktaustragung und daraus resultierende Entscheidungen und *Policy* steht für den Streit über politische Inhalte und Problemlösungen innerhalb einzelner Politikfelder.

67 Honecker, „Politik und Christentum“, 8.

68 Ebd., 7.

69 Ebd., 9. In der Vergangenheit hat dieses Kollidieren seinen Ausdruck auch im Gegenüber von Staat und Kirche gefunden.

70 Vgl. Ebd., 11-12. Menschenrechte an sich werden zwar nicht überall anerkannt, aber dennoch muss das Recht des Menschen, überhaupt Rechte zu haben, als fundamental anerkannt werden.

71 Es ist zu beachten dass an dieser Stelle tatsächlich nur ein kurzer Diskurs vorgenommen werden kann, da der Begriff der Gerechtigkeit alleine sicherlich ganze Habilitationen füllen könnte. Aufgrund des durchaus beschränkten Umfangs dieser Masterarbeit, kann ich daher keine Rücksicht auf alle Aspekte des Begriffs der Gerechtigkeit Rücksicht nehmen, möchte jedoch an dieser Stelle festhalten, dass mir die Fülle jener durchaus bewusst ist.

72 Als ägyptischer Schlüsselbegriff gilt jener der *ma'at*, als Gottheit des Rechts, der Gerechtigkeit und der Ordnung. Die biblischen Entsprechungen sind demnach *saedaeq / sedaqah*, die akkadischen Synonyme *kittu(m)* und *misaru(m)* = übersetzt mit Wahrheit, Treue, Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit, Recht, Ordnung. Griechisch übersetzt lautet der Begriff *dikaioσύνη / dikaios* (vgl. dazu Bieberstein, „Gerechtigkeit/Recht“, 197-203, und Scharbert, „Gerechtigkeit (I. Altes Testament)“, 404-411, Finkel, „Gerechtigkeit (II. Judentum)“, 411-4, sowie Lührmann, „Gerechtigkeit (III. Neues Testament)“, 414-20. Im Aramäischen und Phönizischen kann das Wort verstanden werden als „gerecht sein, einen Prozess gewinnen“, aber auch als „Echtheit, Legitimität“ u.a. (vgl. Scharbert, „Gerechtigkeit“, 404.

73 Zu finden im Corpus Iuris Civilis, Digesten1, 1, 10.

Aussage übersetzen mit „Jedem das Seine“⁷⁴. Generell bietet die Antike für ein Grundverständnis der Gerechtigkeit mannigfaltige Möglichkeiten und Ausformungen. Einer der ersten bedeutsamen Begriff ist sicherlich jener der *ma'at*. Die *ma'at* als ägyptischer Schlüsselbegriff ist eine von Gott errichtete Ordnung, die jedoch vom Menschen nicht als unabhängig angesehen werden kann. Vielmehr wird sie

„oft mit Verben wie 'tun', 'machen', 'errichten' und 'vernachlässigen' verbunden, die zeigen, dass sie zwar von Gott verfügt, weithin aber erst von Menschen in ihrem täglichen Füreinander-Handeln errichtet, vom Aneinander-Denken getragen wird und darum ständig gefährdet ist. Sie ist das Netz aller sozialen Wechselbeziehungen, das die Welt zusammenhält und in diachroner Hinsicht auf Erinnerung und in synchroner Hinsicht auf Reziprozität beruht [...]“⁷⁵

Die *ma'at* ist also verletzlich und auf das Handeln des Menschen angewiesen, der, wenn er gegen sie verstößt, Anstoß erregt. Später erst, als Ägyptens soziale Ordnung mitsamt den Vorstellungen von Tun-Ergehen-Zusammenhängen im 2. Jt. v. Chr. nach und nach zerbrachen, richteten sich Blick und Hoffnung auf eine durchsetzbare Gerechtigkeit vermehrt auf die lokale Gottheit, die vor Unheil bewahren und richten sollte. Gleichzeitig blieb der Begriff der Gerechtigkeit an jenen der *ma'at* angelehnt und ein relationaler (Gott-Mensch, Mensch-Gott, Mensch-Mensch).⁷⁶

Im Alten Testament findet sich der Nominalbegriff⁷⁷ der Gerechtigkeit ebenfalls sehr oft in Verbindung mit Gott und aufgrund der hebräischen Wurzel (špt = richten, Recht verschaffen) auch in Verbindung mit dem Recht. Daher verwundert es nicht, dass „das Reden von der 'Gerechtigkeit' seinen ursprünglichen Sitz im Leben in der Rechtspflege hat“⁷⁸. Bei den Propheten verlagerte sich der Fokus „vom Bereich des Rechts zum religiös-sittlichen Bereich“⁷⁹. So kann auch im Biblisch-Hebräischen das Substantiv *šəḏāq* mit einer „Gemeinschaftstreue / Fairness / Verbindlichkeit“⁸⁰ übersetzt werden,

74 Die genaue Übersetzung lautet: Die Gerechtigkeit ist der beständige und andauernde Wille, jedem sein Recht zuzuteilen.“ Vgl. <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/gerechtigkeit.html> (Stand: 10.08.2017).

75 Bieberstein, „Gerechtigkeit/Recht“, 197-8. Jan Assmann prägte den Begriff der konnektiven Gerechtigkeit (*iustitia connectiva*). Vgl. Ebd.

76 Vgl. Bieberstein, „Gerechtigkeit/Recht“, 198.

77 Das Verb tritt nur selten auf. Scharbert zählt das Verb 22x im Grundstamm, 5x im Dopplungsstamm, 1x im N-Stamm und 12x im H-Stamm (vgl. Ders., „Gerechtigkeit“, 404).

78 Scharbert, „Gerechtigkeit“, 405. Konkrete Bibelstellen finden sich ebd.

79 Ebd., 406.

80 Vgl. Jer 22,13; Hos 2,21; Ps 85,11.

ebenso wie jenes der *ṣedāqāh* im Sinne von gerechten Taten verstanden werden kann⁸¹. Derselben Wurzel (*ṣdq*) entspricht auch „im Altaramäischen und Phönizischen kein formal normgerechtes, sondern ein primär loyales Verhalten gegenüber dem persönlichen Gott oder Gottkönig, das zugleich als Grundlage für ein gelingendes und darum auch langes Leben gilt“⁸². Eine „enge Verbindung von Gerechtigkeit und Rechtssprechung durch Richter und Herrscher“⁸³ ist nur noch für die Weisheitsliteratur kennzeichnend. Der Richter und Rechtssprecher war im Alten Testament nicht selten Gott, der sein Volk rettet, indem er es richtet.⁸⁴ Die Gerechtigkeit avanciert zum Oberbegriff, welcher selbst die Rechtsordnung überschreiten kann. So werden mitunter Verhaltensweisen genannt, die als Emanzipation vom bestehenden Recht interpretiert werden können und sich vor allem in der Sorge um die Armen, Witwen und Waisen entfalten.⁸⁵ Zu beachten ist, „daß das Alte Testament Entscheidungen vor allem als erlösende Entscheidungen zugunsten Unterdrückter, Ausgebeuteter, unschuldig Angeklagter und weniger als Strafsentenz für zu Recht Angeklagte betrachtet. Das ist wichtig für die Beurteilung der Gerechtigkeit Gottes“⁸⁶.

Die alttestamentliche Vorstellung „einer konsequent relational gedachten 'Gerechtigkeit'“⁸⁷ wurde im Zuge der Übersetzung der Bibel in Mitleidenschaft gezogen. Der Grund „liegt an einer Überlagerung alttestamentlicher Konzeptionen von Recht und Gerechtigkeit durch Traditionen der Rechtsgeschichte, die man als Gottesvergiftung bezeichnen muss“⁸⁸. Gerechtigkeit soll jedoch vielmehr als „eine semantische Brücke zwischen dem interpersonalen (zwischenmenschlichen) und dem intrapersonalen (innermenschlichen) Bereich“⁸⁹ angesehen werden.

81 Vgl. Gen 15,6; Dtn 24,13; Ri 5,11; Mi 6,5 und Dan 9,16.

82 *Bieberstein*, „Gerechtigkeit/Recht“, 198.

83 *Scharbert*, „Gerechtigkeit“, 407.

84 Vgl. *Polak*, *Diversität*, 607. Vgl. ebenso *Vanoni*, *Reich*, 121 sowie *Lohfink Norbert*, *Das Königtum Gottes und die politische Macht. Zur Funktion der Rede vom Gottesreich bis zu Jesus von Nazaret*, in: *Ders.*, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg i. B. 1989, 71-102, 240-256.

85 Vgl. hierzu Gen 38, 26; Dan 9,16; Am 2,6; 5,2; Ps 112,9; Spr 31,9; Jer 22,3.

86 *Scharbert*, „Gerechtigkeit“, 408.

87 *Bieberstein*, „Gerechtigkeit“, 199.

88 *Ders.*, 199. Darunter fallen auch fälschliche Übersetzungen die dazu geführt haben, dass der Gott des AT vermehrt als strafender wahrgenommen wird, während jener des NT ein liebender ist. Gleichzeitig ist aber auch mitzubedenken, dass im AT kein Mensch prinzipiell schuldlos ist und auch Gott sich als Richter nicht denselben Gesetzen und Regeln zu beugen hat wie die Menschen es tun. Daher kann man bei ihm im strengen Sinn nicht zwischen *justitia vindicativa* und *distributiva* unterscheiden. Gerechtigkeit ist immer eine von Gott geschenkte Gnade (vgl. *Scharbert*, „Gerechtigkeit“, 410).

89 *Finkel*, „Gerechtigkeit“, 411. Der interpersonale Bereich betrifft die „Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung durch Gesetzgebung und Rechtssprechung“, gilt also für die „äußeren Grenzen für Schutz- und Rehabilitationsmaßnahmen seitens eines Gerichts“ (*Ebd.*). Es geht um Harmonie und Frieden.

In der griechischen Antike schließlich „besteht Gerechtigkeit (griech. *Dikaiosyne*) in der Einhaltung der Gesetze eines Gemeinwesens. Der Mensch sei gerecht, der den Gesetzen des Gemeinwesens (griech. *Polis*) folge“⁹⁰. Es dominiert parallel dazu die Überzeugung, dass Gerechtigkeit durch eben jene Einhaltung der Gesetzesordnung herzustellen und zu erhalten sei.⁹¹ Auch dieser Begriff zielt auf Relation, die auf „soziale, materielle und symbolische Kommunikationen und Interaktionen zielt, in deren Mittelpunkt die Lebensmöglichkeiten der Rechtssubjekte stehen (*iustitia connectiva*)“⁹². Grundsätzlich lässt sich aus dem Neuen Testament kein einheitlicher Begriff von Gerechtigkeit extrahieren. Vielmehr greift es die jüdischen Traditionen einer „Normierung der Gerechtigkeit am Sinaigesetz als dem formulierten Willen Gottes“⁹³ auf und versucht diese in Bezug auf das von Jesu verkündete Heil Gottes neu zu interpretieren. Die Gleichnisse Jesu greifen dabei „häufig materielle Sachverhalte auf, die der Rechtssphäre entstammen. In der Sphäre des Arbeits-, Familien-, Schuld- und Erbrechts ereignet sich die Verwirklichung der Tora, der Gerechtigkeitsforderung Gottes“⁹⁴. Später gelangt mit dem Begriff der Liebe „ein gegenüber an Gerechtigkeit orientierter Ethik konkurrierendes Modell hinein, das wieder in unterschiedlicher Weise mit Gerechtigkeit ausgeglichen wird. [...] Freilich ist Gerechtigkeit damit in keinem Fall als Norm aufgehoben [...], wohl aber der Liebe unterstellt, und auch Gerechtigkeit im traditionellen Sinn der *ἰσότης* ist daher an Liebe zu prüfen“⁹⁵.

90 Bieberstein, „Gerechtigkeit“, 199.

91 Zu Problemen kommt es bei der Übersetzung – das NT greift überwiegend auf die Übersetzungstradition der Septuaginta zurück um „Gerechtigkeit“ zu übersetzen. Jedoch: wo in der LXX von *dikaiosyne* die Rede ist, steht in der hebräischen Bibel oft genug *šdq*, aber auch *hæsæd* (Gnade; Gen 19,19 u.a.), *mišpāt* (Recht; Spr 17,23) oder auch *æmæt* (Treue; Gen 24,49). Vgl. dazu Bieberstein, „Gerechtigkeit“, 199.

92 Bieberstein, „Gerechtigkeit“, 199.

93 Lührmann, „Gerechtigkeit“, 419.

94 Bieberstein, „Gerechtigkeit“, 200. Vgl. dazu Mt 18, 23-34; 20,1-16; 21,33-39; Lk 15,11-32; 16,1-9; 18,1-8).

95 Lührmann, „Gerechtigkeit“, 419.

2. Wie im Himmel – so auf Erden?

Politik und Kirche – ist das überhaupt vereinbar? Regina Polak weist in ihrer Dissertation aus dem Jahr 2005 auf das komplizierte Verhältnis hin, welches die beiden Begriffe eng miteinander verbindet. Und dennoch können sie nicht ohne einander, denn während Bereiche wie die Religion, aber auch Philosophie, Wissenschaft und Kunst die „geistige Substanz“ einer Gesellschaft grundlegen, so bildet die Politik die rechtlichen Rahmenbedingungen, die menschliches Miteinander überhaupt möglich machen.⁹⁶ In Europa gelten Staat und Religion bereits seit Längerem als grundsätzlich auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt und auf institutioneller Ebene als getrennt. Der Staat ist dabei „weltanschauungsneutral“, darf aber gleichzeitig nicht „wertneutral oder gar 'geistlos' sein: Seine Gesetze gründen auf dem normativen Ethos der Menschenrechte“⁹⁷.

Michael Minkenberg nennt sechs Wesensarten einer Verbindung von Religion und Politik: (1) die *bürgerliche Religion* als jene private, das persönliche Heil suchende, christliche Religionspraxis. Sie ist zu unterscheiden von der (2) *Bürgerreligion*, die den Fokus eher auf die Wahrung der jeweiligen Autonomie von Politik und Religion legt. Daneben gibt es (3) die *politische Religion*, die als Massenbewegung einer Ideologie sowie der „Sakralisierung der Grundlagen einer Gemeinschaft“ folgt. Die (4) *Staatsreligion* ist die „verfassungsmäßig privilegierte Religion“, die (5) *Zivilreligion* bestimmt den bürgerlichen Grundkonsens und die (6) *Kulturreligion* gilt als sedimentierte postkonfessionelle Religiosität im Sinne einer Affirmation oder Überhöhung westlicher Zivilisation.⁹⁸ Politik, welche die inneren Zusammenhänge einer geistvollen Gesellschaft erkennt, wahr- sowie ernstnimmt, muss sich daher folgende Fragen stellen:⁹⁹

- Welche konkreten politischen und kulturellen Rahmenbedingungen braucht es in pluralistischen Gesellschaften, um den wechselseitigen Transfer zwischen Staat, Demokratie und Politik einerseits, Gesellschaft, Kultur und Werten andererseits zu ermöglichen?

⁹⁶ Vgl. Polak, Religion, 138.

⁹⁷ Ebd., 138-9.

⁹⁸ Minkenberg, Versteinerung, 284. Vgl. dazu ebenfalls Kleger Heinz / Müller Alois, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München 1986, 7-15.

⁹⁹ Die Fragen sind der Dissertation von Regina Polak entnommen. Vgl. dazu Dies., Religion, 139.

- Welche Rollen können und sollen Religionen und Kirchen in der und für die Gesellschaft in diesem Prozess spielen?
- Wo ist der ihnen angemessene Ort? Welche Aufgaben kommen diesen Bereichen zu? Wo und wie sind sie zu unterstützen?
- Wie kann das Wechselspiel zwischen den Sphären Politik – Religion aussehen und gestaltet werden?
- Wie weit können, sollen und dürfen religiöse Lebenskonzepte bzw. Menschenbilder politisch relevant werden?

Christlicher Glaube schärft Mitverantwortung für Politik. Er hat dabei eine kritische Kraft zu entfalten und zu bewähren, denn der Mensch ist und hat als politisches Wesen immer schon politische Existenz.¹⁰⁰

Heute existieren weltweit bisweilen mannigfaltige Formen von Religion-Staats-Beziehungen, „von Theokratien bis zu Ländern mit einer weitgehenden, jedoch keinesfalls vollständigen Trennung von Religion und Politik“¹⁰¹. Religion spielt nach wie vor eine bedeutende Rolle in Gesellschaft sowie für den Staat und ist nicht wegzusubtrahieren, vor allem, da die seit Mitte der 70er Jahre fortschreitenden Säkularisierungsprozesse heute wiederum vermehrt einem *religious turn* zu weichen scheinen.¹⁰² Bizeul betont, dass selbst in Gesellschaften, die scheinbar gänzlich von progressiver Säkularisation geprägt sind, die Religion Einstellungen und Handlungen des/der Einzelnen auch weiterhin beeinflusst, nämlich dadurch, dass die oft sehr subjektiv religiösen und sittlichen Werte unschwerlich weitertradiert werden, „even if they never set foot in a church, temple, or mosque“¹⁰³. Religiöser Glaube beeinflusst und

100Vgl. Honecker, „Politik und Christentum“, 19-20. Bizeul schreibt dazu: „Der homo politicus verhält sich selten wie ein *animal rationale* bzw. wie ein *homo oeconomicus*. Er ist in erster Linie ein *animal credens*, ein gläubiges Lebewesen mit tief verankerten religiösen und/oder politischen Grundüberzeugungen und komplexen Glaubenssystemen (vgl. hier . Der politische Mensch benötigt und erzeugt unentwegt Inszenierungen, symbolische Handlungen, Ideologien, Utopien und Mythen.“ Vgl. Ders., Glaube, 13. Vgl. ebenso Schulz Heiko, Theorie des Glaubens, Tübingen 2001, S.212.

101 Ebd., 41. Vgl. dazu auch Minkenberg Michael, Staat und Kirche in westlichen Demokratien, in: Ders. / Willems Ulrich (Hg.), Politik und Religion (PVS – Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 33/200), Wiesbaden, 115-138. Theokratien als eine Form die im Vatikan, aber auch beispielsweise im Iran und in Afghanistan (bis vor kurzem) vorkam (vgl. ders., 42).

102Vgl. Bizeul, Glaube, 47-54.

103 Norris, Sacred, 17.

prägt die politische Kultur – auf die eine oder andere Weise.¹⁰⁴ Religion¹⁰⁵ hat immer noch eine außerordentliche Rolle inne, die es in einer Zeit der Globalisierung neu zu definieren und zu berücksichtigen gilt. Gerade bei heute relevanten Themen wie Migration und „Flüchtlingskrise“ fordern Religion (und Kirche) wie auch Politik gleichsam auf, adäquate Lösungen zu finden um möglichst human darauf reagieren zu können. Die Pluralität von Religionen und Religiositäten soll dabei der Ausgangspunkt einer entsprechenden Religionspolitik sein. Migration rückt dabei das Wissen um eine pluralistische Gesellschaft in den Vordergrund. Religiöse Vielfalt ist politisch und daher auch riskant, weil oft der entsprechende Dialog fehlt um religiöses Nebeneinander in ein fruchtbares Miteinander umzuwandeln. Aktuelle politische Debatten um religiöse Pluralität generell, sehen Pluralität nicht als etwas Bereicherndes an, sondern vielmehr als einen Störfaktor, den es zu beseitigen gilt.¹⁰⁶ Dabei zeigt jedoch gerade die Beschäftigung mit den Begriffen von Herrschaft und Reich Gottes, die selbst durch Widersprüchlichkeit und Vielfalt geprägt sind, „wie eng diese von Beginn an mit Migration zusammenhängen. In der Fülle der Geschichte von Exil, Vertreibung, Wanderung, Fremdsein und Diaspora werden Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sichtbar. [...] Migranten-Identität ist konstitutiv für Israel und sie wird immer wieder erinnert (Dtn 26,5-9). Sie führt zur Entwicklung von Gastfreundschaft als heiligem Gebot und einer differenzierten Gesetzgebung für Fremde“¹⁰⁷. Migration „wird dabei keinesfalls theologisch überhöht, wenngleich das Alte Testament weiß, dass einem im Fremden Gott selbst begegnen kann (Gen 18,32)“¹⁰⁸. Auch das Christentum ist

104 Erste Hinweise auf eine „repräsentativ-demokratische“ Praxis fanden sich bereits im Mittelalter innerhalb von Ordensstrukturen. Einen bedeutsamen Beitrag hat später auch die Reformation zu dieser Entwicklung beigetragen (vgl. Bizeul, Glaube 63-4).

105 Ich spreche gleichzeitig sehr allgemein von Religion, habe jedoch meinen Fokus vor allem auf Österreich und mit Hinblick auf die Aufgabe der Pastoraltheologie in einer politisch orientierten Kirche, daher denke ich, wenn ich von Religion spreche, sehr fokussiert natürlich an die christliche Ausrichtung, vornehmlich mit römisch-katholischer Konzentration.

106 Vgl. Polak, Religion, 131-2. Polak erwähnt drei Modelle, wie damit umgegangen wird: das (1) Absonderungs-, das (2) Anpassungs- und das (3) Ausdehnungsmodell. (1) zielt auf eine Singularität, (2) absorbiert das Einzelne in der Pluralität und (3) „will eine Art übergeordnete Einheit erlangen, indem es die Pluralität okkupiert“ (Dies., 132). Die Modelle sind zu finden in Heil Stefan / Ziebertz Hans-Georg, Zwischen Normativität und Affirmation. Auf dem Weg zu einer Verhältnisbestimmung von Pluralität und Religion, in: *irratio* 1 (2002): Von der Provokation des Miteinander, 2-6.

107 Polak, Diversität, 609. Ihren Höhepunkt findet diese Aussage in dem Gebot der Nächstenliebe, das wir bereits im Alten Testament auffinden: „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei dir aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen“ (Lev 19,18 mit Bezug auf den Nächsten; Lev 19,34 mit Bezug auf den Fremden).

108 Polak, Diversität, 610.

gleichsam eine „Migrationsgeschichte. Fremdlinge und Gäste auf Erden zu sein, gehört im Neuen Testament zum Selbstverständnis christlicher Gemeinden“¹⁰⁹.

2.1. Religion im Wandel

Die Entgrenzung von Raum und Zeit durch Globalisierung und vermehrte Rationalisierung haben im Laufe des letzten Jahrzehnts dazu geführt, dass die Gesellschaft immer wieder verschiedenen Wandlungen unterworfen war, die teilweise innerhalb einer nur sehr geringen Zeitspanne vonstatten gingen und mannigfaltige Etikettierungen zur Folge hatten¹¹⁰ wie z.B. als „Risikogesellschaft“ (U. Beck), „Erlebnisgesellschaft“ (G. Schulze), „Multioptionsgesellschaft“ (P. Groß) aber auch als „radikalisierte Modernität (K. Gabriel). In kultureller Hinsicht „geht das mit einer Erosion der als entbehrlich geltenden Traditionen einher; eine Vielfalt von Weltanschauungen und Lebensstilen existiert nebeneinander und konkurriert untereinander (Pluralisierung)“¹¹¹. Von einem solchen Wandel ist daher auch die Religion als Teil eben jener Gesellschaft mitbetroffen. Sie „transformiert sich und die Gesellschaften Europas“¹¹², stellt Regina Polak mit einleitenden Worte zu ihrem Buch zum entsprechenden Thema fest. Eine Spur pathetischer stilisiert Maier den Moment des Wandels, wenn er schreibt: „Es zeigt sich, daß der christliche Glaube für viele Menschen kein existentielles Problem mehr ist. Gott ist für viele keine Frage mehr. Immer mehr Menschen befinden sich ... auf dem Rückzug in die reine Endlichkeit. Sie geben sich zufrieden mit dem, was sie umgibt, mit dem Greifbaren, Meßbaren, Machbaren.“¹¹³ Er benennt dieses Phänomen in weiterem Sinne als „Haltung einer bewußt nachchristlichen Gesellschaft“¹¹⁴, die sich schleichend ausbreite. Der ehemalige Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz¹¹⁵, Karl Lehmann, heutiger Bischof von Mainz, formuliert die Entwicklung mit noch deutlicheren Worten: „Die Krise ist so tief und umfassend, daß es nicht ausreichend wäre, nur nach wirksameren Methoden sowie verbesserten Strukturen der Glaubensweitergabe zu suchen. Wenn man nur in dieser Perspektive die Weitergabe des Glaubens angeht, packt man die Aufgabe oberflächlich

109 *Ebd.* Vgl. dazu auch Hebr 11,13 und 1 Petr 2,11.

110

111 *Mette*, Bildung, 32.

112 *Polak*, Wandel, 9.

113 *Maier*, Vergegenwärtigung, 9.

114 *Ebd.*, 10.

115 Er war Vorsitzender von 1987 bis 2008.

an. Es kann nicht bloß um das Wie der Vermittlung gehen“¹¹⁶. All diese Aussagen weisen auf Lücken und gleichzeitig Potenziale hin, in die eine politisch orientierte Pastoraltheologie hinreichend hineinzuwirken vermag.

Mette fokussiert in seinem Buch „Religionspädagogik“ auf die sich ständig veränderten Rahmenbedingungen einer religiös-kirchlichen Sozialisation und betont, dass die dominierenden Bereiche der Gesellschaft, zu denen neben der Wirtschaft auch die Politik zählt, sich auf „Satzgesetzmäßigkeiten“ berufen und nach ihnen funktionieren, die nur schwerlich mit christlichen Vorstellungen in Einklang zu bringen sind“¹¹⁷. Als Grund führt er die in jenen Bereichen vorherrschende Mentalität an, die mit einer Art Leistungsdenken verknüpft ist, welche nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht ist und daher gerade mit christlichen Werten wie der Solidarität und der Nächstenliebe in Konkurrenz gerät. Religion würde in diesem Vorstellungsdenken lediglich zu einem Mittel zum Zweck verkommen. Damit ergeben sich für ihn deutliche Konsequenzen religionspädagogischen Handelns¹¹⁸ – gleichzeitig sehe ich an dieser Stelle massives Potenzial für die Kirche, vor allem aber für die Pastoraltheologie hier in entsprechender Weise anzusetzen; wenn Politik in Form einer aktiven Mitgestaltung der Gesellschaft auf säkularer Ebene anzusehen ist, so ist die Pastoral(theologie) das religiöse Pendant, welches auf praktischer wie auch theoretischer Ebene versucht eine solche Mitgestaltung in der Gesellschaft im Lichte der Offenbarung zu erreichen. Gerade in politisch, aber auch humanitär sowie gesellschaftlich komplexen Zeiten wie diesen¹¹⁹ sehe ich die Aufgabe gegeben, als kirchliche Gemeinschaft geschlossen das Wort zu erheben und mit Blick auf die Botschaft Jesu Christi zu handeln. Damit appelliere ich keineswegs an eine in sich geschlossene Denk- und Worteinheit der Botschaft, sondern vielmehr an die Tatsache, *dass* das Wort erhoben werden soll; dass darin jeder einzelne

116 *Lehmann Karl*, Erzählt euren Kindern..., 23. Vgl. dazu auch *Ders.*, Glauben lernen, wo der Glaube lebt, in: *KatBl* 112 (1987), 681-92. Zur allgemeinen Schwierigkeit des Christseins in der modernen Kultur äußert sich unter anderem Franz-Xaver Kaufmann in seinem Artikel „Über die Schwierigkeit des Christen in der modernen Kultur, in: *Klein N. u.a. (Hg.)*, Biotope der Hoffnung, Olten 1988, 112-131. Er formuliert dort drei Thesen, die eben diesen Konflikt verbal umreißen: 1. Es ist schwierig, in dieser modernen Kultur zum Christen zu werden. 2. Es ist schwierig, unter den Prämissen dieser Kultur als Christ zu leben und zu handeln. 3. Wenn denn einer versucht, sein Christ-sein tatsächlich zur Geltung zu bringen, wird er selbst schwierig für seine Umwelt (vgl. 114f). Da der Fokus der Arbeit auf einem anderen Zugang und Thema liegt, können diese Thesen an dieser Stelle nur kurz umrissen werden.

117 *Mette*, Religionspädagogik, 29.

118 Vgl. *Mette*, Religionspädagogik, 29.

119 Mit dem Hintergedanken an negativ geprägte und überzogene Begriffe wie „Islamisierung“, „Flüchtlingskrise“ u.a.

Christ und jede einzelne Christin zu einer in sich differenzierten Schlussfolgerung gelangt, ist eine bedeutende Konsequenz daraus. Es geht darum in Anerkennung von Verschiedenheit und Diversität einen Weg zu finden in dem ein einheitliches Miteinander ermöglicht werden kann.

2.2. Religion als Ressource mit Konfliktpotential für die Gesellschaft

Während auf der einen Seite eher auf das „Potenzial gesamtgesellschaftlicher Kohäsion durch Religion bzw. möglicher Ersatzformen“¹²⁰ hingewiesen wird, so bemühen sich jüngere Studien vielmehr den „Ressourcencharakter durch soziale und karitative Tätigkeiten verschiedener religiöser Gemeinschaften und Kirchen“¹²¹ zu betonen. Auch Emile Durkheims religionssoziologische Studien „verwiesen auf das integrative Leistungsvermögen von Religion in kleinen, religiös einheitlichen Gesellschaften.“¹²²

Gleichzeitig können religiöse Traditionen Konfliktpotential für den Einzelnen und die Einzelne bergen – vor allem dann, „wenn religiöse Orientierungen zur Belastung werden“ und es zwischen religiösen Traditionen „zum Konflikt um das 'religiöse Erbe'“ kommt.¹²³ Dieses Potenzial lässt die Religion auch in ihr genaues Gegenteil umschlagen und besagte, oben genannte Kohäsion zerbrechen, aber auch zu „Abgrenzungen, Polemiken, Geringschätzungen bis hin zu Kriegen“¹²⁴ führen. Vor allem für den Staat wurde Religion in frühneuzeitlichen Gesellschaften oft als Gefahr für die staatliche Stabilität angesehen.¹²⁵ Dieses Konfliktpotenzial verschärft sich im 20. und 21.

120 Baumann, Religion, 53-4. Zu der erwähnten Autorengruppe zählen außerdem Yinger Milton J., Religion and the Struggle for Power, Durham N.C. 1946; Parsons Talcott, The Social System, Glencoe 1964 sowie Schieder Rolf, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

121 Vgl. dazu das 2007-2010 durchgeführtes Projekt von Jörg Stolz und Judith Könemann mit dem Titel „Religiosität in der modernen Welt“. Dabei wurde während einer Befragung festgestellt, dass mehr als 2/3 der Befragten vor allem diese soziale Bedeutung der christlichen Kirchen als bedeutsam hervorhoben.

122 Baumann, Religion, 53. Ebenso: Durkheim Emile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1994 (1912).

123 Vgl. die beiden Zitate bei Baumann, Religion, 60.

124 Baumann, Religion, 61.

125 Baumann verweist in einer Fußnote auf den Augsburger Frieden von 1555, auf dem das Prinzip des *cuius regio eius religio* in Kraft getreten war. Gemäß diesem bestimmte der Landesfürst in allen europäischen Fürstentümern, Königs- und Kaiserreichen die Konfession seiner Untertanen. Das Prinzip blieb bis ins 20. Jh. prägend (vgl. Baumann, Religion, 61). Für genauere Information siehe Van Dülmen Richard, Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1989, sowie Bielefeldt Heiner / Deile Volkmar / Hamm Brigitte (Hg.), Religionsfreiheit, Wien 2008.

Jahrhundert zusehends, da „gesellschaftliche Akteure und einzelne Interessensgruppen aufgrund zugewanderter Religionen ähnliche Bedrohungen und Gefahrenpotenziale gesellschaftlich-staatlichen Zusammenhalts“¹²⁶ befürchten.

Religion verändert, verwandelt und ist selbst oft genug von Wandel betroffen, wie Regina Polak und Wolfram Reiss in ihrem Buch „Religion im Wandel“ mit Fokus auf Migration in Europa festgestellt haben.¹²⁷ Ihr Augenmerk liegt auf der Frage von Migration als einem entscheidenden Faktor von Wandel und der damit einhergehenden Transformation moderner Gesellschaften.¹²⁸ Migration als Chance aber auch als Konfliktpotential ist daher für diese Arbeit von Bedeutung, da sie „die Aufnahmegesellschaften und deren etablierte Religionsgemeinschaften bzw. das Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft und Religion“¹²⁹ maßgeblich beeinflusst und verändert. Besagte Religionsgemeinschaften, die Politik und damit verknüpfte „staatliche und religiöse Institutionen“¹³⁰ sind dadurch herausgefordert ihre Herangehensweisen und Strukturen anzupassen. Durch Migration ist außerdem Religion – vor allem auch die „eigene“ in Form radikaler Selbstvergewisserung und oft genug auch Abgrenzung – wieder in den politischen, medialen und öffentlichen Fokus geraten. So hieß es kürzlich: „Sprecher und Parteien des sozial-konservativen Milieus, aber auch Intellektuelle in Ländern wie den Niederlanden, Deutschland, Österreich, Italien oder der Schweiz warnen mit Bedrohungsszenarien vor Separierungs- und Abschottungstendenzen immigrierter Religionen, insbesondere mit Blick auf 'den Islam'“¹³¹ Das Phänomen, Religion für die Politik zu verzwecken, ist nicht neu. Beobachtet werden konnte die Ausmaße radikaler Verzweckung nicht nur im

126 Baumann, Religion, 61.

127 Polak Regina / Reiss Wolfram (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Göttingen 2015.

128 So heißt es auch „Menschen, die sich auf transnationale Wanderungen begeben, verwandeln sich und die soziokulturellen Räume, in die sie sich hinein bewegen“ (vgl. Polak, Wandel, 7). Wanderung und Wandel entstammen dem selben Wortstamm (vgl. dazu das etymologische Wörterbuch von Pfeifer Wolfgang [2004]). Da Migration alle Gesellschaftsbereiche betrifft, also auch jene von Politik und Kirche, möchte ich die Thematik nicht gänzlich unerwähnt lassen, auch wenn mir bewusst ist, dass ich die volle Spann- und Bedeutungsbreite eines solchen Themas nicht einmal im Ansatz in meiner Arbeit zu behandeln vermag.

129 Polak, Wandel, 9.

130 Polak spricht hier von Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern, Alten- und Pflegeheimen sowie auf staatlicher Seite von Behörden, aber auch kirchlichen Gemeinden und Kommunen (vgl. S. 9).

131 Baumann, Religion, 49. Vgl. dazu unter anderem Aussagen der Freiheitlichen Partei Österreichs zum Thema Islam, vor allem in den Jahren 2015 bis 2017, zuletzt während des Wahlkampfes zur Regierungsbildung sowie beim Wahlkampf um das Bundespräsidentenamt und letzte Entwicklungen in den Vereinigten Staaten, nicht zuletzt Folgen wie den „Muslim-Ban“ durch Präsidenten Trump u.a. (2016-2017).

Wahlkampf um das Präsidentschaftsamt 2016 der USA¹³², sondern auch beim britischen Unabhängigkeitsreferendum, sowie bei der Bundespräsidentenwahl in Österreich, in der ausgewählte Parteien aktiv christliche Wählerschaft für sich zu gewinnen suchten.¹³³ Polemisiert wurde dabei nicht selten gegen die andauernde Einwanderungswelle hilfesuchender Menschen. Levitt Peggy versucht mit ihrem Buch „God needs no passport“¹³⁴ dagegen zu steuern und erinnert darin an die Worte Jesus, wenn er die Jünger mit seiner Botschaft vom kommenden Reich Gottes zu *allen Völkern* (Mt 28,19) aussendet. Dabei gibt es keine Ausnahme und keine Fußnote, in der vermerkt steht, wer von dieser Prämisse ausgenommen ist, zudem das Wort ἔθνη¹³⁵ im Plural gehalten wird.¹³⁶ Deutliche Worte findet dafür auch Bernhard Pokorny, Pfarrer und Dechant der

132 So schreibt beispielsweise Gregor Scherzinger in einem Artikel für die Seite *feinschwarz.net*: „Marco Rubio und Ted Cruz, die härtesten Gegner Donald Trumps auf dem Weg zur Nominierung, überboten sich gegenseitig im Versuch, die christliche Wählerschaft für sich zu gewinnen. Ihre Wahlkampfreden hörten sich an wie Predigten, sie malten ihre Biografien und ihren Lebensstil als Glaubenswege und sie überboten sich gegenseitig in der Wertschätzung des wöchentlichen Kirchgangs“ (<http://www.feinschwarz.net/am-ende-einer-ära-religion-im-us-wahlkampf/>, Stand: 07.02.2017). Auch Trump warb mit einem weißen, christlichen Amerika, welches man erhalten und „gegen den Islam“ zu verteidigen habe. Bei seiner Antrittsrede wurde mit christlichen Ansprachen nicht gespart (vgl. die Reden von Kardinal Dolan, dem Erzbischof von New York, außerdem Reverend Franklin Graham, Reverend Samuel Rodriguez und Pastor Paula White). Dass Amerikas Umgang mit Kirche und Politik sich von dem innerhalb Europas stark unterscheidet, sei angemerkt und bietet sicherlich Platz für weitere spannende Fragestellungen, die jedoch an dieser Stelle nicht weiter behandelt werden können. Es sei hier auch auf den Begriff der Zivilreligion von Bellah verwiesen, der eine Art der Zusammengehörigkeit schafft, „welche die US-amerikanische Gesellschaft über Gegensätze und Interessen hinweg integrieren würde“ (Baumann, Religion, 53-4); siehe ebenso: Bellah Robert, Civil Religion in America, in: Daedalus 96/1 (1967), 1-21. In deutscher Übersetzung zu finden in Klegler Heinz / Müller Alois (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986 (19-41). Diese behandeln auch eine eventuelle Übertragung des Ansatzes auf Europa. Ebenso siehe: Vögele Wolfgang, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994.

133 Vgl. die Wahlplakate von Norbert Hofer, auf dem der Satz „So wahr mir Gott helfe“ zu lesen war, sowie die entsprechende Stellungnahme auch seitens Wiener Theologen (http://diepresse.com/home/meinung/gastkommentar/5109128/Gott-im-Wahlkampf_Ein-Einspruch, Stand: 07.02.2017) und der Evangelischen Kirche (<http://diepresse.com/home/innenpolitik/bpwahl/5107186/Evangelische-Kirchen-kritisieren-Norbert-Hofer>, Stand: 07.02.2017). Erwähnt sei an dieser Stelle auch den Wahlauf Ruf für den Bundespräsidentenskandidaten Norbert Hofer durch den Salzburger Weihbischof Laun, nachzulesen unter anderem hier: <http://salzburg.orf.at/news/stories/2775233/> (Stand: 07.02.2017).

134 Levitt Peggy, God needs no passport, New York 2007.

135 Plural von ἔθνος = „Volk“

136 An dieser Stelle soll auf einen bislang unveröffentlichten Beitrag von Univ. Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger verwiesen werden. Der Beitrag zum Thema „Der Nahe, der Nähere und der Nächste“ vom 11. März 2016 ist auf Facebook auf der Seite Schwienhorst-Schönbergers zu finden (<https://www.facebook.com/Ludger-Schwienhorst-Sch%C3%B6nberger-344677102403548/> Stand: 19.08.2017; Artikel verwendet mit Erlaubnis des Autors) Innerhalb des Aufsatzes, sei auf eine Aussage von Bruno Schüller SJ hingewiesen, wenn er schreibt, dass die Liebe als tätige Handlung eine Unterscheidung „zwischen dem Nahen, dem Nächsten und dem Nächsten“ vornehmen muss (vgl. Ders., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf 1980, 109). Eine grundlegende Ausführung der Gedanken würde an dieser Stelle zu weit gehen und sicherlich Platz in einer eigenständigen Arbeit haben, daher sei nur kurz angemerkt, dass das Nächstenliebegebot selbstredend nicht einfach unreflektiert auf alle Menschen gleichbedeutend

Pfarrre Liesing. In einem Interview mit dem ORF sagt er: „Kirche war immer politisch und muss politisch sein. Man muss das unterscheiden von der Parteipolitik“¹³⁷. Nach ihm „muss die Kirche das Wort auch erheben, im Namen Christi“¹³⁸ sobald eine Partei sich in unmenschlicher und unchristlicher Weise gegen andere Menschen richtet und eine politische Instrumentalisierung des Angstschürens vornimmt. Jesus Christus selbst habe sich nie ein Blatt vor den Mund genommen oder in Zurückhaltung geübt, wenn er Zeuge von Unrecht geworden ist. Bricht man diese Prämissen auf das Hier und Jetzt hinunter, so ergeben sich daraus nicht nur Chancen für die Kirche, sondern gleichzeitige Aufgaben mit unbedingtem Charakter. Was heißt es, wenn Kirche, wenn Theologie politisch werden?

universal anzuwenden ist und es als christliche Pflicht anzusehen ist, sich für alle Menschen auf der Welt gleich zuständig zu fühlen (vgl. hierzu die Aussage von Sr. Beatrix Mayrhofer in einem Interview zur Flüchtlingsdebatte: „Aber letztendlich geht es um die Botschaft Jesu, dass jede und jeder unser Nächster ist. Darum dürfen wir keinen Grenzzaun ziehen. Als Christin, als Christ sind mir alle Menschen nahe, und ich bin für sie alle mitverantwortlich.“ (<https://www.dioezese-linz.at/news/2016/03/11/frauenorden-praesidentin-mayrhofer-wir-duerfen-keine-zaeune-zwischen-menschen-ziehen>, Stand: 25.07.2017). Biblisch gesehen ist das nicht vertretbar (vgl. hierzu auch *Luz Ulrich*, Evangelium nach Mathäus (EKK I/3), Düsseldorf 2012, 542 zur Stelle von Mt 25,40: „Der Evangelist hat in Jesu notleidenden Brüdern aller Wahrscheinlichkeit nach nicht jeden notleidenden Menschen, sondern notleidende Jünger gesehen. Die Frage lautet also: Ist es theologisch erlaubt, einen Text gegen seinen ursprünglichen Sinn auszulegen, wenn der Sinn, der herauskommt, für heutige Rezipienten(innen) zentral evangelisch und hilfreich ist.“ Grundsätzlich soll damit die Aussage widerlegt werden, dass mir als Christ / als Christin generell jeder Mensch gleichbedeutend so nahe stehen soll, wie beispielsweise meine eigene Familie, da es wohl die Abstufung und Unterscheidung, wie oben erwähnt, zwischen den Nahen, den Näheren und den Nächsten gibt, die christlich und biblisch vertretbar ist.

137 <https://www.youtube.com/watch?v=heEUIYYxZ78> (Stand: 10.07.2017). Titel des Videos: Glocken gegen Hetze - Kirchen setzen Zeichen „pro Asyl“. Das Interview mit ihm findet sich bei Minute 2:31 bis 3:03.

138 Vgl. Minute 2:50-2:55.

3. Die Politische Theologie

Die Politische Theologie ist, wie auch der Begriff der Politik selbst, ein zutiefst mannigfaltiger Begriff. Wiedenhofer beschreibt sie simpel als ein „Ineinander von Religion und Politik“, wodurch sie je nachdem entweder eine „Theologisierung der Politik“ oder entgegengesetzt eine „Politisierung der Religion“ sein kann¹³⁹. In der Antike verstand man unter *theologia civilis* die „Inanspruchnahme der Religion durch die Politik zu eigenen Zwecken“¹⁴⁰. Erst mit der „Entzauberung der Welt“, wie Bizeul schreibt, „setzte anstatt des Nutzbarmachens der Religion seitens der Politik ein Prozess des Religiöswerdens des Politischen ein“¹⁴¹. Folgt man einem Artikel von Böckenförde, so können beim Versuch einer inneren Definition der Politischen Theologie in erster Linie ein juristisches, institutionelles sowie appellatives Verständnis voneinander unterschieden werden. Die juristische Auslegung des Begriffs bezeichnet zunächst den „Vorgang der Übertragung theologischer Begriffe auf den staatlich-juristischen Bereich“¹⁴². Dieses konkrete, neuzeitliche Verständnis des Begriffes hat Carl Schmitt in den 1920er Jahren eingeführt und ihn damit für die weitere wissenschaftliche Forschung geprägt. Unter Politischer Theologie kann jedoch auch „der Inbegriff der Aussagen eines Gottesglaubens über den Status, die Legitimation, Aufgabe und evtl. Struktur der politischen Ordnung, einschließlich des Verhältnisses der politischen Ordnung zur Religion“¹⁴³ verstanden werden. In diese Kategorie fällt auch die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat – also einer institutionell verankerten politischen Theologie.

Politische Theologie kann jedoch ebenso als „die Interpretation der christlichen Offenbarung im Hinblick auf das von ihr geforderte Engagement der Christen und der Kirche für die politisch-soziale Ordnung (und deren Veränderung) als Verwirklichung christlicher Existenz“¹⁴⁴ interpretiert werden. Vor allem dieser letzte Aspekt der Politischen Theologie ist jener, auf dem der Fokus dieser Arbeit besonders ruht. Zu denken ist er nicht als ein alleinstehendes Moment, sondern in sachlich-systematischem

139 Vgl. Wiedenhofer, Theologie, 11.

140 Bizeul, Glaube, 101.

141 Ebd.

142 Böckenförde, Theorie, 19.

143 Ebd.

144 Ebd., 20.

Zusammenhang mit den beiden anderen, oben erwähnten Begriffen.¹⁴⁵ Der institutionellen sowie der appellativen politischen Theologie ist ein genuin theologischer Ausgangspunkt eigen. Dieser, so Böckenförde, „läßt es als unmöglich erscheinen, daß politische Theologie je aufhören oder 'erledigt' werden kann, solange es Theologie gibt und die christliche Offenbarung eine solche ist (und als solche verstanden wird), deren Inhalt auch das weltorientierte Verhalten der Christen mit umfaßt.“¹⁴⁶

„Die Geschichte der christlichen Politischen Theologie beginnt mit Jesu Verkündigung des Reiches Gottes, eines Reiches, das nicht von dieser Welt ist. Das Christentum ist keine Religion im römischen und keine Religion im jüdischen Sinne. Es tritt in die Welt nicht als ein neuer, grossangelegter Ordnungsversuch, sondern als ein Ausgang aus der Verwobenheit der weltlichen und göttlichen Dinge. Jesus verkündet keine Theokratie und keine Zivilreligion, keine weltliche Herrschaft, die Gott imitiert. Das Ziel ist nicht die Indienstnahme der göttlichen Angelegenheiten für die Stabilisierung des weltlichen Gemeinwesens. Doch um die Botschaft Jesu kristallisiert sich eine Gemeinschaft: *ecclesia*, die Versammlung all jener, die glauben, dass der gekreuzigte Jesus von Nazaret Christus ist, der Gesalbte, den die Schrift angekündigt hat, der Sohn Gottes. Diese Gemeinschaft überliefert die Botschaft Jesu und in der Gestalt dieser Gemeinschaft geht der christliche Glaube in die Welt und in die Geschichte ein.“¹⁴⁷

Der Begriff der politischen Theologie hat eine eigene Vorgeschichte, die bis in die vorchristliche Zeit zurückreicht und sich Ende des 20. Jh.s sowohl innerhalb eines „staats- und rechtstheoretischen“ wie auch „strikt theologischen“ Rahmen etabliert hat.¹⁴⁸ Während der staatsrechtliche Gebrauch auf die Stoa und ihre Dreiteilung von mythischer, natürlicher und politischer Theologie zurückgreift und vor allem im

145 So kann die institutionelle Politische Theologie die juristische nicht nur für die Art der Übernahme von Begriffen kritisieren sondern auch disqualifizieren, da eine Übernahme von Begriffen immer auch eine Übertragung von Positionen beschreibt. Das Verhältnis zwischen institutioneller und appellativer Politischer Theologie wiederum ist ein wechselseitiges. Die Aussagen der institutionellen politischen Theologie können auch das Verhalten der Gläubigen bestimmen, sowie das Verhalten der Gläubigen umgekehrt auch auf die Rahmenbedingungen einwirken kann (vgl. Böckenförde, Theorie, 21-3).

146 Böckenförde, Theorie, 23.

147 Adam, Theologie, 157.

148 Vgl. dazu Metz, „Politische Theologie“, 392.

Römischen Reich seine Verwendung als Legitimierung des absoluten und unfehlbaren Staates fand, so bemüht sich der rein theologisch zu verstehende Begriff zunächst um eine „theologische Neueinschätzung der Prozesse der Aufklärung – speziell mit der Ausdifferenzierung von Staat und Gesellschaft.“¹⁴⁹ Fraglich erscheint für Böckenförde, ob der richtige Inhalt der politischen Theologie so gefasst sein muss, dass eine konkrete Abgrenzung in verschiedene Teilbereiche (Religion – Politik, Geistlich – Weltlich, Kirche – Staat) möglich sein kann. Wäre dem so, würde sich der Inhalt politischer Theologie selbst zu einem nicht-politischen wandeln, der aktuellen, politischen Auseinandersetzungen enthoben ist. Ein Resultat dieser Annahme wäre für Böckenförde die Beseitigung möglicher politischer Konfliktfelder durch die Beziehungen zwischen Religion und Politik sowie auch Kirche und Staat. Mit dem Gedanken ging die Hoffnung einher, durch die Trennung der jeweiligen Gebiete klare, abgegrenzte Kompetenzbereiche zu schaffen um so ein harmonisches Mit- und Nebeneinander der Theologie und Politik zu erreichen.¹⁵⁰ Schon Carl Schmitt hat dem mit harschen Worten und dem Verweis auf die „res mixtae“ entgegengewirkt, indem er darauf verwies, dass der Mensch immer schon als duales Wesen Bestandteil sowohl an der geistlichen wie auch weltlichen Ebene hatte und sich kein Christ oder Christin diesem Doppelcharakter entziehen konnte.¹⁵¹ Ein problemloses Nebeneinander von Kirche und Staat kann daher ebenso wenig erwartet werden wie eine absolute Trennung der Kompetenzbereiche, da beide ineinander greifen, sich gegenseitig bedingen und inhaltlich beschäftigen. Eine Politische Theologie darf sich nach Schmitt daher auch nicht rein auf innerkirchliche Angelegenheiten beschränken, da „das Politische kein abgrenzbarer Gegenstandsbereich [ist], der neben oder unterhalb des religiösen Bereichs steht, es stellt vielmehr ein öffentliches Beziehungsfeld zwischen Menschen und Menschengruppen dar, das durch einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation gekennzeichnet ist, der sein 'Material' aus allen Sach- und Lebensbereichen beziehen kann.“¹⁵²

149 Metz, „Politische Theologie“, 393. Metz prägte dabei maßgeblich die Ausformulierung von drei Schwepunkten: a) die christliche Rede von Gott sollte aus der Privatisierung zurückgeführt werden; b) die eschatologische Botschaft des Christentums sei an die gewandelte Gegenwart anzupassen und c) sollte die Kirche als Institution der gesellschaftskritischen Freiheit des Glaubens bestimmt werden.

150 Vgl. Böckenförde, Theorie, 23.

151 Vgl. Schmitt, Theologie II, 107.

152 Böckenförde, Theorie, 24 bezieht sich an dieser Stelle auf Schmitt Carl, Der Begriff des Politischen, Berlin ³1963, 27. Böckenförde verweist an dieser Stelle auch auf die „politische Theologie“ Papst Johannes Pauls II., dessen Ausgangspunkt er als gänzlich unpolitisch ansieht, da sie sich rein auf die Verkündigung des Evangeliums bezieht. Und gerade indem er sich kompromisslos auf diese Verkündigung der Heilsbotschaft stützt und diese auch nicht verkürzt anbietet, erhält seine Haltung

Was genau macht politische Theologie so politisch? In erster Linie – oder vor allem – die Tatsache, dass Gott Mensch geworden ist. Das ist er nämlich nicht in einer realitätsfernen Parallelebene, sondern inmitten dieser Welt. Damit steht das Christentum vor der Herausforderung, einerseits eine in sich geschlossene *polis* zu sein, mit dem ihr je eigenen, innerpolitischen Modell; andererseits ist diese *polis* mit der Welt, die sie umgibt, untrennbar verknüpft und kann nicht in Negation zu ihr oder ihren gesellschaftlichen Regeln und Sitten existieren, denn gerade in seiner Menschwerdung hat Gott die Sorge um diese Welt auf eine sehr anschauliche, klare Art und Weise verdeutlicht. Die zwei unterschiedlichen Ebenen politischer Theologie finden an dieser Stelle ihre deutliche Ausdrucksweise: „Auf der einen Seite ist die Versammlung der Gläubigen selber ein politisches Gebilde, auf der anderen Seite ist ebendiese Versammlung sowohl in individueller als auch in institutioneller Hinsicht auf andere politische Gebilde bezogen: auf die Reiche dieser Welt nämlich.“¹⁵³

Politische Theologie „bedeutet und thematisiert also die Verwobenheit und Parallelität der [...] theologischen und säkularen Diskussion über die Begründung und Gestaltung des Zusammenlebens. [...] Die Institutionalisierung des Glaubens als Kirche mit ihrem Doppelcharakter als einer Institution *in* dieser Welt, doch nicht *von* dieser Welt, bestimmt den speziellen Charakter der christlich-politischen Theologie ganz wesentlich.“¹⁵⁴ Eine Politische Theologie die eine der beiden, eng miteinander verwobenen und verknüpften, politischen Ebenen unberücksichtigt lässt, ist als unvollständig zu kennzeichnen, denn „die Reiche dieser Welt sind der Versammlung der Gläubigen nicht einfach äußerlich: Nicht nur, weil die Mitglieder der Kirche zugleich

und die damit verknüpfte Botschaft (auch) einen politischen Charakter. Zu einer unpolitischen Theologie hatte auch *Carl Schmitt* etwas zu sagen, wenn er schreibt: „Inzwischen haben wir das Politische als das Totale erkannt und wissen infolgedessen auch, daß die Entscheidung darüber, ob etwas *unpolitisch* ist, immer eine *politische* Entscheidung bedeutet, gleichgültig wer sie trifft und mit welchen Beweisgründen sie sich umkleidet. Das gilt auch für die Frage ob eine bestimmte Theologie politische oder unpolitische Theologie ist.“ *Schelling* verweist auf *Carl Schmitts* Politische Theologie von 1934 (s. Literaturverzeichnis), lässt jedoch die Nennung einer Seitenzahl aus. Mit seiner Aussage, die er im November 1933 formulierte, hat er damals den aufkommenden Nationalsozialismus unterstützt und reagierte gleichzeitig auf eine theologische Richtung innerhalb der protestantischen Theologie, nämlich der „Dialektischen Theologie“, der er eine gewisse unpolitisch-theologische Haltung unterstellte. Übrig blieb dabei nur mehr die Floskel, dass Politik das Totale sei. In Folge blieb eine kritische Auseinandersetzung mit den katastrophalen Erlebnissen des Nationalsozialismus vor allem für die Theologie nicht aus. Die politische Theologie gilt deshalb auch als „nachidealistische Theologie mit einer besonderen Theodizeesensibilität“. Angesichts der mannigfaltigen Leidenserfahrungen, vor allem auch des 20. Jh.s, lässt sich zurecht fragen, wie Theologie danach überhaupt noch adäquat möglich sei (*Metz*, „Politische Theologie“, 394).

¹⁵³ *Adam*, Theologie, 157.

¹⁵⁴ Ebd., 8-9.

Mitglieder der Reiche dieser Welt sind, sondern weil mit der Aussendung der Apostel die universale Verbreitung der frohen Botschaft verbunden ist, so, dass die Reiche nach der Menschwerdung Gottes nicht mehr sein können, was sie vorher waren.“¹⁵⁵

Formen, wie eine politische Theologie in Theorie und Praxis aussehen kann, zeigt der evangelische Theologe Martin Honecker¹⁵⁶ anhand vier verschiedener Dimensionen¹⁵⁷:

1. Die *Politische Predigt* ist vor allem im evangelischen Raum fester Bestandteil. Dabei soll politisches Handeln von der „Verkündigung des Wortes Gottes, als Gesetz und Evangelium, angesprochen und angeleitet werden“¹⁵⁸. Anerkannt ist generell, dass die Predigt aktuelle, politische Themen behandeln soll, die eine Gesellschaft gegenwärtig maßgeblich beeinflussen und bestimmen oder auf diese einwirken.
2. Der *Politische Gottesdienst* ist als eine dritte Form neben dem liturgischen Gottesdienst und jenem des Alltags zu verstehen, ebenfalls jedoch eher auf reformatorischer Seite anzutreffen.¹⁵⁹
3. *Politische Diakonie* heißt „Dienst an der Gesellschaft und ihren institutionellen Strukturen“. Sie bemüht sich um ein Verständnis der „Vereinbarkeit politischer Institutionen mit einem christlichen Humanismus, nicht um eine Verchristlichung von Politik“¹⁶⁰. Damit heute gleichzusetzen wäre am ehesten die Diakonie der evangelischen Kirche, sowie auf katholischer Seite die Caritas – beide heute jedoch nicht mehr in diesem Sinne als politisch aktiv zu verstehen.
4. *Politische Theologien* schließlich als Sammelbegriff für Theologien, die einer bestimmten Tendenz folgen wie bspw. die Theologie der Befreiung oder auch feministische Theologie sowie die „schwarze“ Theologie.

155 Adam, Theologie, 158.

156 Auch wenn Honecker evangelischer Theologe ist und sich daher auf evangelische Strukturen fokussiert ist, finde ich die Grundidee hinter seinen Modell durchaus auch auf christliche Theologie und die römisch-katholische Kirche anwendbar.

157 Die *Leitourgia*, *Diakonia* und *Martyria* bilden die drei Grundvollzüge christlichen Glaubens, während die Politische Theologie (Punkt 4) die Reflexion der sich aus Punkt 1-3 ergebenden Praxis darstellt. Diese Punkte entsprechen gleichzeitig den Grundvollzügen der katholischen Kirche und zeugen von der herausragenden Stellung, die aktuelle politische Themen innerhalb der Kirche spielen und die mannigfaltigen Möglichkeiten diese produktiv und fruchtbar in den christlichen Alltag einzubauen.

158 Vgl. Honecker, „Politik und Christentum“, 15.

159 Vgl. diesbezüglich Barth Karl, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon 1938.

160 Vgl. Honecker, „Politik und Christentum“, 16.

Um diesem Verständnis von Politischer Theologie gerecht zu werden, muss neu nach der Bedeutung der Kirche für die heutige Gesellschaft, nach ihrem Verhältnis zum staatlichen Gebilde, sowie nach dem *Vergemeinschaftungspotenzial* des christlichen Glaubens für diese gefragt werden. Reicht es aus, auf die Bedeutung des Christentums für westliche Werte hinzuweisen, oder ist diese Legitimationsgrundlage heute, wo sich die Werte von Freiheit, Demokratie, Gerechtigkeit und Menschlichkeit bereits verselbstständigt haben, brüchig geworden? Kirche und verknüpfte kirchliche Organisationen „erscheinen als das Gewissen der westlichen Welt“ – aber ist diese Rolle, so fragt Adam Armin in seinem Buch über Politische Theologie, überhaupt die genuine Funktion von Kirche und Christentum?¹⁶¹.

„Politik kann den Glauben nicht ersetzen und der Glaube hat Vorrang. Aber ein Glaube ohne politische Konsequenzen ist kein Glaube. So erinnert diese Tradition unermüdlich daran, dass es gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse bedarf, damit Menschen frei sein und Gott und einander lieben können. Das Heil des Einzelnen und die Realisierung einer alternativen Gesellschaftsordnung bedingen einander

161 Vgl. Adam, Theologie, 159. Adam betont, dass diese Rolle von jedem anderen gesellschaftlichen Akteur ohne belastende Hintergrundgeschichte besser übernommen werden kann und gerade das Christentum als rein moralisch interpretierten Agenten dadurch austauschbar macht. Er nimmt dadurch eine kontroverse Stellung in der Diskussion ein. Für ihn sei der Blick vielmehr auf das „wirklich Christliche“ zu lenken, was nur dem Christentum immanent ist und daher auch seine eigentliche Funktion bestimmt – und bestimmen sollte: die Botschaft von der „Gotteskindschaft aller Menschen, auf die Vergebung der Sünden, auf die Mittlerschaft Jesu und auf die Hoffnung auf Erlösung“ (*ebd.*, 160); vor allem aber auch die Menschwerdung Gottes als der Kern des Christentums. Der „Verlust der institutionellen Stabilität ist eine Chance für das Christentum, eine Chance auf die Besinnung auf den Kern der christlichen Botschaft und auf den Kern der Politischen Theologie. Denn die Konzentration auf die Verteidigung der Institution, die Beharrung auf der <Volkskirchlichkeit> und die Teilnahme am Spiel der Mächte bedeutet unweigerlich einen Verlust der Konzentration auf den soteriologischen Kern des Christentums“ (*ebd.*, 161). Gleichzeitig ist sich Adam sehr wohl der Tatsache bewusst, dass die Kirche an sich – sowohl protestantisch als auch katholisch – in den letzten Jahren an Bedeutung verloren hat und einem „Anerkennungsproblem“ ausgesetzt ist. Innerhalb eines gesellschaftlichen Verständnisses, in der das Subjekt in den Vordergrund geraten ist und Individuen ihr Leben sowie auch die Sinnfindung selbst in die Hand genommen haben, ist es eine Herausforderung die Stellung der Kirche als Mittlerin zwischen Mensch und ebendieser Sinnfindung noch zu legitimieren. Hinzu kommen neben besagter Individualisierung auch der Verlust traditioneller Bande und die Tatsache, dass dadurch der Glaube immer mehr zur persönlichen Entscheidung wird und weniger als das Resultat einer bestimmten Zugehörigkeit angesehen werden kann. Gerade in dieser Spannung sieht Adam gleichzeitig die „Chance eines Christentums, das sich auf den Glauben besinnt“ (*ebd.*, 162). Es muss hervorgehoben werden, „dass Kirche allererst *corpus Christi*, Gemeinschaft der Heiligen ist, und dann erst eine rechtlich verfasste, mehr oder weniger hierarchisch organisierte verfestigte Einrichtung dieser Welt“ (*ebd.*, 162). Die Frage nach dem politischen Gehalt – und damit die Frage nach innerkirchlichen Verfassungsstrukturen, aber auch die Frage nach dem Verhältnis der Christen zur Welt – bleibt eine bestehende Herausforderung. Für Adam ist die *imitatio Christi* weit wichtiger als sein Verhalten an den Gesetzen dieser Welt zu bemessen – nicht jenen folgt man, sondern dem Glauben.

und gehören untrennbar zusammen; keine der beiden Verheißungen hat Vorrang.“¹⁶²

Die Zukunft des Christentums sei nach Adam wesentlich durch seine Politische Theologie bestimmt – durch das Verhältnis zur Welt aber auch „durch die interne Struktur der Gemeinschaft der Heiligen [...] – gegen die Einkapselung des Individuums gleichermassen wie gegen die Furcht vor der Übermächtigkeit der Institutionen. Die Wahrnehmung einer fundamentalen Abhängigkeit als Freiheit zu buchstabieren, das ist eine Botschaft des Christentums. Doch damit ist nicht jede Abhängigkeit legitimiert, sondern nur diejenige, die tatsächlich als Freiheit erscheint“¹⁶³.

„Politik“, so betont Honecker, ist nicht „die Stätte der Offenbarung Gottes, sondern bloß der Raum der Bewährung des Glaubens [...]. Damit ist politisches Handeln nichts Letztgültiges, sondern relativ, verbesserungswürdig und -bedürftig, menschliches Werk und gerade als solches eine notwendige Aufgabe.“¹⁶⁴ Der christliche Glaube erzieht und soll erziehen zu politischer Verantwortung – er ersetzt sie jedoch nicht, da sowohl Kirche als auch Staat ihre je eigenen Bereiche und Aufgabengebiete haben und nicht jeweils das eine durch das andere ersetzt werden kann.

An dieser Stelle soll der Begriff der Zivilreligion nicht unerwähnt bleiben. Robert Bellah, ein amerikanischer Soziologe, prägte den Begriff Ende des 20. Jh.s maßgeblich für das heutige Verständnis. Rolf Schieder versuchte sich rund zwanzig Jahre später an einer vorläufigen Definition. Für ihn gilt Religion als die Summe aller „Versuche des Menschen, in der möglichen Sinnlosigkeit des Weltgeschehens Sinn zu finden“¹⁶⁵. Die Zivilreligion definiert daher alle Momente, in denen „Staatsbürger versuchen, im Hinblick auf das Gemeinwesen, in dem sie leben, Sinn zu finden. [...] Civil Religion

162 Polak, Religion, 153.

163 Adam, Theologie, 163. Wie eine konkrete Umsetzung seiner Forderung in einer modernen und säkularisierten Gesellschaft auszusehen hat und wie es gelingen kann, Christentum und Kirche erneut in alter Prestige erstrahlen zu lassen, wird nicht geklärt und stellt sich meines Erachtens nach von ihm ein wenig zu einfach gelöst dar. Eine rein auf die Ursprünge und den Kern des Christentums besinnende Theologie begeht den Kardinalfehler einer Überschätzung und dem Gefahr-Laufens, wiederum zu einer kleinen *polis* zu verkommen, zu einem *Wir* gegenüber *Denen* (vgl. dazu auch Polak, Diversität, 606-7), einer Abgrenzung und Rückkehr zu längst verdorrten Wurzeln. Adams Vorstellung mangelt es an einer Theorie der Praxis, die markante Entwicklungen der Gesellschaft wahr- und ernstnimmt, und dadurch die Kluft zwischen Kirche und Staat, Religion und Politik zu überbrücken vermag. Eine radikalere Rückbesinnung auf frühere Traditionen kann daher kein alleiniger Lösungsweg sein.

164 Vgl. Honecker, „Politik und Christentum“, 17.

165 Schieder, Religion, 21.

sind alle Versuche, den Sinnhorizont eines Gemeinwesens zu konstruieren“¹⁶⁶. Lässt sich daraus plausibel begründen, „dass die Religion ein Grundbegriff der modernen politischen Theorie ist [...]“¹⁶⁷ und sein soll? Das tut es, zumindest wenn man nach Tine Stein von einem „konfliktorientierten“ Verständnis der Politik ausgeht. Sie möchte darauf hinweisen, dass die Politik ohne die Religion ihren eigenen Gegenstand, den der Politik, gar nicht adäquat begreifen kann. Das mag auf den ersten Blick durchaus problematisch wirken, wenn die Religion vom politischen System generell als Privatsache angesehen wird. Sie argumentiert ihre Überlegungen mit der absoluten Würde des Einzelnen: „[...] das im demokratischen Verfassungsstaat zugrundegelegte Menschenbild ist dasjenige von Menschen als frei und gleich und mit einer unverfügbaren Würde ausgestattet. Diese Konstitution des Menschen zu schützen ist der Zweck des demokratischen Verfassungsstaates und stellt den inhaltlichen Geltungsgrund und zugleich eine Grenze des Herrschaftsbereichs dieser politischen Ordnung dar“¹⁶⁸.

Exkurs: Die Theologie der Befreiung und das Reich Gottes

Jeder theologische Begriff im Sinne einer Gottesrede muss rückgekoppelt werden auf menschliches Dasein in Raum und Zeit. Daraus ergibt sich in konsequenter Folge auch eine Rückkoppelung an gesellschaftspolitische Fragestellungen. Diesem Aspekt folgte gewissermaßen die Befreiungstheologie.¹⁶⁹ Sie stellt innerhalb der mehr als zweitausendjährigen Geschichte der christlichen Kirche für das theologische Denken

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Stein, Quellen, 32.

¹⁶⁸ Stein, Quellen, 34. Dazu greift sie auf die Genesis zurück und verweist auf die darin vorgebrachte Schöpfungstheologie, in der bereits die Gleichheit aller Menschen in Freiheit und Verantwortung als Bestimmung festgeschrieben steht. Eckart Otto spricht in diesem Zusammenhang von einem Paradigmenwechsel. In assyrischer Zeit, so Otto, galt die göttliche Gabe noch allein dem zum Herrschen eingesetzten (Gott-)König, während diese Annahme in alttestamentlicher Zeit durch eine göttliche Repräsentation aller als Ebenbild Gottes erweitert wird. Jedem Menschen kommt damit gleichsam das Königtum dieser Welt zu (vgl. Otto, Menschenrechte, 31). Hervorgehoben wird das auch durch das hebräische Wort „soeloem“, welches nicht nur einfach Ebenbild bedeutet, sondern tatsächlich darauf, dass der Mensch als Repräsentant Gottes auf Erden gilt (vgl. Janowski Bernd, Gottebenbildlichkeit, in: RGG⁴ (Band 2), 1159-60).

¹⁶⁹ Es wird nicht theologische Rede einfach in bloße Rede über Gesellschaft aufgelöst, wie der Vorwurf lautete. Das Grundanliegen war, dass theologische Rede rückgekoppelt sein muss an die Rede von gesellschaftspolitischen Strukturen. Welche Formen von Politik lassen sich kritisieren, weil sie nicht den Hintergrund des Menschen haben sondern vielleicht eine Oligarchie u.a. darstellen? Man kann Fragen nach der Gottesrede irgendwann einmal nicht mehr trennen.

Vgl. hierzu auch Arntz Norbert, „Für eine dienende und arme Kirche“. Der Katakombenpakt als subversives Vermächtnis des II. Vatikanums, in: Bitter Gottfried / Blasberg-Kuhnke Martina (Hg.), Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 86), Würzburg 2011, 297-305.

ein neues Paradigma dar. Erstmals gerät tatsächlich die gesellschaftliche Praxis, fokussierend auf das Subjekt, in den Blick, die eine europäische Politische Theologie lang als Postulat formuliert, jedoch selbst nie konsequent genug umgesetzt hat.¹⁷⁰ Ausschlaggebend waren vor allem die Entwicklungen auf und nach dem II. Vatikanischen Konzil – entscheidend jedoch die Übernahme und Umsetzung der Inhalte des Konzils nach eigenen Vorstellungen innerhalb des Rahmens lokaler, gesellschaftlicher Wirklichkeiten durch die lateinamerikanische Ortskirche.¹⁷¹ Eine solidarische Option für die Armen wird theologisch absolut begründet und „nicht einfach als pastorale Notwendigkeit beschrieben“¹⁷². So formuliert Gustavo Gutiérrez, jener Mann, dem die Bewegung auch ihren Namen¹⁷³ zu verdanken hat:

„Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, dass die Theologie der Befreiung uns nicht so sehr ein neues Thema aufgibt, als vielmehr eine neue Art, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennt. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als ein Moment in dem Prozess zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung und der weitaus größeren Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und die bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches Gottes öffnet.“¹⁷⁴

Das Reich Gottes wird zum Zentralbegriff einer Bewegung, die ihren Ausgangspunkt bei den Benachteiligten jedweder Art unserer Gesellschaft als „Herzstück der biblischen

170 Vgl. Kern, Theologie, 7-9.

171 Zu erwähnen sind die Schlussdokumente der 2. und 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in *Medellín* (1968) bzw. *Puebla* (1979), in denen sich der Gedanke erstmals konkret formulierte und manifestierte. Stichworte waren jene der „Abhängigkeit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung“ (vgl. Kern, Theologie, 12).

172 Kern, Theologie, 12.

173 Gutiérrez Buch erschien 1971 und trug den Titel *Teología de la liberación*.

174 Gutiérrez, Theologie, 83. Das Reich Gottes ist ein Begriff, den in seiner Fülle hier zu entfalten zu weit gehen würde. Dennoch muss er als Zentralbegriff der Verkündigung Jesu Christi zumindest Erwähnung finden (vgl. zur Vertiefung den Artikel von Schnackenburg, „Reich Gottes“, 468-78).

Vision vom Zusammenleben“¹⁷⁵ nimmt. Das Reden vom Reich Gottes¹⁷⁶ stellt sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament ein zentrales Merkmal dar und bildet innerhalb Jesu Verkündigung sogar den Mittelpunkt.¹⁷⁷ Die Heilige Schrift steht dabei „kritisch allen Formen menschlicher Macht gegenüber: Nicht Menschen sollen über Menschen herrschen, sondern nur einer darf herrschen – und dies ist Gott. Die Herrschaft Gottes stellt sich gleichsam schützend zwischen Menschen“¹⁷⁸. Die Frage nach dem Zusammenleben „entscheidet sich wesentlich am Umgang mit den Fremden. Denn ohne irdische Gerechtigkeit gibt es kein Reich Gottes“¹⁷⁹. Religiöses Heil ist für Israel „nicht möglich ohne Gerechtigkeit in der irdischen Stadt. Keine vertikale Dimension ohne horizontale Gerechtigkeit [...] Ein irdisches Jerusalem muss vollendet werden [...] damit das himmlische Jerusalem mit göttlicher Gegenwart erfüllt wird. Es gibt keinen anderen Weg zum Heil als den über die Wohnung des Menschen“¹⁸⁰. „Das Reich Gottes“, so Polak und Jäggle in ihrem Aufsatz zur Diversität und Convivenz, „ist eine Gabe und eine Aufgabe. Die Herrschaft Gottes ist eine Zukunftsverheißung, die sich aus der Sicht des Alten Testaments maßgeblich durch Migration vollzieht“¹⁸¹. Auch Jesus steht mit seiner Verkündigung in dieser Tradition. Das Reich Gottes bildet dabei, wie oben erwähnt, den Mittelpunkt: „Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist das Reich Gottes. (Deshalb) kehrt um und glaubt an die frohe Botschaft!“¹⁸². Jesu Botschaft will damit nicht aussagen, dass das, was im Alten Testament noch erwartet wird, bereits im Neuen gekommen ist – dafür ist er als Jude selbst zu verankert in den alttestamentlichen Traditionen der Tora. Dass Gott von Anfang an als Schöpfer der Welt nahe steht, ändert sich auch im als Faktum Neuen Testament nicht – Gott ist uns nicht plötzlich näher gekommen. Neu ist jedoch die „unwiderrufliche Gewissheit und Zusage der Gegenwart Gottes. Neu ist die Normativsetzung einer bestimmten jüdischen Tradition: die

175 Polak, *Diversität*, 606.

176 Wobei zu beachten gilt, dass der Begriff des „Reichs“ selbst historisch bereits vorbelastet ist, v.a. durch die Ereignisse des 20. Jh.s. (Drittes Reich und die Rede vom Reich Gottes), aber ebenso die schwierige Kooperation von Staat und Kirche (vgl. Polak, *Diversität*, 607).

177 Vgl. hierzu Vanoni, *Reich*, 121. „Reich Gottes“ (hebr. *malkut*, griech. *basileia*) gehört eigentlich mit „Königreich / Königsherrschaft“ übersetzt – beides ist trennbar miteinander verbunden: Königreich bezieht sich auf den konkreten Raum und die konkrete Zeit, über den und in welcher geherrscht wird (von einem Herrscher, König) und die Königsherrschaft selbst beschreibt einen eher „dynamischen Aspekt der Machtausübung“ (Polak, *Diversität*, 606). Vgl. ebenso Lohfink Gerhard, *Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus*, in: ThQ 165 (1985), 173-83.

178 Polak, *Diversität*, 607.

179 Ebd., 610.

180 Levinas, *Buchstaben*, 61.

181 Polak, *Diversität*, 610.

182 Mk 1,15. Vgl. ebenso vertiefend dazu Vanoni, *Reich*, 63.

schrittweise Umdeutung von Macht und Herrschaft in Dienst am Leben bis hin zur Ohnmacht am Kreuz als erlösende Kraft“¹⁸³. Die Gottesherrschaft als ein Moment, welches im Alten Testament noch verstreut aufzufinden ist, „wird bei Jesus von Nazaret zum hermeneutischen Schlüssel und zur Hauptsache“¹⁸⁴.

Das Reich Gottes kann verstanden werden als eine Vision, als eine „Realutopie vom Zusammenleben [...] Was zukünftig allen Menschen verheißen ist, wird jetzt schon wirklich, wo Menschen in diesem Sinn leben“¹⁸⁵. In diesem Sinne beschreibt das Reich Gottes eine „persönlich-existentielle“ und zugleich „gesellschaftlich-politische“¹⁸⁶ Wirklichkeit, die sich in vier Punkten¹⁸⁷ besonders zeigt, von denen ich jedoch vornehmlich auf den *politischen Aspekt* fokussieren möchte. Er konzentriert sich wieder einmal mehr auf die „sozial Exkludierten und gesellschaftlich wenig Anerkannten [...]: die Fremden. Er dreht die Ordnungen der Macht um: Es gibt keine vertikale Diskriminierung (wer oben ist, hat die Macht) und keine laterale Ausgrenzung (wer anders ist, ist draußen). Familiäre, ethische, nationale Grenzen werden überschritten zugunsten der Verbundenheit aller Menschen untereinander mit Gott. Erwachsene orientieren sich an Kindern, Frauen werden geachtet, Kranke geheilt“¹⁸⁸. Ohne eine „Praxis von Gerechtigkeit und in inhumanen Gesellschaften lässt sich Gott nur sehr schwer erfahren“¹⁸⁹. Gerade das immer wieder erwähnte Phänomen der Migration birgt dabei große Potenziale. Sie erlaubt, heute entsprechend aktualisiert die konkrete Botschaft vom Reich Gottes wieder- und vor allem neu zu entdecken. In der heutigen, globalisierten Welt, die vor allem durch Pluralität und Diversität gekennzeichnet ist, muss Zusammenleben unter neuen, entsprechend angepassten Paradigmen reflektiert und möglich gemacht werden. Das wird zu einer besonderen Herausforderung für Gesellschaft und Kirche, die dabei zu einem Ort ständigen Lernens werden kann.¹⁹⁰

183 Polak, Diversität, 611.

184 Ebd. Vgl. ebenfalls Vanoni, Reich, 122.

185 Ebd., 613.

186 Vgl. Ebd., 612. Vgl. ebenso allgm. Eigenmann, Reich, 33-94.

187 Das Reich Gottes kann sich konkretisieren als (1) *offene Tischgemeinschaft*, die sämtliche Unterschiede auf allen Ebenen aushebelt und auf Augenhöhe bringt; das Reich Gottes hat aber auch (2) *ökonomische Aspekte*, da es vornehmlich auf die Gruppe fokussiert, die sich am Rand der Gesellschaft bewegen und eine Bereitschaft zu Solidarität und Gerechtigkeit mit sich bringt, die nicht auf menschliche Willkür angewiesen ist. Es hat (3) auch einen *politischen Aspekt* (s.o.) sowie einen (4) *religiös-spirituellen Aspekt*. Dieser Aspekt verlangt eine „Metanoia der Herzen zu Gott“. Es gilt, die Wirklichkeit als anders wahrzunehmen, zu denken und zu gestalten (vgl. Polak, Diversität, 612-3).

188 Polak, Diversität, 613. Ebenso Eigenmann, Reich, 41-55.

189 Polak, Diversität, 613.

190 Vgl. Ebd., 614. Die Synagoge als Ort des Lernens hat sich bereits durchgesetzt, während die Kirche

II. Urteilen und Deuten der Situation im Lichte des Evangeliums

1. Der Politische Aspekt in den Biblischen Schriften

„Die Unterscheidung von Religion und Politik ist ein Erbe der jüdischen und der christlichen Tradition. Die biblische Tradition ist seit ihren Anfängen religions- und gesellschaftskritisch und wusste immer genau zu unterscheiden zwischen der Sphäre Gottes und dem diesseitigen politischen Treiben, in dem Religion eine unglückselige, weil allzu dienstbare Rolle spielen kann.“¹⁹¹

1.1. Politik im Alten Testament

Will man den Begriff der Politik mit dem Alten Testament zu verbinden suchen, kommt man nicht umhin, sich zuallererst mit der Definition von Staat und damit verbundenen Staatskonzeptionen zu befassen. Konzentriert man sich dabei zunächst auf den Begriff der Staatskonzeptionen im Allgemeinen, schreibt der deutsche Althistoriker Alexander Demandt in seinem Buch „Der Idealstaat“ gleich zu Beginn: „Aus dem Alten Orient kennen wir keine kritischen Reflexionen über den Staat als solchen [...]“.¹⁹² Nichtsdestotrotz findet sich die Institution eines Staates im Alten Testament und verstanden wird darunter zuallererst die Aufteilung in Nord- und Südreich, in Israel und Judäa. Unterteilt wird in drei Epochen: vorstaatlich, staatlich (=monarchisch) und nachstaatlich.¹⁹³ Der Terminus „Staat“ ist jedoch unzureichend; vielmehr sei von einer „politischen Ordnung“ zu sprechen.¹⁹⁴ In der Forschung scheint umstritten, ob die Begriffe von Staat und Politik überhaupt auf altorientalische Reichsformen anwendbar sind.¹⁹⁵ Zumindest eine eigene Verwaltungssprache und -schrift, Monumentalarchitektur

noch nicht zu diesem Verständnis vorgedrungen ist. Vgl. hierzu auch *Lohfink Norbert*, Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft, in: *Ders.*, Das Jüdische (FN 20), 144-166 und 260-3.

¹⁹¹ *Polak*, Religion, 141.

¹⁹² *Demandt*, Idealstaat, 14.

¹⁹³ Unterschieden wird bei den Staatskonzeptionen meist zwischen einem engeren und weiteren Begriff. Der engere orientiert sich an neuzeitlichen Vorstellungen eines Staates und enthält folgende Merkmale: „Territorialität der Ordnung (Gebietsherrschaft), Gewaltmonopol, Zentralisierung und organisatorisch-hierarische Durchbildung der Herrschaftsbefugnis, Souveränität als Verfügungsmacht über den Rechtszustand, aktenmäßig arbeitende Verwaltung, Institutionalisierung von Ämtern durch genau umgrenzte Aufgabenbereiche und die Trennung von Amt und Person“ (*Böckenförde*, Geschichte, 5).

¹⁹⁴ Vgl. *Böckenförde*, Geschichte, 6 sowie *Ottmann*, Geschichte, 7-18.

¹⁹⁵ So spricht sich *Ottmann* (Geschichte, 13) deutlich dagegen aus, während Forscher wie *Gundlach* (vgl.

in Stein, Massenproduktion von Keramik, staatliche Funktionalbauten, zentrale Organisation, Grenzsicherung durch Forts sowie überregionale Vorratshaltung sprechen für die Verwendung des Staatsbegriffs auch für Israel.¹⁹⁶

Politik gilt an sich in bestimmten Ausprägungen als unvereinbar mit einem Glauben an Jahwe. Darunter fallen unter anderem Gesellschafts- und Rechtsordnungen sowie bestimmte Ausprägungen einer Sozialpolitik. Zudem wird verdeutlicht, dass ungerechte Sozialstrukturen sehr oft auch mit inhumaner Religiosität zusammenhängen. „Der biblische Monotheismus“, so Polak, „ist in seinen historischen Anfängen keine theoretische oder dogmatische Frage, sondern eine durch und durch praktische und politische Frage: Wer nicht auf Jahwe setzt, wird eine ungerechte Politik betreiben. Wer eine ungerechte, unmenschliche Politik betreibt, verrät Jahwe“¹⁹⁷. Und wer das tut, wird der göttlichen Legitimation verlustig.

„Das Alte Testament und insbes. der Pentateuch weiß um den problematischen Zusammenhang von Politik und Religion und steht ihm von Anfang an kritisch gegenüber – und das in einer Zeit, in der Religion und Politik in den orientalischen Ländern eine untrennbare Einheit darstellten. [...] Gott spielt im Pentateuch eine politische Rolle, freilich keine legitimierende, sondern eine relativierende.“¹⁹⁸

Sucht man nach allgemein politisch geprägten Texten, so wird man im Alten Testament an einigen markanten Büchern und Stellen hängen bleiben. Für einen Blick in die gesellschaftliche Verfassung Israels in der vormonarchischen Epoche bietet sich das Exodusbuch als „Bundesbuch“¹⁹⁹ (Ex 20,24-23,19) an, in welchem Israel zunächst als

Gundlach Rolf, Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend, Darmstadt 1998, hier 1-2), oder Assmann (Gerechtigkeit, 1-2) eine Anwendung der beiden Begriffe auf besagte Reichskonzeptionen verteidigen. Assmann schreibt hierzu: „In seiner Innenansicht stellt sich der ägyptische (und ich glaube, man kann das verallgemeinern und sagen:) der altorientalische Staat als ein Institut der Gerechtigkeit dar. Ma’at, also Recht, Wahrheit, Ordnung in Ägypten, kittu und mescharu, also Recht und Gerechtigkeit in Mesopotamien, und ascha, Gerechtigkeit und Wahrheit in Altiran sind die zentralen Begriffe aller politischen Diskurse, die es auch hier gegeben hat, auch wenn sie nicht um die Frage nach der besten Verfassung, sondern eher um die Grundlagen von Herrschaft und Gemeinschaft kreisten“ (vgl. *Ebd.* 12).

196 Vgl. *Berlejung*, „Staat“, 375. Zum Aspekt der Verwaltung vgl. auch *Rüterswörden Udo*, „Staat/Verwaltung“, in: *Crüsemann Frank u.a. (Hg.)*, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 549-556.

197 *Polak*, Religion, 141.

198 *Ebd.*, 142.

199 Das Motiv des Bundes zwischen Gott und seinem Volk Israel hat in der Zeit der Reformation unter calvinistischer Ordnung demokratisches Gedankengut gefördert (vgl. *Bizeul*, Glaube, 67).

politisch konstituiertes Gemeinwesen auftritt²⁰⁰. Auch das Deuteronomium (Dtn 12-16) sowie die priesterlichen Gesetzesverfassungen aus Levitikus und Numeri „stellen für antike Verhältnisse außerordentlich differenzierte und umfangreiche Gesetzgebungen dar, die jeweils eine vollständige politische Ordnung konstatieren“²⁰¹.

Grundsätzlich beginnt die staatliche Verfasstheit Israels bereits lange vor der monarchischen Epoche, nämlich in mosaischer Zeit. Die monarchische Epoche, so Oswald, scheint gegenüber jener mosaischen Zeit wie ein „zweifacher Rückschritt“, der nur durch einen „beispiellosen kulturgeschichtlichen Rückwärtssalto“ beschrieben werden kann.²⁰² Die monarchischen Strukturen finden vor allem im Deuteronomistischen Geschichtswerk²⁰³ ihre konkrete Ausformung. Als markante Stellen gelten einerseits die Jotham-Fabel (Ri 9) sowie andererseits die Auseinandersetzung des Propheten Samuel mit dem Volk Israel aufgrund der mangelhaften Beschaffenheit und politischen Praktikabilität einer Monarchie (1 Sam 8). Auch diese zählen jedoch keineswegs zur Kategorie theoretischer Abhandlungen, sondern fallen vielmehr unter die Gattungsbescheinigung von Gesetzen, Fabeln und Erzählungen. Demandt weist darauf hin, dass sich bereits das älteste politische Denken in der Antike innerhalb des Mediums „Mythos“ entwickelt hat und formuliert wurde²⁰⁴. Für die nachmonarchische Zeit kann geltend gemacht werden, dass sie keineswegs eine nachstaatliche Zeit gewesen ist. Nach dem Untergang der Monarchie entwickelten die Provinzen Samaria und Juda schlicht ihre eigenen Formen von Staatlichkeit, mit denen man sich arrangieren konnte.²⁰⁵

200 Vgl. Wolfgang Oswalds Artikel zum Staat im AT auf www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30238/ (Permanentlink, Stand: 29.01.2017).

201 Vgl. Oswald, „Staat (AT)“, Kap. 1.2, siehe Literaturverzeichnis. Eine der bedeutsameren Stellen ist Dtn 16,18-18,22, jener Abschnitt, dem man in der Forschung gewöhnlich die Formulierung eines „Ämtergesetzes“ unterstellt. Verstehen darf man ein solches Ämtergesetz jedoch keineswegs als eines im modernen Sinne verwaltungstechnische Verfahren regelnd, sondern eher als ein „ethisch und politisch gefärbtes Bild der Ämter Israels“ (Oswald, Staatstheorie, 9). Wolfgang Oswald spricht in seinem Buch daher zutreffender von einem „Verfassungsentwurf“.

Die Überschriften dieser Perikopen beschäftigen sich mit dem Verhalten von Richtern in Ortschaften (16,18-20), dem Verbot nichtjahwistischer Kultsymbolik (16,21-17,1), wie man verfährt wenn ein Abfall zu „Gestirngöttern“ erfolgt (17,2-7), außerdem dem sakralen Gerichtsverfahren (17,8-23) und zuletzt mit dem König (17,14-20), aber auch den Einkünften von Priestern (18,1-8) sowie Propheten und Zaubern (18,9-22).

202 Oswald, „Staat (AT)“, Kap. 1.2, Punkt 2, siehe Literaturverzeichnis.

203 Dazu zählen auch das Dtn, sowie Jos, Ri, 1-2 Sam, 1-2 Kön.

204 Vgl. Demandt, Idealstaat, 22f. Als Quellen frühester politischer Theorie führt er demnach Homer und Hesiod an. Da die frühen Griechen in kultureller Hinsicht in derselben Epoche existieren wie das Volk der Israeliten, gelten dieselben Grundsätze auch mehr oder minder für diese.

205 Dazu zählten nach einer Übergangsphase Formen wie der Bürgerstaat, der Stämmeverband und der Tempelstaat. Für nähere Informationen vgl. Oswald, „Staat (AT)“, Kap. 4, a.a.O.

1.1.1. Sphären der Macht

Im Alten Testament sieht sich der Leser, wenn auf die Politik rekurriert wird, mit Strukturen von Macht und Erlösung konfrontiert. Macht ist etwas, was die Menschen zu jeder Zeit beschäftigt und auch fasziniert hat. Macht ist daher auch ein zentrales Thema im Alten Testament – Macht über das Volk Israel, die Macht des Gottes Israels über die Fremdvölker, die Macht Gottes als Herrn über alle anderen Herren und nicht zuletzt die Macht Gottes über seine Schöpfung. Gott erlöst und befreit aus der Macht und er befreit aus den gesellschaftlichen Zwängen. Damit ist Erlösung eine „durch und durch politische Angelegenheit und manifestiert sich in der Befreiung von Menschen aus unterdrückten und ungerechten Verhältnissen. Vor aller Politik stehen Glaube und Hingabe an Gott“²⁰⁶.

Das Thema von Macht und Herrschaft bleibt im Alten Testament durchwegs kritisch und differenziert beleuchtet. Gott „ist König, weil er die Herrschaft von Menschen über Menschen beendet hat. Zugleich gibt Gott als Herrscher von Anfang an Macht an die Menschen ab und lässt sie an seinem Schöpfungswerk teilhaben. [...] Von Anfang an ist der Mensch – jeder Mann, jede Frau – als Repräsentant göttlicher Macht²⁰⁷ zum Verwalter in der Schöpfung berufen (Gen 1,26)“²⁰⁸.

Die realen Erfahrungen mit menschlichen Königen haben oft genug das Gegenteil verantwortungsvoller Herrschaft gezeigt und führten schließlich zu Einschränkungen königlicher Rechte im irdischen Bereich²⁰⁹. Das Reich Gottes im Alten Testament soll demgegenüber ein Reich symbolisieren „in dem Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Güte und Erbarmen, Teilhabe und Gleichheit sowie eine große Skepsis gegenüber allen Formen absoluter und totaler Herrschaft 'herrschen'. Sie vollzieht sich Schritt für Schritt, indem die Menschen lernen, die Prinzipien eines solchen Machtverständnisses zu

206 Polak, Religion, 142.

207 Regina Polak schreibt dazu in einer Fußnote: Das „Abbild Gottes“ ist im Hebräischen die Gottesstatue – in der orientalischen Welt war mit der Anwesenheit einer solchen Statue in einem Tempel eines Herrschers auch der Herrscher selbst anwesend. In Gen 1,26 ist nicht mehr nur *ein* König der Repräsentant Gottes in der Welt, sondern die ganze Menschheit und jeder einzelne Mensch repräsentiert Gott in seinem Tempel der Welt“ (vgl. Polak, Diversität, 608). Vgl. dazu ebenso Lohfink Norbert, Die Gottesstatue. Kreatur und Kunst nach Genesis 1, in: Ders., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg i. B. 2000, 29-48, 264.

208 Polak, Diversität, 608. Konkret heißt es weiter: „Er traut den Menschen zu, über die Sünde zu herrschen (Gen 4,7). Er macht Josef zum Herrscher über ganz Ägypten (Gen 45,8.26)“ (vgl. *ebd.*).

209 Vgl. Polak, Diversität, 608. Der König Israels beanspruchte zudem niemals eine Stellung „als Verkörperung Gottes wie in Ägypten und Babylon (Königsvergottung), sondern nur als Gottes Statthalter“ (Schnackenburg, „Reich Gottes“, 468).

verstehen und zu lernen“²¹⁰. Das Volk Israel nimmt dabei die Aufgabe an, „Licht für die Völker“²¹¹ zu sein und zu werden. Seine Vollendung findet das Reich Gottes erst am Ende aller Tage durch die Handlung Gottes selbst.

1.1.2. Politische Ordnungsstrukturen

„In der ägyptischen Königstheologie verschmilzt in der Figur des Pharaos der irdische Herrscher mit der Gottheit; das Gottkönigtum ist eine unmittelbar religiös legitimierte, sakral verfasste Herrschaft, und die Politik ist so unmittelbar religiös begründet, dass analytisch nicht zwischen zwei Sphären unterschieden wird. Auch in der griechischen und römischen Welt verschmelzen Politik und Religion zu einer Einheit im Kult der Polis bzw. des Reiches.“²¹² Demgegenüber entsteht mit der Mittlerschaft durch Moses und dem Sinai-Bund etwas grundlegend Neues nicht nur für die politische Ordnung, sondern auch in religiöser Hinsicht.“²¹³

Für Jan Assmann stellt der im Alten Testament entstandene Bund den Ausdruck einer neuen Religion dar, die parallel und bisweilen auch kritisch entgegengesetzt zur politischen Ordnung des Staates steht und dennoch nicht gänzlich ohne politische Vorbegriffe auskommt.²¹⁴

Das Alte Testament weist ganz unterschiedliche Arten politischer Ordnungsstrukturen auf. So kann einerseits unterschieden werden zwischen einer direkten Theokratie, in der Gott als Alleinherrscher unmittelbar herrscht und damit die Herrschaft von Menschen über Menschen außer Kraft setzt, und andererseits einer repräsentativen Theokratie in Form einer Richter-, Priester- oder der erst später hinzugekommenen Königsherrschaft.²¹⁵ Durch seine göttliche Ebenbildlichkeit erlangt jeder Mensch gleichsam göttliche Qualität,²¹⁶ während der Vorbehalt einer Herrschaft von Menschen über Menschen grundsätzlich bestehen bleibt.²¹⁷ Dabei gelingt dem Alten Testament

210 Polak, Diversität, 609.

211 Jes 49,6; Lk 2,32.

212 Allerdings, so notiert Stein, war das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern bei den Griechen weitaus enger konnotiert als im ägyptischen Reich – vgl. dazu auch Assmann Jan, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, Frankfurt a. M. 2002. Assmann unterschied auch maßgeblich zwischen Herrschaft und Heil.

213 Stein, Quellen, 152.

214 Vgl. Assmann, Herrschaft, 50.

215 Vgl. Stein, Quellen, 153. Vergleiche ebenso Roth Klaus, Zur Genealogie des Staates. Prämissen des neuzeitlichen Politikdenkens, Berlin 2003, hier 209-11, Brunkhorst, Einführung, 82-4, Albertz Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Göttingen 1992. Zur Bedeutung des Königtums vgl. Preuß, Theologie, 21-3.

216 Vgl. Preuß, Theologie, 123.

217 Brunkhorst, Geschichte, 78.

etwas grundlegend Neues: Herrscher können und werden fortan am himmlischen Recht Gottes gemessen. Dadurch wird „die normative Ordnung der Gesellschaft der menschlichen Willkür enthoben, und auch die politische Autorität ist an das göttliche Gesetz gebunden“²¹⁸.

Beispiele hierfür finden wir nebst dem Buch der Genesis auch in zahlreichen anderen Büchern des Alten Testaments. Beispielsweise finden wir in den bereits oben angesprochenen Büchern Levitikus sowie Deuteronomium²¹⁹ eine generelle Ordnung, die von Gott initiiert wurde. In Numeri richtet Moses seine Klage an Gott, da er alleine nicht fähig sei, das ganze Volk alleine zu tragen, woraufhin Gott ihm die Möglichkeit gibt, „70 von den Ältesten Israels“ zu sammeln, Männer, die Mose „als Älteste des Volkes und Listenführer“ (Num 11, 14-16) kennt. Sie sollen zusammen mit Moses die Last des Volkes tragen und ihn unterstützen. Auch die 10 Gebote (Ex 20) zählen zur Thematik einer politischen Praxis, da auch sie in weiterer Folge dazu dienen, die innere Gesellschaftsordnung entsprechend und nachhaltig zu verändern und anzupassen. Ebenso bietet das erste Makkabäerbuch Hinweise auf eine politisch aktive Volksschicht, die darum bemüht ist, eine bessere Gesellschaft zu forcieren.²²⁰

Gleichzeitig lassen sich zahlreiche andere Geschichten in die Kategorie der Gesellschaftsverantwortung und politisch-theologischen Aktivität einordnen. In Josuas Landnahmeerzählung (Jos 14-19) sticht unter dem Aspekt der Umverteilung des Landes vor allem Kapitel 17,1-6 ins Auge, in welchem der Blick auf eine Geschichte gelenkt wird, die sich mit der praktischen Verteilung von Erbe beschäftigt. Die Rede ist darin

218 Stein, Quellen, 155. Vgl. ebenfalls Brunkhorst, Geschichte, 79.

219 Als vertiefende Lektüre sei empfohlen: Eckart Otto, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, Berlin 1999.

220 Im ersten Makkabäerbuch geht es um die Geschichte der Unabhängigkeitskämpfe der Juden gegen die Seleukiden. Der Konflikt, der heute als Bürgerkrieg interpretiert wird, hat sich chronologisch gesehen um rund 175 – 140 v. Chr. ereignet. Auslöser der Konflikte war laut den Erzählungen der despotische Herrscher Antiochus IV. Epiphanes, Sohn des Antiochus III., beides Seleukiden Herrscher (1 Mak 1,10). Grund für das Walten des Herrschers sei jedoch der Abfall einiger Juden gewesen (11-15), woraufhin Antiochus nicht nur den Tempel plündert (16-64), sondern auch die Akra errichtet, Jerusalem angreift (19-35) und sich schließlich gegen die Religionsausübung und den Tempel wendet (41-64). Der Widerstand setzt in Kap. 2 mit dem Priester Mattatias und seinem Vermächtnis an seine Söhne ein. In 2,18 wird versucht, den Priester aufgrund seines Ansehens in der Stadt und unter der Bevölkerung auf die Seite der Opposition zu ziehen. Er wehrt sich mit Berufung auf seine Religion und provoziert damit einen ersten direkten Konflikt zwischen der Obrigkeit und seiner Religion, zwischen Politik und Religion – und agiert dabei selbst höchst politisch, indem er sein Schicksal aktiv mit der Zukunftsgestaltung des Volkes – seines Volkes und Landes – verknüpft. Er handelt in einer politisch-theologischen Extreme und bezahlt dafür mit seinem Leben (2,70). Das restliche Buch reiht sich in diese politische Haltung als Versuch die gegenwärtige gesellschaftliche Situation aktiv zu verändern ein.

von einem Stamm, der keine männlichen Nachkommen mehr hat. Stattdessen sind die Töchter gekommen und fordern im Namen ihres Vaters den Erbbesitz ein; sie berufen sich wiederum auf eine Weisung Mose. Selbige finden wir in Num 27, 1-11. Die Töchter Zelofhads²²¹, eines Nachkommen aus der Sippe Manasses, kommen dort zu Mose und fragen: „Warum soll nun der Name unseres Vaters aus seiner Sippe verschwinden, weil er keinen Sohn hatte? Gib uns also eigenen Grund und Boden bei den Brüdern unseres Vaters!“ (17,4). Mose trägt den Fall Gott vor, welcher der Forderung der Töchter zustimmt: „Du mußt ihnen einen eigenen Grund und Boden als Erbbesitz bei den Brüdern ihres Vaters geben, also den Erbbesitz ihres Vaters auf sie übertragen“ (17,7). Fortan gilt die Prämisse, dass wenn jemand ohne Söhne stirbt, das Erbe auf die weiblichen Nachkommen übertragen werden soll.²²² Die Töchter sahen sich in der derzeitigen gesellschaftlichen Situation nicht gerecht behandelt und haben ihre Stimme erhoben, um den Fortbestand ihres Familiennamens zu sichern. Auch diese Forderung erfolgte unter deutlich politisch geprägten Prämissen mit dem inhärenten Ziel einer Anpassung sozial-gesellschaftlicher Ordnungsstrukturen gegen geltende Ungerechtigkeit.

In 1 Sam 8 fordert das Volk einen König und erhält ihn – auch hier ist ein klares Muster der aktiven Mitgestaltung erkennbar. Das Volk möchte etwas verändern und bittet Gott darum, seinen Wunsch zu unterstützen und zu erfüllen. Das Volk in Juda beteiligt sich stets ganz aktiv bei der Ein- und Absetzung der Könige. David wird vom Volk in sein Amt eingesetzt (2 Sam 5,1-3)²²³, Königin Atalja wird vom Volk abgesetzt (2 Kön 11; 2 Chr 22,10-23,21), Joschija (2 Kön 21,24²²⁴) und Joahas (2 Kön 23,30²²⁵) werden wiederum vom Volk eingesetzt. Nur Könige, die den Ansprüchen des Volkes genügen, bleiben in ihrem Amt, die anderen werden rasch wieder abgesetzt. Deutlich erkennbar

221 Namentlich Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza.

222 In den Vv. 9-11 wird die Forderung ergänzt: sollte es keine Tochter geben, so soll den Brüdern des Vaters gegeben werden. Hat er auch keine Brüder, soll den Brüdern seines Vaters gegeben werden und wenn auch diese fehlen, soll der nächste Verwandte aus der Sippe erben.

223 „Alle Stämme Israels kamen zu David nach Hebron und sagten: Wir sind doch dein Fleisch und Bein. Schon früher, als noch Saul unser König war, bist du es gewesen, der Israel in den Kampf und wieder nach Hause geführt hat. Der Herr hat zu dir gesagt: Du sollst der Hirt meines Volkes Israel sein, du sollst Israels Fürst werden. Alle Ältesten Israels kamen zum König nach Hebron; der König David schloss mit ihnen in Hebron einen Vertrag vor dem Herrn und sie salbten David zum König von Israel.“

224 Zur Geschichte Joschijas vgl. ebenso 2 Kön 22-23,30 sowie 2 Chr 34-35

225 Zur Geschichte Joahas vgl. ebenso 2 Kön 23,30-35, 2 Chr 36,1-4 und Jer 22,11 (an dieser Stelle wird er unter dem Namen *Schallum* erwähnt).

ist die aktive Einmischung in die Politik durch das Volk zugunsten dem eigenen, gemeinschaftsgeleiteten Wohlergehen sowie eine starke Verbindung mit dem Motiv der Macht dahinter. Im Alten Testament ist grundsätzlich das Volk nicht abgeneigt, generell und vor allem mit sehr viel Nachdruck kundzutun, wenn etwas nicht den allgemeinen Vorstellungen entspricht und geändert gehört. In 2 Kön 17-19 wettet Juda gegen Rabschake, einen Abgesandten des Königs Sanherib, und auch das Buch der Richter spricht öfter von vielfältigen politischen und gesellschaftlichen Disputen. Auch die Bücher Judit und Ester sind zutiefst politisch geprägte und formulierte Bücher.²²⁶

1.1.3. Propheten

Nicht aus dem Blick geraten dürfen die Propheten als die ständigen Mahner angemessenen Verhaltens zur Sicherung der Gemeinschaftsordnung innerhalb des Volkes. „In den abendländischen Sprachen“, so Deissler „hat das Wort 'Prophet' eine beklagenswerte Bedeutungsverengung erfahren. Man versteht darunter einen Menschen, der 'prophezeit', d.h. die Zukunft weissagt.“²²⁷ Beigetragen zu dieser speziellen Sicht auf das Prophetenamt hat unter anderem das Christentum: „Gott hat die Propheten zu Israel gesandt, um den Messias zu weissagen.“²²⁸ Der Mangel bzw. das grundsätzliche Fehlen an Messias-texten innerhalb der Prophetenbücher zeugt jedoch von einem eher gegenteiligen Urteil. Das hebräische Wort für Prophet *nabi* heißt nichts anderes als 'berufener Rufer' und das griechische Pendant dazu übermitteln einen 'Sprecher der Gottheit vor dem Volk'. Die Zukunftsvorhersehung war eher ein Nebenprodukt der Geschichte, nicht aber Hauptmerkmal der Prophetie.²²⁹ Zenger unterscheidet allgemein zwischen Ordens- und Genossenschaftspropheten, Tempel- bzw. Kultpropheten, Hofpropheten aber auch freien, oppositionellen Einzelpropheten sowie literarischen Propheten. Schriftpropheten sind beispielsweise „sowohl Gegenwartskritiker als auch Zukunftsansager. Als *Visionäre* der bereits hereinbrechenden katastrophischen Zukunft (vorexilische Epoche) oder der von Gott beschlossenen heilvollen Zukunft (exilische

226 Judit als die gottesfürchtige Frau (und Witwe), die in das feindliche Heerlager der Assyrer unter Holofernes geht und ihn dort enthauptet und damit das Volk Israel errettet. Besonders erwähnt sei hier Jdt 8,11-31, nämlich Judits Gespräch mit den Ältesten und ihre Kritik und Tadel an dem Ultimatum, welches jene an Gott gestellt haben. Ester als die Königin (Est 2,1-18), das Edikt welches die Veränderung herbeiführt, die es den Juden erlaubt sich gegen ihre Feinde zu wehren (8,1-17) und schließlich auch die Einführung des Purimfest (9,17-23).

227 Deissler, Grundbotschaft, 11.

228 Ebd.

229 Vgl. Ebd.

und nachexilische Epoche) *sind sie Kritiker* der in ihren (und Gottes) Augen verfehlten Gegenwart. [...] Beide Male stellen sie den *status quo* in Frage. [...] Damit relativieren sie die Macht der Mächtigen und die Ohnmacht der Ohnmächtigen.“²³⁰ Das macht Propheten zu höchst politischen Akteuren und bringt sie aktiv in die Mitgestaltung der Gesellschaft ein. Auch Jesus ist zuallererst als ein weiterer Prophet innerhalb einer langen Reihe jüdischer Propheten anzusehen und anzuerkennen.²³¹ Die Kritik an den zu ihrer Zeit vorherrschenden Gesellschaftsordnungen ist ihnen allen gemein. Meistens erging die Botschaft an das eigene Volk, an die Israeliten. Nichtsdestotrotz bleibt ihre Aufgabe eine höchst politisch verankerte, welche sich später auch im politischen Sprachgebrauch sowie dem entsprechenden politisch-gefärbten Inhalt niederschlägt.

1.2. Politik im Neuen Testament

„Die unterschiedlichen möglichen Antworten auf die Frage, was die Unterscheidung von Politik und Religion bedeutet: eine bloße Trennung als ein Verhältnis des gewaltenteiligen Nebeneinanders oder ein Verhältnis der Subordination, können jeweils mit einschlägigen Stellen aus dem Neuen Testament belegt werden. Deswegen ist sowohl gesagt worden, dass das Neue Testament überhaupt kein Programm für die politische Weltgestaltung enthält, wie auch das Gegenteil, nach dem im Neuen Testament eine politische Theologie der Weltveränderung zu finden sei, der Christen nachzukommen haben.“²³²

Im Neuen Testament finden wir eine „zwischen zwei Polen oszillierende Bewertung der weltlichen politischen Ordnung [...] - vom Pol der unbedingten Staatsbejahung gemäß dem paulinischen Diktum, nach dem jedwede Obrigkeit von Gott verordnet sei, bis zu dem entgegengesetzten Pol der Staatsverdammung, wie sie in der apokalyptischen Schilderung des satanischen Untiers aus den Meerestiefen in der Offenbarung des Johannes zu finden ist, [...]“²³³. Unstrittig erscheint, dass die christliche Differenz von Politik und Religion durchaus zu einer markanten Relativierung von ersterem führt, da jene ihre Vorrangstellung bei letztgültigen Fragestellungen gegenüber der Religion

²³⁰ Ebd., 426.

²³¹ Zenger, Einleitung, 418-21.

²³² Stein, Quellen, 174. Vgl. zur erstgenannten Position ebenso: Bultmann Rudolf, Das Urchristentum, München ⁵1986, hier 225. Für die andere Position vgl. Alt Franz, Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt, München ²⁵1989, sowie Ders., Jesus – der erste neue Mann, München 1989.

²³³ Stein, Quellen, 174-5.

einbüßt.²³⁴ Gleichzeitig entsteht innerhalb der christlichen Tradition sowie der neuzeitlichen Erzählungen eine Spannung „von einerseits Grenzziehung und Trennung und andererseits dem Versuch der normativen Einhegung der machtbasierten politisch-weltlichen Sphäre zum beherrschenden Thema in der abendländischen Geschichte“²³⁵. Jesu Wirken selbst ist in dieser Ambivalenz von politisch und geistlich zu betrachten: einerseits in seiner Haltung und seinem Bezug zu bestehenden Institutionen und Strukturen der gesellschaftlichen Ordnung seiner Zeit, andererseits jedoch auch mit Blick auf sein Verständnis der Gottesgegenwart als eine Ordnung schaffend, die ihren Ausgang gerade nicht bei genannten institutionellen Strukturen nimmt, sondern bei der Verbundenheit der Menschen durch die Gotteskindschaft, sowie ihren geteilten Glauben an den Gottessohn.²³⁶ Seine Geschichte ist zunächst die eines „jüdischen Wanderpredigers, der auf großartige Weise gescheitert ist. So nämlich, dass noch zweitausend Jahre später dieser Tod als Verheißung erinnert wird. Denn der gewaltsame Tod, den der Wanderprediger gestorben ist, bedeutet nicht das Ende, sondern den Anfang einer neuen Geschichte. Einer Geschichte, die von Anbeginn bis zu ihrem Ausgang als politische Geschichte erzählt wird. Obwohl sie doch nichts weniger als eine starke und anhaltende, eine zerrüttende Erschütterung des Politischen darstellt.“²³⁷

„Jesus führt die jüdische²³⁸ religions- und politikkritische Tradition, die sich in differenzierter religiöser Praxis und politischem Engagement äußert, weiter. Sein Leben, Sterben und die Folgen seiner Auferstehung lassen an ihm selbst den Zusammenhang von Religion und Politik deutlich werden.“²³⁹

Zwar hält er keine dezidiert politischen Reden und ist auch kein Mitglied einer politischen Gruppe – dennoch geraten seine Aussagen und Ansichten immer wieder ins Schussfeld lokaler Politik. Explizit politisches Ansinnen hat er jedoch stets zurückgewiesen (Mk 12,17; Mt 22,21).²⁴⁰ Und doch: Jesu angekündigte Friedensherrschaft zieht zwangsläufig ein Ende der Politik im damaligen Verständnis

234 Vgl. *Maier*, Welt, 61f. und 108ff.; *Matz*, Einfluß, 31-3; *Ottmann*, Die Römer, 206f., 224. Vgl. zur Relativierung politischer Gemeinschaften durch die Religion aus theologischer Perspektive auch *Ratzinger*, Einführung, 103ff.

235 *Stein*, Quellen, 175.

236 Vgl. *Adam*, Theologie, 13.

237 *Adam*, Theologie, 13.

238 Vermuteter Schreibfehler an dieser Stelle. Original heißt der Satz „Jesus führt die jüdisch religions- und politikskritische Tradition [...]“.

239 *Polak*, Religion, 143.

240 Vgl. *Ebd.*

mit sich, deren innere Merkmale deutlich durch den Kampf um die Vorherrschaft und ein gefestigtes Machtgefüge geprägt waren. Seine Herrschaft ist eine, die man nicht einfach bekämpfen kann. Das zeigt der Kreuzestod am deutlichsten: „Man kann den König dieses Reiches hinrichten, das Reich aber wird nicht untergehen. Denn es besteht in der Liebe, vor der alle Macht verblasst.“²⁴¹. Das Reich Gottes besteht „rein in der Stärke ihres Glaubens, in der rechtschaffenen Lebensführung und in der Nächstenliebe ohne Ansehen der Person“²⁴². Seine Botschaft möchte das Volk „aus dem Bann der irdischen Politik“²⁴³ erlösen und schafft damit zugleich erste Loyalitätskonflikte. Dabei bedeutet die Zusage vom nahenden Anbruch der Gottesherrschaft für ihn gar keine Konfrontation mit den irdischen Mächten – das Reich Gottes funktioniert parallel zur Gesellschaft und gleichzeitig in ihr: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mt 22,21). Für Jesus ist es höchstens „viel Lärm um nichts“, ein *Adiaphoron* – ein ethisch neutraler Wert, der sich einer konkreten Definition von ethisch gut oder schlecht entzieht. Wer hingegen seine Worte als Aufforderung sieht, sich gegen die Obrigkeit aufzulehnen, macht genau das Gegenteil von dem, was Jesus im Sinn hatte, denn „das Reich Gottes ist keine Alternative zu den Reichen dieser Welt“.²⁴⁴ Die politische Sphäre war für Jesus ein eigenständiger Bereich, denn „der Glaube an Gott ist das einzige, worauf man sein Leben sicher gründen kann“²⁴⁵.

1.3. Politik im frühen Christentum

Schreiten wir in der Zeit voran, stoßen wir auf das paulinische Schrifttum. Paulus beschäftigt die politische Gesellschaftsordnung seiner Zeit besonders. Er konzentriert sich dabei auf eine ethisch konnotierte Politik und füllt damit gleichermaßen eine Leerstelle in der Verkündigung Jesu, da er das Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit aufgreift und thematisiert. Er versucht die in ihren Anfängen stehende junge Sekte rund um die Gestalt des Jesus von Nazaret „vor religiösem und politischen Anarchismus zu bewahren“²⁴⁶ und sie zumindest soweit über die Runden zu bringen, bis die Endzeit

241 *Ebd.*, 15. Macht als Hauptthemenpunkt auch im Alten Testament wurde bereits im vorigen Kapitel kurz angeschnitten. Die Macht als wesentliche Argumentationsschiene gerät in den Schriften des Neuen Testaments wesentlich in den Hintergrund. Die Größe des Gottesvolkes, seine „Macht“, ist weder von der „irdischen Macht seines Königs“ abhängig, noch vermehrt sie sich durch eine wachsende Zahl an Untertanen.

242 *Ebd.*

243 *Ebd.*, 16.

244 *Ebd.*, 17.

245 *Polak*, Religion, 143-4.

246 *Adam*, Theologie, 22.

endgültig anbricht. Im Römerbrief ermahnt er jeden dazu „der Obrigkeit, die ihm vorgesetzt ist beziehungsweise die Gewalt über ihn hat, untertan zu sein“²⁴⁷. Zudem fordert er die gesamte Christenheit dazu auf, einem ordentlichen Lebensstil in der irdischen Welt zu folgen (1 Thess 4, 1-12). Vor allem thematisiert werden dabei die Nächstenliebe und eine damit verknüpfte Ethik, sowie das Verhältnis von Gnade und Gesetz (Röm 3,28-31).²⁴⁸ In den Kapiteln 9-12 und 13 des Römerbriefes wird klar, wie unterschiedlich politische Theologie im frühen Urchristentum gedacht werden konnte. So kann sie „einerseits den theologischen Diskurs über die säkularen Institutionen des Zusammenlebens, über die Legitimitätsquellen der weltlichen Macht bedeuten“, andererseits aber auch die „Vergesellschaftung der Menschen unter Gott“ thematisieren.²⁴⁹

Das Gebet für die Obrigkeit ist in diesem Zusammenhang eine Entwicklung, die sich innerhalb des Urchristentums abzuzeichnen begann und schließlich verfestigte.²⁵⁰ Darunter ist keine kritiklose Annahme jedweder politischer Ordnung zu verstehen, sondern die Annahme, dass jeder weltliche Herrscher Gottes Gericht untersteht und dessen finalen Bestimmungen ebenso ausgesetzt ist, wie alle anderen. Damit erfolgt aber gerade keine Divinisierung des Staates und seiner Organe sondern im Gegenteil eine Degradierung, eine „Entdämonisierung“. Gott gibt die Macht und Gott vermag sie

247 Stein, Quellen, 184. Henning Ottmann kritisiert an dieser Stelle die Einheitsübersetzung, die mit einer mildernden Sprache übersetzt, als tatsächlich angebracht wäre. Anstatt der lutherschen Übersetzung zu folgen, die hier heißt „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ so heißt es in der Einheitsübersetzung lediglich „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam“ (vgl. Ottmann, Die Römer [Bd. 2/1], 217).

248 Dass diese Ethik selbst nicht unproblematisch ist, zeigt sich daran, dass die Sündenvergebung am Kreuz auch so gedeutet werden kann, dass bereits alles geschehen ist, was zum Heil nötig ist. Wenn allein der Glaube rechtfertigt, sind die Taten nicht mehr wichtig. Dieses Problems sind sich sowohl Paulus als auch die heutige Theologie bewusst. Jesus sei nicht gekommen, das Gesetz außer Kraft zu setzen, sondern es 'aufzurichten' (Röm 3,31). Da die genaue Situation zu Paulus und seinem Verhältnis zum Gesetz das Thema der Arbeit zu weit übersteigt, verweise ich an dieser Stelle auf das Kapitel II zu „Paulus“ bei Adam, Theologie, 21-38. Außerdem: Engberg-Pedersen Troels, Paulus und das Politische, in: Reinmuth Eckart (Hg.), Politische Horizonte des Neuen Testaments, Darmstadt 2010, 50-67, sowie Strecker Christian, Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit, in: Reinmuth Eckart (Hg.), Das Neue Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 114-161.

249 Adam, Theologie, 26.

250 Vgl. 1 Tim 2,1-2: *Ich ermahne nun vor allen Dingen, dass Flehen, Gebete, Fürbitten, Danksagungen getan werden für alle Menschen, für Könige und alle, die in Hoheit sind, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.* Vgl. ebenso zur näheren Information Instinsky Hans U., Die alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963.

auch wieder zu nehmen – er begrenzt dadurch eine grenzenlose Anwendung und einen Missbrauch derselben durch weltliche Herrscher.

Die konstantinische Wende brachte schließlich entscheidende Umbrüche mit sich, die maßgeblich auf das Verhältnis von Staat, Kirche und Politik einwirkten. Begonnen, ihr Verhältnis zum Staat zu reflektieren, hat die Kirche erst im Mittelalter und mit Augustinus. Es entstand als Folge eine Politische Ethik als Teilgebiet der katholischen Soziallehre.²⁵¹ Zusätzlich beansprucht das kirchliche Lehramt „eine Weisungs- und Interpretationsbefugnis auch für die moralischen Grundlagen der Ordnung natürlichen Zusammenlebens. Politisches Handeln hat sich am (natürlichen) Sittengesetz messen zu lassen.“²⁵² Die Kirche leistet also einen maßgeblichen Beitrag zur Gewissensbildung innerhalb der Gesellschaft.²⁵³ Die Grundsätze katholischer Soziallehre, die wiederum in die politische Ethik hineinspielen, umfassen das „Personalitäts-, das Solidaritäts- sowie das Gemeinwohlprinzip.“²⁵⁴ Für sie wird eine entsprechend „überzeitliche Gültigkeit“ beansprucht. Dieser Anspruch setzt sich bis in die Neuzeit durch.

251 Vgl. Honecker, „Politik und Christentum“, 12-13.

252 Honecker, „Politik und Christentum“, 13.

253 Im Laufe der Geschichte erfolgte ein Umschwung von der *potestas directa*, also dem Anspruch auf direkten Einfluss und Herrschaft in beiden, weltlichen wie geistlichen, Bereichen, zu einer *potestas indirecta*, also einer indirekten Einflussnahme, bis hin zu einer *potestas directiva*, einer lediglich weisenden Einflussnahme, die auf direkten Anspruch jedweder Art verzichtet. Umsetzung und Durchführung obliegen demnach den politisch Zuständigen (vgl. Honecker, Politik und Christentum“, 13).

254 Honecker, „Politik und Christentum“, 13.

2. Lehramtliche Grundlagen

Für das Verhältnis von Kirche zur Politik im 20. Jahrhundert kann generell zwischen einer *vorkonziliaren* und einer *nachkonziliaren* Zeit unterschieden werden. Während in der vorkonziliaren Zeit der politische Liberalismus, Menschenrechte, Religionsfreiheit, aber auch Gewissensfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche durch diverse Päpste²⁵⁵ als fundamentale Irrtümer verurteilt wurden, so brachte die Zeit kurz vor dem II. Vatikanum und jene danach erstmals eine Annäherung an demokratische Grundfragen und Denkansätze.²⁵⁶ Gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et Spes*, widmet sich erstmals einem positiven Verständnis von Politik und irdischen Wirklichkeiten, und damit auch der Säkularität des Staates sowie den Grundfreiheiten der Person und dem demokratischen Pluralismus. Die menschliche Würde wird zur Aufgabe und Verantwortung von Politik und Lehramt gleichermaßen.²⁵⁷

Bei dem Versuch, die Aufgabe der Pastoraltheologie in einer Kirche der Globalisierung und Säkularisierung zu finden, dürfen daher offizielle lehramtliche Dokumente nicht fehlen. Meinen Fokus werde ich dabei vermehrt auf Politik und die damit einhergehende aktive Gesellschaftsgestaltung legen, die es auch dem einzelnen Christen und der einzelnen Christin ermöglicht, die Kirche ihrer Zukunft als politische Subjekte mitzubestimmen und dahingehend zu transformieren. Dabei darf *Gaudium et Spes*²⁵⁸ als gleichsam *das* pastorale Dokument des II. Vatikanums nicht fehlen. Unter den folgenden Punkten werde ich daher einige wichtige Aussagen des Dokuments herausnehmen und unter dem Fokus dieser Arbeit sowie unter der folgenden, bereits oben angeführten Fragestellung nach der (neuen) Aufgabe der Pastoraltheologie im Lichte der Politik, entsprechend beleuchten und behandeln. Im Fokus sollen *Gaudium et Spes* sowie das Dokument „Die Kirche und die Menschenrechte“ der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* stehen. Ebenso möchte ich einen kurzen Blick auf den Katechismus der Katholischen Kirche sowie weitere, durch das II. Vatikanische Konzil motivierte, Denkanstöße werfen.

255 Beispielsweise Gregor XVI (Enzyklika *Mirari vos*, 1832), Pius IX. (*Quanta cura*, 1864), Leo XIII. (*Libertas praestantissimum*, 1888).

256 Erste Ansätze zeigten sich bereits bei Leo XIII. Auch: Pius XI. (*Ardui cura*, 1937; *Divini redemptoris*, 1937) und Pius XII; die Wende brachte schließlich Papst Johannes XXIII. (Enzyklika *Mater et magistra*, 1961) mit seiner Einberufung des II. Vatikanischen Konzils.

257 Vgl. Honecker, „Politik und Christentum“, 14.

258 Der Text ist in seiner Ganzform auf der Seite des Vatikan einseh- und abrufbar. Der Direktlink findet sich im Literaturverzeichnis.

2.1. Gaudium et Spes

Gaudium et Spes entstand als pastorales Dokument während des II. Vatikanischen Konzils (1962–65) und hat daher bereits etwas über fünfzig Jahre auf dem Buckel. In einleitenden Worten formuliert das Dokument in Artikel 2 seine grundlegende Orientierung:

„Es²⁵⁹ hat also die Welt der Menschen vor Augen bzw. die gesamte menschliche Familie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, unter denen sie lebt. Die Welt, den Schauplatz der Geschichte des Menschengeschlechts, von seiner Tätigkeit, seinen Niederlagen und Siegen gekennzeichnet; die Welt, die, wie die Christusgläubigen glauben, von der Liebe des Schöpfers begründet und erhalten, zwar unter der Knechtschaft der Sünde steht, aber von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Macht des Bösen befreit wurde, um nach Gottes Ratschluss umgestaltet zu werden und zur Vollendung zu gelangen“ (GS 2)

Das Dokument stellt einen der ersten Versuche dar, die darin angeführten Momente einer Zusammenarbeit von moderner Gesellschaft und Kirche in pastoral-positivem Licht zu zeichnen.²⁶⁰ Man wollte keine weitere Verdammung der Welt schaffen, sondern endlich die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) erkennen und damit einen ersten Schritt hin zur neuen, aufbrechenden Weltgesellschaft wagen, der man so lange skeptisch gegenüber gestanden war. Das vor mittlerweile mehr als 50 Jahren „angesichts klerikaler und sakramentalistischer Verengungen befreiend wirkende Konzept des 'Pastoralen' als einer Öffnung für das tatsächliche Leben der Menschen“²⁶¹ prägt das Fach der Pastoraltheologie noch heute – weswegen das Dokument für diese Arbeit auch eine derartige Bedeutung besitzt:

„Abschied nehmen von einer sich als Heilsinstitution exklusiv und selbstgenügsam verstehenden Kirche und einer nur mit ewigen Wahrheiten befassten Theologie, entschlossene Hinwendung zu der heutigen Welt und ihren Herausforderungen als der Tagesordnung christlich-kirchlichen Handelns und

²⁵⁹ Gemeint ist damit das II. Vatikanum.

²⁶⁰ Gleichzeitig ist man sich heute in Forschung wie auch Kirche der teils diffizilen Aussagen bewusst, ie sich vor allem im zweiten Hauptteil des Konzilsdokuments finden lassen (v.a. Ehe). Vgl. hierzu vor allem das Symposium zur Wissenschaftstheorie der Praktischen Theologie Ende Januar 2015 in Münster. Die Beiträge finden sich hier zum Teil angeführt. Um alle Beiträge einsehen zu können, sei auf die Zeitschrift Pastoraltheologische Informationen (PthI) verwiesen, Jahrgang 35 (2015).

²⁶¹ Grethlein, Pastoraltheologie, 130.

theologischer Reflexion und damit auch Mut zum Risiko des Vorläufigen und Konkreten, so lässt sich die programmatische Stoßrichtung dieser Pastoralkonstitution umreißen.“²⁶²

Es geht um ein Bemühen „in Kombination von Schöpfungstheologie und Christologie eine theologische Anthropologie und Gesellschaftstheorie“²⁶³ zu entwickeln. Dabei besteht Aufholbedarf in großem sprachlichen sowie inhaltlichen Stil. Die Gesellschaft hat sich in den letzten Jahren so rasant weiterentwickelt, dass ein Dokument der 1960er kaum noch mit den heutigen Fragestellungen, Bedürfnissen, geschweige denn Gesellschaftsentwürfen adäquat und unreflektiert mithalten kann. Es bedarf daher einer Aktualisierung in eingeschränktem Rahmen, um das Dokument nicht nur für diese Arbeit sondern auch für die aktuelle Pastoraltheologie fruchtbar zu machen. Um es mit den Worten Rahners zu formulieren:

„Man sagt so leicht daher, dass die Kirche allein aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus aus dem immer gleichen Evangelium lebe und dass die Offenbarung [...] mit dem Tod der Apostel abgeschlossen ist und keiner weiteren Bereicherung mehr zugänglich sei.“²⁶⁴

Nimmt man *Gaudium et Spes* jedoch ernst, so zeigt sich deutlich: Gottes Offenbarung lässt sich sehr wohl (oder vor allem) in der heutigen Gegenwart finden.²⁶⁵

Bereits das Vorwort spricht von einer „engsten Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie“ (GS 1) und schließlich weiter davon, dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art [...] auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ sind.²⁶⁶ Die Kirche, so betont GS 2 weiter, wolle sich nun nicht mehr nur ihrem eigenen Kreis zuwenden, sondern alle Menschen ansprechen, um die Heilsbotschaft Gottes, „die allen auszurichten ist“ (GS 1), auch tatsächlich allen weiter zu geben. Aus diesen klaren

262 *Mette*, *Gaudium*, 122.

263 *Ebd.*, 119.

264 *Rahner*, *Problematik*, 628.

265 Verweis an dieser Stelle auf Mk 1,14 – das Reich Gottes ist im Ankommen. Trifft das nicht umso mehr auch auf die moderne Welt zu? (Vgl. ebenso *Polak*, *Grenzen*, 87).

266 Ob die Wortwahl eine Aufteilung in „die ganze Menschheitsfamilie“ auf der einen Seite und „die Kirche“ bzw. „die Jünger Christi“ auf der anderen Seite suggeriert, sei an dieser Stelle dahingestellt. Für mich tritt jene Trennung jedoch ganz deutlich hervor und wird sich in weiterer Folge auch durch das gesamte Dokument ziehen. Es handelt sich dabei also um einen nicht zu unterschätzenden Faktor in der Interpretation.

Einführungsworten erwächst bereits eine erste, deutliche Aufgabe der Pastoraltheologie für die Gesellschaft der Moderne – der Mensch als Ganzes, „mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen“, steht im Mittelpunkt. Daraus resultiert gleichsam die Möglichkeit einer aktiven Mitarbeit in der Kirche „zur Errichtung jener brüderlichen²⁶⁷ Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht“ (GS 3). Eine durchaus diskutable Wortwahl spaltet die Welt dabei unterschwellig in „die“, als alle, und „wir“, als exklusive, davon zumindest geringfügig abgehobene Kirche.²⁶⁸ Der Mensch mit seinen metaphorisch anklingenden Wünschen, Träumen und Hoffnungen steht zwar im Vordergrund, findet sich aber gleichzeitig in der eigentümlichen Dualität von Subjekt als Individuum und Subjekt in der Kirche als Objekt der Verkündigung wieder. Das Bischofskollegium ist sich gleichzeitig der Tatsache durchaus bewusst, in einer rasch wachsenden und sich fortbewegenden Welt zu existieren, deren Schöpfungsgehalt vom Menschen ausgeht: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4). Der Mensch hat sich noch nie zuvor so vielfältigen Möglichkeiten der Selbstentfaltung und Weiterentwicklung gegenüber gesehen, wie in der heutigen Zeit und „scheint doch oft ratlos über sich selbst. Schritt für Schritt entdeckt er die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens und weiß doch nicht, welche Ausrichtung er ihm geben soll“ (GS 4). Wichtig erscheint vor allem der Schluss des vierten Abschnittes:

„Die Welt spürt lebhaft ihre Einheit und die wechselseitige Abhängigkeit aller von allen in einer notwendigen Solidarität und wird doch zugleich heftig von einander widerstrebenden Kräften auseinandergerissen. Denn harte politische, soziale, wirtschaftliche, rassische und ideologische Spannungen dauern an; selbst die Gefahr eines Krieges besteht weiter, der alles bis zum Letzten zerstören würde.

Zwar nimmt der Meinungs Austausch zu; und doch erhalten die gleichen Worte, in denen sich gewichtige Auffassungen ausdrücken, in den verschiedenen Ideologien einen sehr unterschiedlichen Sinn. Man strebt schließlich unverdrossen nach einer vollkommeneren Ordnung im irdischen Bereich, aber das geistliche Wachstum hält damit nicht gleichen Schritt. Betroffen von einer so komplexen Situation, tun

267 Aufgrund der bereits weiter oben erwähnten, andersartigen Gesellschaftsstrukturen von vor fünfzig Jahren darf eine einseitige Betonung des männlichen Sprachgebrauchs („Brüderlichkeit“, „brüderlich“ usw.) nicht verwundern.

268 Vgl. hierzu auch *Polak*, Diversität, 606 sowie *Bowles Samuel*, Conflict. Altruism's Midwife, in: *Nature* 456 (2008), 326-7.

sich viele unserer Zeitgenossen schwer, die ewigen Werte recht zu erkennen und mit dem Neuen, das aufkommt, zu einer richtigen Synthese zu bringen; so sind sie, zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben, durch die Frage nach dem heutigen Lauf der Dinge zutiefst beunruhigt. Dieser verlangt eine Antwort vom Menschen. Ja er zwingt ihn dazu.“ (GS 4)

Der Mensch ist sich nunmehr selbst aufgegeben und findet sich in der für die Neuzeit und Moderne typischen Spannung von Individualität und Tradition wieder, die einerseits durch eine Aufbruchsstimmung geprägt ist, andererseits damit einhergehend gleichzeitig die potenzielle Gefahr eines Selbstverlustes dadurch birgt, dass der Mensch Traditionen hinter sich lässt und damit gleichsam selbst entwurzelt. Diese Entwurzelung hat zahlreiche Folgen, die heute unter anderem durch eine massive Rückkehr zu eben jenen Traditionen aber auch durch „Sehnsuchtserscheinungen“ und dem Wunsch nach Einfachheit und Rückkehr zur Natur gekennzeichnet sind.²⁶⁹

In weiterführenden Punkten²⁷⁰ spricht das Dokument von den positiven wie auch negativen Folgen eines zu rasch voranschreitenden Modernisierungsprozesses und weist gleichzeitig auf daraus resultierende, potenzielle Möglichkeiten wie auch Aufgabenbereiche von Pastoral und Kirche hin. Von Interesse für die behandelte Thematik zeigt sich vor allem in GS 9, wenn es dort heißt: „Gleichzeitig wächst die Überzeugung, daß die Menschheit nicht nur ihre Herrschaft über die Schöpfung immer weiter verstärken kann und muß, sondern daß es auch ihre Aufgabe ist, eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem Einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu entfalten. Daher erheben sehr viele heftig Anspruch auf jene Güter, die ihnen nach ihrer tief empfundenen Überzeugung durch Ungerechtigkeit

269 Zahlreiche Artikel, Monographien und Studien wurden zu diesem Thema bereits verfasst und herausgegeben, die jedoch aufgrund des eingeschränkten Umfanges dieser Arbeit nicht einzeln aufgezählt werden können. Bei letzterem sind unter anderem die Sinus-Milieu-Studie wie auch die Shell-Jugendstudie zu nennen. Ein Artikel von Joachim Wanke in der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“ hat sich mit eben einer solchen Sinus-Milieu-Studie und den daraus entstehenden Möglichkeiten für die Pastoral befasst. Ebenso wenig kann ich an dieser Stelle auf alle Punkte von Gaudium et Spes einzeln eingehen, so interessant und wichtig sie auch erscheinen mögen. Festzuhalten ist, dass das Dokument als Pastoralkonstitution natürlich die Grundlage pastoraler Überlegungen zum Thema von Politik und Kirche in moderner Gesellschaft begründet und als solche auch wahrgenommen werden soll.

270 Die Rede ist vom „tiefgehenden Wandel der Situation“ (5), „Wandlungen in der Gesellschaft“ (6), „psychologisch, sittliche und religiöse Wandlungen“ (7), „Störungen des Gleichgewichts in der heutigen Welt“ (8), aber auch vom „umfassenden Verlangen der Menschheit“ (9) sowie den „tieferen Fragen der Menschheit“ (10).

oder falsche Verteilung vorenthalten werden.“ Die Menschheit strebt nach Gleichstellung, nach Gerechtigkeit, nach Selbstverwirklichung und danach „an der Gestaltung des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens ihren Anteil [zu] haben.“ Der Wunsch nach einer „gewissen alle umfassenden Gemeinschaft“ schwingt dabei deutlich mit.

Anknüpfend folgt der Hauptteil mit seinem speziellen Augenmerk auf die „Kirche und die Berufung des Menschen“. In einem ersten Kapitel (12-22) wird nach der Würde des Menschen gefragt²⁷¹, bevor im zweiten Kapitel (23-32) auf die menschliche Gemeinschaft und ihre Bedeutung rekurriert wird. Hier wird vor allem die Bedeutung von Politik für das bleibende Bestehen menschlicher Gemeinschaft hervorgehoben. So heißt es beispielsweise, dass der Mensch als Teil eben jener Gemeinschaft und Gesellschaft auch zu einem Teil der immanent wirkenden politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gebilde wird (25) um so die „Förderung des Gemeinwohls“ (26) zu forcieren; dabei wird auf die „Achtung vor der menschlichen Person“ (27) und dem „Gegner“ (28) hingewiesen, bevor näher auf die „wesentliche Gleichheit aller Menschen und die soziale Gerechtigkeit“ (29) eingegangen wird. Hier heißt es: „Die privaten und öffentlichen menschlichen Institutionen sollen sich darum bemühen, der Würde und dem Ziel des Menschen zu dienen, indem sie gegen jedwede gesellschaftliche oder politische Verknechtung entschieden ankämpfen und die Wahrung der Grundrechte des Menschen unter jedem politischen Regime sichern.“ Im anschließenden dritten Kapitel geht es „um das menschliche Schaffen in der Welt“ und im vierten Kapitel gelangt das Dokument schließlich zur „Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“. Die „Hilfe, welche die Kirche der menschlichen Gemeinschaft bringen möchte“ (42) bezieht sich zwar nicht auf den „politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an“²⁷² [...]. Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein.“ Die Hilfe der Kirche, die sich in Glaube und Liebe ausdrückt, ist mit ihrem universellen Anspruch an „kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder

271 Themen sind die Ebenbildlichkeit Gottes (12), die Sünde (13), der Wesensstand des Menschen (14), die Würde von Vernunft, Wahrheit und Weisheit (15) sowie Themen des Gewissens (16), der Freiheit (17) das Geheimnis des Todes (18) aber auch der Atheismus (19-21). Abschließend wird von Christus gesprochen (22), bevor auf den 2. Abschnitt des Hauptteiles übergeleitet wird.

272 Verweis auf Abschnitt 11 an dieser Stelle.

gesellschaftliches System gebunden“. Und dennoch wird appelliert: „Wer nämlich die menschliche Gemeinschaft auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der nationalen und internationalen Politik voranbringt, leistet nach dem Plan Gottes auch der kirchlichen Gemeinschaft, soweit diese von äußeren Bedingungen abhängt, eine nicht unbedeutende Hilfe“ (44).²⁷³

Das vierte Kapitel bezieht sich ausschließlich auf die Thematik einer Politischen Gemeinschaft und ist daher im Hinblick auf diese Arbeit von größter Bedeutung. Einleitend heißt es dabei:

„Tiefgreifende Änderungen zeigen sich heute auch innerhalb der politischen Strukturen und Einrichtungen der Völker als Folge ihrer kulturellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung. Diese Veränderungen haben großen Einfluß auf das Leben der politischen Gemeinschaft, vor allem hinsichtlich der Rechte und Pflichten aller bei der Ausübung der staatsbürgerlichen Freiheit, zur Verwirklichung des Gemeinwohls und bei der Ordnung der Beziehungen der Bürger untereinander und zur öffentlichen Gewalt. Aus dem lebendigeren Bewußtsein der menschlichen Würde wächst ja in den verschiedenen Teilen der Welt das Bestreben, eine neue politisch-rechtliche Ordnung zu schaffen, in der die Rechte der menschlichen Person im öffentlichen Leben besser geschützt sind, etwa das Recht auf Versammlungs-, Vereinigungs- und Meinungsfreiheit und das Recht auf privates und öffentliches Bekenntnis der Religion“ (73).

Abschnitt 74 fragt anschließend nach „Natur und Endzweck der politischen Gemeinschaft“. Der Einzelne vermag es nicht alleine, „alles das zu leisten, was zu einem in jeder Richtung menschlichen Leben gehört“ und mitbegründet so eine politische Gemeinschaft „in all ihren Formen. [...] Die politische Gemeinschaft besteht also um dieses Gemeinwohls willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn, aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab.“ Dieses Gemeinwohl jedoch besagt die „Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten“²⁷⁴.

Ebenso heißt es:

²⁷³ Der daran anknüpfende zweite Hauptteil richtet sein Augenmerk vornehmlich auf die Thematik von Ehe und Familie (Kap. I), auf den kulturellen Fortschritt und seine Förderung (Kap. II) sowie schließlich auch auf das Wirtschaftsleben (Kap. III).

²⁷⁴ Vgl. an dieser Stelle ebenso MM 417 (AAS 53 [1961]).

„Aber die Menschen, die zu einer politischen Gemeinschaft zusammenfinden, sind zahlreich und verschiedenartig. Sie können mit Recht verschiedene Meinungen haben. Damit nun der Staat nicht dadurch, daß jeder seiner eigenen Ansicht folgt, zerfällt, bedarf es einer Autorität, welche die Kräfte aller Bürger auf das Gemeinwohl lenkt, nicht bloß durch die Automatismen des Institutionellen oder durch brutale Gewalt, sondern vor allem als moralische Macht, die sich stützt auf die Freiheit und auf das Bewußtsein einer übernommenen Verantwortung (74)“.

„Politische Gemeinschaft und öffentliche Autorität“ sind bereits in der menschlichen Natur begründet und demnach von Gott geschaffen und in sich als gut anzusehen, da sie Ordnung und Stabilität garantieren. Die jeweilige Staats- und Regierungsform könne differenzieren und sei „dem freien Willen der Staatsbürger überlassen.“ Daraus ergibt sich freilich, dass sich „die Ausübung der politischen Gewalt in der Gemeinschaft“ sowie der „repräsentativen Institutionen“ ebenfalls nur innerhalb besagter Ordnung vollziehen lässt. Auch hier steht die Verwirklichung des Gemeinwohls im Vordergrund und muss bei allen gesetzten Maßnahmen als Grundlage berücksichtigt werden. Es soll „dynamisch“ verstanden werden, also keine steife und unveränderte Übernahme, sondern als Anpassung an die jeweiligen Bedürfnissen der Gesellschaft sowie Gemeinschaft. Die Mitglieder besagter Gemeinschaft, die Staatsbürger, sind „im Gewissen zum Gehorsam verpflichtet. Daraus ergeben sich also die Verantwortlichkeit, Würde und Bedeutung der Regierenden“ (74). Wo diese öffentliche Gewalt ihre „Zuständigkeit überschreitet“ und zu Bedrückung innerhalb der Gemeinschaft führt, ist es den Staatsbürgern erlaubt, ja sogar gefordert, das Recht einzufordern, sodass gegen Missbrauch auf staatlicher Seite entschieden vorgegangen werden kann – das jedoch freilich nur „innerhalb der Grenzen des Naturrechts und des Evangeliums“. Wie Verfassung und Ausübung öffentlicher Gewalt letztendlich auszusehen haben, hängt von der damit zusammenhängenden politischen Gemeinschaft, ihren Gesetzmäßigkeiten und den regionalen Gegebenheiten ab und „kann entsprechend der Eigenart der verschiedenen Völker und der geschichtlichen Entwicklung verschieden sein. Immer aber muß sie im Dienst der Formung eines gebildeten, friedliebenden und gegenüber allen anderen wohlwollenden Menschen stehen, zum Vorteil der gesamten Menschheitsfamilie“ (74).

Der das vierte Kapitel abschließende Punkt 76 geht näher auf die „Politische Gemeinschaft und Kirche“ ein. So sei es in einer pluralistischen Gesellschaft von besonderer Bedeutung, „daß man das Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft und der Kirche richtig sieht, so daß zwischen dem, was die Christen als Einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun, klar unterschieden wird“ (76). Fokussiert auf dieses spezielle Verhältnis, heißt es weiter:

„Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person.

Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller um so wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen; dabei sind jeweils die Umstände von Ort und Zeit zu berücksichtigen. Der Mensch ist ja nicht auf die zeitliche Ordnung beschränkt, sondern inmitten der menschlichen Geschichte vollzieht er ungeschmälert seine ewige Berufung.

Die Kirche aber, in der Liebe des Erlösers begründet, trägt dazu bei, daß sich innerhalb der Grenzen einer Nation und im Verhältnis zwischen den Völkern Gerechtigkeit und Liebe entfalten. Indem sie nämlich die Wahrheit des Evangeliums verkündet und alle Bereiche menschlichen Handelns durch ihre Lehre und das Zeugnis der Christen erhellt, achtet und fördert sie auch die politische Freiheit der Bürger und ihre Verantwortlichkeit“ (76).

Im Folgenden wird auch auf die Unterschiedlichkeit von irdischen und gleichsam *himmlischen* Hilfsmitteln hingewiesen und der gleichzeitigen Feststellung, dass „das Irdische und das, was am konkreten Menschen diese Welt übersteigt“ eng miteinander verwoben sind. Die Kirche selbst „bedient sich des Zeitlichen, soweit es ihre eigene Sendung erfordert. Doch setzt sie ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden“ (76). Im Fokus steht ein gesundes Miteinander,

welches erkennt, dass man als jeweils autonome Institution dennoch aufeinander angewiesen ist und vor allem als Kirche keine Kirche des Jenseits, sondern primär eine des Diesseits ist und entsprechend handeln muss.

„Immer und überall aber nimmt sie das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen. Sie wendet dabei alle, aber auch nur jene Mittel an, welche dem Evangelium und dem Wohl aller je nach den verschiedenen Zeiten und Verhältnissen entsprechen.

In der Treue zum Evangelium, gebunden an ihre Sendung in der Welt und entsprechend ihrem Auftrag, alles Wahre, Gute und Schöne in der menschlichen Gemeinschaft zu fördern²⁷⁵ und zu überhören, festigt die Kirche zur Ehre Gottes den Frieden unter den Menschen²⁷⁶“ (76).²⁷⁷

Das Dokument möchte „allen Menschen unserer Zeit helfen, ob sie an Gott glauben oder ihn nicht ausdrücklich anerkennen, klarer ihre Berufung unter jeder Hinsicht zu erkennen, die Welt mehr entsprechend der hohen Würde des Menschen zu gestalten, eine weltweite und tiefer begründete Brüderlichkeit zu erstreben und aus dem Antrieb der Liebe in hochherzigem, gemeinsamem Bemühen den dringenden Erfordernissen unserer Zeit gerecht zu werden“ (91). Um eine solche, global-universale Gemeinschaft zu erreichen, ist ein ausgedehnter Dialog (92) nötig, der alle umfasst, denn „der Vater will, daß wir in allen Menschen Christus als Bruder²⁷⁸ sehen und lieben in Wort und Tat und so der Wahrheit Zeugnis geben und anderen das Geheimnis der Liebe des himmlischen Vaters mitteilen“ (93).²⁷⁹

275 Vgl. II. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche *Lumen Gentium*, Nr. 13: AAS 57 (1965) 17.

276 Vgl. Lk 2,14.

277 Das nachfolgende fünfte Kapitel geht schlussendlich näher auf „die Förderung des Friedens“ und den „Aufbau der Völkergemeinschaft“ ein. Themen sind hier mitunter das Wesen des Friedens (78), der Krieg mit all seinen Wesenszügen (79-82), Ursachen von Zwietracht (83) und schließlich Möglichkeiten des Aufbaus einer universalen Weltgemeinschaft (84-7) und was die Christen sowie die Kirche dazu beitragen können (88-90). Im Anschluss folgt bereits das Schlusswort, welches nochmals zusammenfassend den Auftrag für die einzelnen Gläubigen sowie Teilkirchen formuliert.

278 „Gegendered“ könnte man hier natürlich allgemein von Geschwisterlichkeit sprechen.

279 Vgl. Joh 13,35: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt.“

2.2. Die Kirche und die Menschenrechte (Justitia et Pax)

Das Dokument der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax²⁸⁰ entstand im Anschluss an die 1963 viel beachtete Enzyklika Papst Johannes Pauls XXII „Pacem in Terris“. Es widmet sich der Thematik der Menschenrechte in Politik und Öffentlichkeit und zeigt damit, dass die katholische Kirche nicht nur rein theoretisch über politisches Engagement nachdenkt, sondern auch konkret in diese Richtung hin arbeitet²⁸¹. Das Hauptaugenmerk liegt dabei auf der pastoralen Orientierung und Beschäftigung mit den Themenfeldern von Politik und Menschenrechten; es bietet daher eine wichtige und wertvolle Basis für die in dieser Arbeit behandelte Theorie und Praxis. Trotz des frühen Entstehungsdatums des Dokuments Ende der 70er Jahre, hat die darin behandelte Thematik bis heute nichts an Aktualität und Dringlichkeit eingebüßt und zählt nach wie vor zu einer wichtigen Auffassung ethischer und moralischer Forschung und daher auch der pastoralen Orientierung.

Während der erste Teil sich einer allgemeinen Einleitung in die Materie widmet, wirft der zweite Teil einen Blick auf die geschichtlichen Entwicklungen hinter dem Dokument sowie die aktuellen Standpunkte aus lehramtlicher und theologischer Sicht. Erst der dritte Teil des Dokuments fokussiert auf die pastorale Orientierung und befasst sich mit Themen der pastoralen Tätigkeit, Politik und Menschenrechten, der Verkündigung und der pastoralen Pflicht mit Blick auf die prophetische Rolle sowie der Erziehung zur Förderung und Verteidigung der Menschenrechte.²⁸² Den Abschluss bildet ein Ausblick auf ökumenische Dimensionen wie auch eine Vorausschau auf praktische Initiativen auf nationaler sowie internationaler Ebene. Mein Fokus liegt hierbei nun auf

280 Justitia et Pax ist eine Österreichische Kommission, die als Institution von der Österreichischen Bischofskonferenz eingesetzt wurde. Auf der offiziellen Homepage heißt es: „Sie befasst sich mit gesellschaftspolitischen Grundsatzfragen, insbesondere solchen im Kontext von Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechten. Die Kommission setzt sich aus ausgewiesenen Expertinnen und Experten aus Kirche, Wissenschaft und organisierter Zivilgesellschaft zusammen“. Siehe: <http://www.iupax.at/index.php?id=4> (Stand: 20.07.2017).

281 Auch Päpste wie Johannes XXIII. (Kubakrise 1960er) und aktuell Papst Franziskus (Koreakrise u.a.) greifen punktuell ein. Gleichzeitig werden vom Apostolischen Stuhl Institutionen unterhalten, welche die Prinzipien der Katholischen Soziallehre aktiv verwirklichen sollen. Eine Arbeiterbewegung, auf der anderen Seite (Papst Johannes Paul II), ist ähnlich einer Gewerkschaft strukturiert und erreicht so auf praktischer Ebene einen ganz anderen Teil der Bevölkerung. Auch die Katholische Aktion ist gesellschaftspolitisch aktiv, während die Kommission Justitia et Pax eher auf einer höheren Ebene die Gesellschaft zu beeinflussen sucht. Das alles sind nur ein paar Momente tatsächlicher katholischer Praxis, welche die theoretische Ebene bei weitem überschreiten.

282 Vgl. allgm. *Justitia et Pax*, Kirche, 29-32.

der pastoralen Tätigkeit betreffend Politik und Menschenrechte. In einem ersten Satz heißt es dort:

„Die pastorale Funktion der Kirche bei der Verteidigung und Förderung der Menschenrechte bringt uns unweigerlich dazu, die Beziehungen zwischen pastoraler Tätigkeit und Politik zu bedenken.“ (63)²⁸³

Die katholische Kirche hat „eine kollektive Verantwortung in bezug auf die Politik“ (64). Die Kirche als selbst gesellschaftliche Körperschaft würde daher „gegen ihre Sendung verstoßen, wenn sie es versäümte, ein gemeinsames Zeugnis zu den großen Problemen abzugeben, bei denen das geistliche und zeitliche Wohl der Menschen auf dem Spiel steht“²⁸⁴. Das Schreiben betont, mit Bezug auf das apostolische Schreiben Papst Pauls VI. *Octogesima adveniens*, dass gerade auf lokaler sowie Landesebene die Probleme der heutigen Gesellschaft wahr- und ernstgenommen werden sollen, sodass in weiterer Folge eine realistische Lösung angeboten werden könne. Diese Probleme „müssen bestimmte Aspekte der Politik einschließen, um sie mit gebührender Sachkenntnis im Lichte des Evangeliums zu behandeln“²⁸⁵. Man müsse als Christ, vor allem aber als christlicher Politiker, den Mut haben, „den evangelischen Sinn ihrer Tätigkeit einzulösen, sowie zu den Diskussionen über ganz bestimmte aktuelle Punkte herauszufordern“²⁸⁶. Der Kontakt von Christen und Christinnen mit dem „wirklichen Leben“ (66) erlaube es, das Bestreben zu erkennen, welches „der Geist Gottes den Menschen eingepflanzt hat.“ Sie sollen sich daher bemühen, rasch „die Ungerechtigkeiten und Leiden an ihrer Quelle aufzudecken, die die gegenwärtige Entwicklung verbirgt, um so die gesinnungsmäßige Einstellung zu ändern und auf diejenigen strukturellen Umwandlungen hinzuwirken, die in der Lage sind, da Abhilfe zu bringen“²⁸⁷. Insofern beeinflusst der Glaube nämlich auch die Politik. Zudem sei es „dringend erforderlich, gemeinsame Richtlinien für das konkrete politische Handeln der

283 Die angeführten Zahlen (hier: 63) entstammen dem Dokument und stellen die einzelnen Paragraphen dar. Konkret zu finden ist diese Stelle in *Justitia et Pax*, Kirche, 29. Die weiteren Seitenzahlen werden in Folge nicht mehr angeführt sondern

284 Aus dem Brief des Kardinals J. Villot an die 60. Sitzung der Sozialen Wochen Frankreichs, gehalten in Lyon am 5. - 10. Juli 1973; *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Jg. 3, Nr. 46, 16. November 1973, 5.

285 Vgl. *Justitia et Pax*, Menschenrechte, 30. Vgl. ebenso OA 4.

286 Vgl. Brief des Kardinals J. Villot (s. Fußnote 284), 5. Unter diese Punkte fallen vor allem Krieg, Gewalttätigkeiten, internationale Ungerechtigkeit und ebenso die Förderung der Menschenrechte (vgl. Paragraph 65).

287 Brief des Kardinals J. Villot, 9 (s. Fußnote 284).

Christen zu finden, um ihre Energien für wirksamere gemeinsame Anstrengungen zu vereinen, ohne die rechtmäßige Vielfalt möglicher Alternativen zu beschneiden“ (67)²⁸⁸. In diesem Sinne haben auch christliche Verbände die „Pflicht zur Zusammenarbeit“, das heißt, über die Eigeninteressen hinauszuwachsen um im Geiste christlichen Glaubens das Leben in der Gesellschaft umgestalten zu können.²⁸⁹ Das wiederum setze einen „größeren Anteil an Verantwortung und Entschlußfreudigkeit unter den Bürgern voraus“ denn gerade diese Übernahme von Verantwortung sei eine „konkrete Ausübung seiner [des Bürgers] Freiheit und ein unerläßlicher Weg zu seiner Entfaltung“ (67)²⁹⁰. Die Kirche als Ganzes „ist also aufgerufen, als aktiver Sauerteig in der politischen Gesellschaft zu wirken. Als Gegenleistung für diese Mitarbeit wird der Kirche von der politischen Gesellschaft 'wertvolle Anreize erhalten, ihr eigenes inneres Leben den auf diese Weise wahrgenommenen Erfordernissen anzupassen. In diesem Sinne gibt es eine gewisse Interpellation der Kirche durch die Politik“²⁹¹ (68). Ebenso ist sich die Kirche

„ihrer prophetischen Sendung auf politischem Gebiet und ihrer Eigenart wohl bewußt und erhellt so alle Bereiche menschlichen Lebens. Sie wird in der politischen Welt aktiv, indem sie täglich in das Handeln dieser Welt hineinwirkt und praktische Ratschläge gibt, ohne sich mit ihr zu identifizieren oder zu vermengen. Wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, ist die Kirche „zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“²⁹². Die Kirche lehrt nämlich, daß die Bestrebungen und Fähigkeiten des Menschen nur dann begrenzt sind, wenn es ihm nicht gelingt, sich über noch so wichtige zeitliche Werte zu erheben. Dadurch macht die Kirche der bürgerlichen Gesellschaft klar, daß es Werte, Güter und Ziele einer höheren Ordnung gibt – sittliche, geistige und religiöse Werte, welche das Schicksal der menschlichen Person bestimmen und notwendigerweise auf die Gesellschaft übertragen werden. Da es die Aufgabe der Kirche ist, diese Werte im Bewußtsein und im Leben jedes Menschen zu fördern und zu verteidigen, und da jeder Mensch ein Glied der politischen Gemeinschaft ist, kann die Kirche auch auf diese Weise das Leben der Gemeinschaft beeinflussen, indem sie Grundsätze von höchster Wichtigkeit im politischen und

288 Vgl. an dieser Stelle auch OA 50, LG 32, AA 5 und GS 75.

289 Vgl. OA 51.

290 Vgl. OA 47, GS 68, 75 sowie MM 91.

291 Brief des Kardinals Villot, 9 (s. Fußnote 284).

292 GS 76.

gesellschaftlichen Leben bejaht und fördert, zum Beispiel die Grundsätze der Menschenwürde, der weltweiten Brüderlichkeit, der Freiheit und der Verantwortlichkeit, der Gerechtigkeit und der Liebe wie der Solidarität zwischen Brüdern und Völkern. Die zukunftsweisende Sendung der Kirche erschöpft sich jedoch nicht in einfachen Akten der Zustimmung oder Ablehnung. Sie muß auch, kraft ihrer eschatologischen Hoffnungen und Verheißungen, die Vollendung aller Dinge in der zukünftigen Welt und den vergänglichen Charakter der Gegenwart deutlich hervorheben. Gerade durch ihre pastorale Tätigkeit erfüllt die Kirche diese ihre prophetische Sendung auf politischem Gebiet. Wenn wir bedenken, daß die Politik bei den menschlichen Grundrechten eine große Rolle spielt, so läßt sich alles, was wir oben gesagt haben, leicht anwenden. Gemeinsames Zeugnis, Überlegungen zur Lehre, Gewissensbildung zur Aufdeckung von Ungerechtigkeiten, kollektives oder individuelles Handeln der Christen: das sind verbindliche Stufen echter pastoraler Politik zur Förderung der Menschenrechte.“
(69)

Gerade innerhalb dieser beiden Abschnitte lassen sich wichtige theoretische Überlegungen für die praktische Orientierung der Pastoraltheologie herausfiltern. Die Kirche, die als „Sauerteig“ (68) in der Gesellschaft mitwirkt und gleichzeitig ebenfalls Impulse von dieser für ihr eigenes Denken und Handeln empfängt, aber auch der Hinweis auf „Werte, Güter und Ziele einer höheren Ordnung“ (69), deren Inhalt durch die kirchliche Auslegung mitbestimmt wird und gleichzeitig in der lebendigen Gesellschaft durch das je einzelne Subjekt ihre Wirkung entfalten, sind dabei nur zwei der Beispiele für eine solche Überlegung.

Abschließend spricht das Dokument von der pastoralen Aufgabe der Verkündigung, durch welche „die Frohbotschaft vom Frieden und von der Gerechtigkeit in bezug auf die Menschenrechte“ (70) dem Volk näher gebracht werden soll, sowie von der Aufgabe, den Einzelnen und die Einzelne durch eine umfassende „Erziehung“ zur Förderung und Verteidigung der Menschenrechte hinzuführen und zu begleiten. Auf diese Punkte wird im folgenden Kapitel näher eingegangen werden.

2.3. Der Katechismus der Katholischen Kirche und die politische Aufgabe

Der Katechismus²⁹³ bestimmt die Politik vornehmlich als in der Verantwortung der Laien liegend. So heißt es:

„Die Initiative der christlichen Laien ist besonders notwendig, wenn es darum geht, Mittel und Wege zu finden, um die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Gegebenheiten mit den Forderungen des christlichen Glaubens und Lebens zu durchdringen. Dieser Einsatz gehört selbstverständlich zum Leben der Kirche [...].“²⁹⁴

Des Weiteren sieht der Katechismus die Schaffung von „Verbänden, Vereinigungen, Einrichtungen mit wirtschaftlicher, kultureller, unterhaltender, sportlicher, beruflicher und politischer Zielsetzung sowohl im nationalen Raum wie auf Weltebene“²⁹⁵ als notwendig an, da dies der menschlichen Natur entspreche und sich förderlich auf die aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben auswirke.²⁹⁶ Eine wichtige Aussage tätigt der Katechismus, wenn er die Politik als maßgeblich für das menschliche Gemeinwohl bestimmt:

„Jede menschliche Gemeinschaft besitzt ein Gemeinwohl, durch das sie sich als solche erkennen kann. Am vollständigsten wird dies in der politischen Gemeinschaft verwirklicht.“²⁹⁷

Darüber hinaus sind die politischen Autoritäten eines Staates dazu „verpflichtet, die Grundrechte der menschlichen Person zu achten. Sie sollen die Gerechtigkeit menschlich ausüben und dabei das Recht eines jeden, besonders das der Familien und Bedürftigen, achten. [...] Die Ausübung der politischen Rechte soll das Gemeinwohl der Nation und der menschlichen Gesellschaft fördern“²⁹⁸. Gleichzeitig stellt das

293 Der Katechismus der Katholischen Kirche beschäftigt sich mit Grundfragen des Glaubens. Konkreter: Er ist die „Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre, wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt oder erleuchtet wird“ (FD 4).

294 KKK 899 mit Verweis auf 2442. In einer Ansprache vom 20. Februar 1946 schreibt Pius XII.: „Die Gläubigen, und genauer noch die Laien, stehen an der äußersten Front des Lebens der Kirche; die Kirche ist durch sie das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft. Darum müssen sie und gerade sie ein immer tieferes Bewußtsein gewinnen, daß sie nicht nur zur Kirche gehören, sondern die Kirche sind, das heißt, die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden unter der Führung des Papstes als des gemeinsamen Hauptes und der mit ihm geeinten Bischöfe. Sie sind die Kirche“ (Pius XII., Ansprache vom 20. Februar 1946, zitiert in CL 9).

295 MM 60.

296 Vgl. KKK 1882.

297 KKK 190.

298 KKK 2237 (mit Verweis auf 357).

Dokument fest, dass es nicht Sache „der Hirten der Kirche [sei], in die politischen Strukturen und die Organisation des Gesellschaftslebens direkt einzugreifen“²⁹⁹. Diese Aufgabe sei den Laien überstellt, die jene aus eigenem Ansporn und Anreiz übernehmen und „mit christlichem Engagement die irdischen Bereiche zu durchdringen und sich darin als Zeugen und Mitarbeiter des Friedens und der Gerechtigkeit zu erweisen“³⁰⁰. Deshalb „ist an die geistigen und sittlichen Kräfte des Menschen zu appellieren, und es ist daran zu erinnern, daß sich der Mensch dauernd innerlich erneuern muß, um Gesellschaftsveränderungen herbeizuführen, die wirklich im Dienste der Person stehen“³⁰¹.

299 KKK 2442.

300 SRS 47. Gleichzeitig weiß der Katechismus um die durch die Erbsünde „zum Bösen geneigte Natur“, die „zu schlimmen Irrtümern im Bereich der Erziehung, der Politik, des gesellschaftlichen Handelns und der Sittlichkeit“ führen kann (vgl. KKK 407).

301 KKK 1888.

2.4. Lehramt und Politik nach dem II. Vatikanum

Aufbauend auf und im Geist des II. Vatikanischen Konzils sind in den Jahrzehnten danach weitere lehramtliche Dokumente entstanden, die sich mit gesellschaftlichen Fragestellungen auseinandersetzen und daher an dieser Stelle nicht außer Acht gelassen werden dürfen.³⁰²

1981, 90 Jahre nach der ersten Sozialenzyklika³⁰³ überhaupt, entstand die erste Sozialenzyklika Papst Johannes Pauls II., *Laborem exercens*, die sich mit der christlichen Würde menschlicher Arbeit auseinandersetzt. Im Zentrum steht auch hier der Mensch, den die Arbeit gleichsam zu dem macht, was er ist und sein kann. Auch die Migration wird als grundlegendes Menschenrecht von der Enzyklika thematisiert und ins Zentrum gestellt. Immer wieder fällt der Begriff der Politik, ohne dem die Sozialenzyklika ihre Grundlage sicherlich zu großen Teilen eingebüßt hätte. Papst Johannes Paul II. hat in den folgenden Jahren noch zwei weitere Sozialenzykliken verfasst. Eine davon ist *Sollicitudo rei socialis* (1987), die vor allem auf gesellschaftliche Begebenheiten in Entwicklungsländern fokussiert und ebenfalls für den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft dort plädiert³⁰⁴, sowie eine dritte, *Centesimus Annus* (1991), die genau 100 Jahre nach der Entstehung von *Rerum Novarum* (1891) an an die nach wie vor bestehende Aktualität ebendieser Enzyklika erinnert. Die „vorrangige Option für die Armen“³⁰⁵ sowie die Solidarität als „eines der grundlegenden Prinzipien der christlichen Auffassung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung“³⁰⁶ finden besondere Betonung. Der Staat selbst erhält dabei eine eher nachrangige Rolle, da sich die „gesellschaftliche Natur des Menschen nicht im Staat [erschöpft], sondern sie verwirklicht sich in verschiedenen Zwischengruppen, angefangen von der Familie bis hin zu den wirtschaftlichen, sozialen, politischen und

302 Durch den beschränkenden Umfang der Masterarbeit kann nicht im Detail auf jede Enzyklika eingegangen werden, sondern nur ein grober Überblick im Sinne einer generellen Sammlung (u.a. zur weiterführenden Forschung) geboten werden. Ich bin mir bewusst, dass ich nicht die gesamte Fülle der nach dem II. Vatikanischen Konzil entstandenen Dokumente miteinbeziehen kann, da dieses Thema für sich genommen sicherlich genügend Stoff für eine weitere, eigenständige Arbeit bieten würde.

303 Es handelt sich dabei um *Rerum Novarum* von Papst Leo XIII. In ihr widmete sich der Papst den aufkeimenden, sozialen Ungerechtigkeiten des 19. Jh.s., die langsam zu einer Spaltung der Gesellschaft führten.

304 Eine Grundlage bieten auch hier die immer wieder erwähnten politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse.

305 CA 11.

306 CA 10.

kulturellen Gruppen, die in derselben menschlichen Natur ihren Ursprung haben und daher — immer innerhalb des Gemeinwohls — ihre eigene Autonomie besitzen“³⁰⁷.

Die 2009 entstandende Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI., *Caritas in veritate*, geht auf die damals aktuelle Wirtschafts- und Finanzkrise sowie das Thema der Globalisierung ein. Die „Liebe in der Wahrheit“ ist dabei das bereits im Titel enthaltene Leitthema.³⁰⁸ Die Liebe (*caritas*) „ist eine außerordentliche Kraft, welche die Menschen drängt, sich mutig und großherzig auf dem Gebiet der Gerechtigkeit und des Friedens einzusetzen“³⁰⁹. Die Liebe „ist der Hauptweg der Soziallehre der Kirche. [...]; sie ist das Prinzip „nicht nur der Mikro-Beziehungen – in Freundschaft, Familie und kleinen Gruppen –, sondern auch der Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen“³¹⁰.

Schließlich sollen noch zwei Dokumente des aktuellen Papstes Franziskus Erwähnung finden: *Evangelii Gaudium* (2013), ein apostolisches Schreiben, sowie seine zweite Enzyklika³¹¹ *Laudato si* (2015). Beide gehen ebenso auf aktuelle soziale, gesellschaftliche, wirtschaftliche sowie politische Gegebenheiten ein und versuchen sie im Lichte des Evangeliums zu deuten und allenfalls dort zu reformieren, wo von der Botschaft Jesu Christi maßgeblich abgewichen wurde. EG spricht in diesem Sinne auch die Bedeutung der Laien an, die als Mehrheit der Kirche zu sehen sind und deren aktive Teilnahme an der Gesellschaft viel Potenzial für die Kirche selbst mit sich bringen kann. Kritisiert wird, dass Laien trotz ihrer nachweislichen Mehrheit nicht immer Berücksichtigung finden. So heißt es unter anderem:

„Auch wenn eine größere Teilnahme vieler an den Laiendiensten zu beobachten ist, wirkt sich dieser Einsatz nicht im Eindringen christlicher Werte in die soziale, politische und wirtschaftliche Welt aus. Er beschränkt sich vielmals auf innerkirchliche Aufgaben ohne ein wirkliches Engagement für die Anwendung des Evangeliums zur Verwandlung der Gesellschaft. Die Bildung der Laien und die Evangelisierung der beruflichen und intellektuellen Klassen stellen eine

307 CA 13

308 CIV 1.

309 CIV 1.

310 CIV 2.

311 Die erste erschien 2013 unter dem Titel *Lumen fidei* und benennt die Notwendigkeit aktiver, aus dem Glauben entstehenden Konsequenzen für das alltägliche Leben aller Christen auf der Welt.

bedeutende pastorale Herausforderung dar.“³¹²

Ebenso heißt es, dass obwohl „'die gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates [...] zentraler Auftrag der Politik' ist, 'kann und darf [die Kirche] im Ringen um Gerechtigkeit [...] nicht abseits bleiben'“³¹³

Auch *Laudato Si*, mit Fokus auf den Umwelt- und Klimaschutz, befasst sich mit aktuellen sozialen, politischen, wirtschaftlichen und ökonomischen Ungerechtigkeiten sowie der Sorge um das „gemeinsame Haus“. Immer wieder wird auf die Bedeutung lokaler wie auch internationaler politischer Dimensionen hingewiesen und darauf, dass sich keiner dieser Verantwortung entziehen kann – weder der einzelne als Individuum, noch der Staat oder Institutionen jedweder Art.³¹⁴

312 EG 102.

313 EG 183. Zitiert wird *Benedikt XVI.*, Enzyklika *Deus caritas est* (25. Dezember 2005), 28: *AAS* 98 (2006), 239-240.

314 Papst Franziskus ist allgemein sehr bemüht und aktiv wenn es darum geht, Worte zu finden für gesellschaftliche Ungerechtigkeiten und Dimensionen aller Art. Bedauerlicherweise kann ich an dieser Stelle nur diese beiden Schriften von ihm erwähnen. Somit bleibt der Hinweis auf selbstständige Nachforschung.

III. Praktische (Handlungs-) Ideen

1. Pastoraltheologie und ihre Rolle in Kirche und Politik der Gegenwart

Um den in der Einleitung erwähnten Dreischritt adäquat abschließen zu können, müssen in diesem dritten Kapitel mit Fokus auf die Praxis und entsprechende Handlungsideen noch einmal die anfangs erwähnten Fragen in Erinnerung gerufen werden: Darf Kirche politisch sein und soll sie das? Sollen Kirche, Gemeinde, Religion politisch sein? Wenn ja, welche Rahmenbedingungen müssen hier gegeben sein, um adäquates Verständnis zu ermöglichen, und wo sind die Grenzen der kirchlich-politischen Meinungsfreiheit? Und zu guter Letzt: Was kann die Pastoraltheologie zu einem Grundgerüst, zu einem adäquaten Rahmen beitragen und wo muss sie dafür ansetzen? Vor allem auch *wie*? Und kann daraus schließlich auch die Forschungsfrage abgeleitet werden, die lautet: Inwiefern ist politisches Handeln der katholischen Kirche und ihrer Gläubigen eine pastoraltheologisch begründbare Aufgabe?³¹⁵

In den nachfolgenden Kapiteln soll ein kurzer Abriss über die grundlegende Begriffsbedeutung der Pastoraltheologie ein generelles Verständnis über allgemein mögliche Definitionen, Aufgaben und Handlungsmöglichkeiten geben, bevor ich näher auf potenzielle, praktisch-orientierte Handlungsideen eingehen möchte.

1.1. Pastoraltheologie - Praktische Theologie - Pastoralanthropologie

Praktische Theologie wird in der Forschung gängig als eine „Reflexion auf Praxis und in diesem Sinne Theorie der Praxis“³¹⁶ gesehen. Als ihre Aufgabe gilt es, den „tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche“³¹⁷ zu entgrenzen und so auf eine sich immer wandelnde Gegenwart hin zu öffnen und auszubreiten, ohne den Fokus dabei rein auf die „Praxis der Menschen“³¹⁸ zu legen. Vielmehr gilt sie als eine „bestimmte Form der Praxis unter bestimmten

315 Nicht alle Fragen werden in dieser Arbeit, die ja aufgrund des begrenzten Umfanges nur einen oberflächlichen Teil der Thematik behandeln kann, eine Antwort finden. Dennoch möchte ich versuchen, sie so gut als möglich in meine Überlegungen einfließen zu lassen.

316 Blasberg-Kuhnke, Theologie, 27.

317 Rahner, Theologie, 134.

318 Näheres zur Bestimmung der Begriffskonstruktion siehe bei Haslinger Herbert, Herbert Haslinger, Vorwort, in: Ders., u.a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie (Bd. 1), Mainz 2000, 15-17, hier 15.

historisch-gesellschaftlichen Bedingungen (Kontextualität der Theoriebildung), die auch ihren eigenen Entstehungszusammenhang kritisch antizipieren und reflektieren muss (ideologiekritische Funktion)³¹⁹. Die Pastoraltheologie ist vom Begriff der Praktischen Theologie und damit auch vom Begriff der Praxis nicht abzukoppeln, aber auch nicht damit gleichzusetzen³²⁰. So schreibt Tobias Kläden in seinem Artikel über „Pastoraltheologie als Pastoralanthropologie im Kontext der Säkularität“:

„*Gegenstand* der Pastoraltheologie ist die Praxis des Volkes Gottes. *Aufgabe* der Pastoraltheologie (als Theorie der Praxis) ist es, diese Praxis zu beschreiben, zu erklären, zu prognostizieren und zu verändern.“³²¹

Mit dieser Bestimmung ist natürlich noch nichts über darin „implizierte Perspektiven, Kontexte, Kriterien oder Interessen der genannten Aufgaben“³²² gesagt. Als heikler Punkt gilt Kläden das „Verändern“, denn Veränderung beginnt für ihn bereits beim Schritt der Beobachtung durch eine erste, klare Bewusstwerdung. Sein Verständnis von Veränderung geht gleichzeitig über das bloße Wahrnehmen hinaus. Da zum Volk Gottes alle Menschen berufen sind (LG 13), definiert er den *Gegenstandsbereich* der Pastoraltheologie ganz universal als „menschliche Praxis“³²³.

Dass die Pastoraltheologie, wie auch die Praktische Theologie, immer wieder Selbstbestimmungsschwierigkeiten aufweist, darauf kommen auch Stefan Gärtner und Norbert Mette zu sprechen, wenn sie die „Unübersichtlichkeit“ als ein Hauptcharakteristikum der pastoraltheologischen Landschaft bestimmen. Die darin angesprochene, immanente Mannigfaltigkeit ist ein wichtiger Punkt, der in dieser Form

319 Blasberg-Kuhnke, Theologie, 29. Nach Tracy gilt das als „wechselseitig kritische Korrelation der interpretierten Theorie und Praxis des christlichen Glaubens mit der interpretierten Theorie und Praxis der gegenwärtigen Situation.“ (Tracy, David, The foundations of practical theology, in: Browning Don S., Practical theology, San Francisco 1983, 61-82, hier 76; Übersetzung nach Blasberg-Kuhnke).

320 Zum Beispiel schreibt Hartmann, dass der Begriff der Praktischen Theologie für ihn mittlerweile vielmehr einen „Sammelbegriff für die verschiedenen praktisch-theologischen“ Fächer darstelle und die Pastoraltheologie daher nicht mehr einfach nur Praktische Theologie sei, sondern ein Teil von ihr. Pastoraltheologie wird an anderer Stelle auch als „Poimenik“ bezeichnet und handelt von der „Hirtensorge“ Christi für die Menschheit im Sinne einer „Begegnung auf Augenhöhe“ (vgl. Hartmann, Menschen, 41, Fußnote 2).

321 Kläden, Pastoraltheologie, 53.

322 Ebd., 54.

323 Für Kläden wäre es sinnvoller, Pastoraltheologie mit dem Begriff der Praktischen Theologie zu ersetzen; er stößt dabei jedoch auf die Schwierigkeit, dass letzterer bereits besetzt ist „durch das Bündel praktisch-theologischer Disziplinen, zu dem die Pastoraltheologie gehört“ (Kläden, Pastoraltheologie, 53). Daher plädiert er stattdessen für eine Bezeichnung als „Pastoralanthropologie“ (vgl. ebd., 54). Vgl. ebenso Feiter, Einführung, 54-6 sowie Gastager Heimo u.a. (Hg.), Praktisches Wörterbuch der Pastoral-Anthropologie. Sorge um den Menschen, Wien u.a. 1975.

bei anderen Disziplinen so nicht gegeben ist; dort gelingt es, „ganz einfach Exegese, Kirchengeschichte oder Moraltheologie“³²⁴ zu betreiben.³²⁵

Martina Blasberg-Kuhnke schreibt dazu:

„Pluralität der Ansätze und fachliche Ausdifferenzierungen, Schwerpunktsetzungen von 'Schulen' oder FachvertreterInnen, vor allem aber die sich in atemberaubender Beschleunigung vollziehenden Wandlungsprozesse in Gesellschaft, Kirche und Welt machen es zu einer [...] Daueraufgabe, Selbstverständnis, Wissenschaftstheorie, Grundlagen und Methodologie, Formal- und Materialobjekt der Praktischen Theologie zu bestimmen.“³²⁶

Die „Vielfalt an Entwürfen und Konzeptionen“³²⁷ hat den Platz der Pastoraltheologie innerhalb der Praktischen Theologie diffus werden lassen.³²⁸ „Praktische Theologie“ bezeichnet in diesem Sinne nach Polak im Gegensatz zur Pastoraltheologie „jede *theologische Hermeneutik und Kritik der Gegenwart in Kirche und Gesellschaft, die mittels der oben beschriebenen Methode(n) eine Option für die Gegenwart trifft*.“³²⁹ Die Pastoraltheologie als Teil der praktisch-theologischen Disziplinen erhält die Aufgabe, „die Gegenwart der Kirche in der Welt von heute zu erforschen und Perspektiven für deren Reform zu entwickeln“³³⁰. Rahner hingegen verwendet die beiden Begriffe von Praktischer Theologie und Pastoraltheologie synonym. Für ihn handelt es sich dabei um eine ekklesiologische Disziplin, die in „methodisch-reflexer Weise nach dem je jetzt

324 Gärtner, Unübersichtlichkeit, 35.

325 Das hat natürlich auch dazu beigetragen, dass die Pastoraltheologie nach wie vor stark vom Bedürfnis einer Selbstvergewisserung geprägt ist, die einerseits zeigt, dass die Marginalisierung durch andere Disziplinen ihre Spuren hinterlassen hat und andererseits wird die Selbstvergewisserung durch Grenzpositionen (wissenschaftlich – religiös/rituell/gesellschaftlich) mitbestimmt und ist nicht so einfach herbei zu führen (vgl. Gärtner, Unübersichtlichkeit, 35).

326 Blasberg-Kuhnke, Praktische Theologie, 44.

327 Gärtner, Unübersichtlichkeit, 36.

328 Ebenso wirkt sich die angesprochene Unübersichtlichkeit ungünstig auf eine Bestimmung „grundlegender Begriffe des Fachs aus, angefangen von 'Praxis' über 'Erfahrung', 'Subjekt', 'Religion' bis hin zu 'Gemeinde', 'Kirche' und 'Gott'“ (Gärtner, Unübersichtlichkeit, 36). Nach Gärtner lassen sich heute vier Formen von Praktischer Theologie unterscheiden: Praktische Theologie als (1) Wissenschaftsdisziplin, als (2) Alltagstheologie von gläubigen Menschen, die ihr Handeln reflektieren, als (3) theologische Methode und als (4) Sammelbegriff für pastoral-praktische Ausbildungsdisziplinen wie die Homiletik und Katechetik (vgl. *Ebd.*, 39). Dabei entsteht die Gefahr einer Zurückdrängung des Akademischen Aspekts zugunsten eines verengten Blicks auf eine „Wechselwirkung zwischen Kanzel und Katheder“ (vgl. dazu dazu Miller-McLemore Bonnie J., *The „clerical paradigm“: A fallacy of misplaced concreteness?*, in: *International Journal of Practical Theology* 11 (2007), 19-38).

329 Polak, Grenzen, 86.

330 *Ebd.*

möglichen und geforderten Selbstvollzug der ganzen Kirche in allen Dimensionen der Kirche³³¹ fragt. Sie kann dabei „nicht allein aus der ihr geoffenbarten Wahrheit leben“³³². Während Rahner dabei eher in ekklesiologischen Bahnen denkt, legt Polak ihren Fokus auf „eine schöpfungstheologische, soteriologische und eschatologische Formatierung“³³³. Für sie bedeutet das nicht eine Konzentration des Blickes der Kirche auf die Welt hin, sondern vielmehr die Möglichkeit, das Potenzial dessen zu erkennen, was die Gegenwart für die Kirche, für ihren Auftrag und ihr Wesen als Herausforderung zu bieten hat. Die Pastoraltheologie ist dabei nur eine von vielen „Akteurinnen“³³⁴ in diesem Prozess.

1.2. Pastoraltheologie

„Pastoraltheologie ist ein intellektuelles Abenteuer. Denn sie verwickelt in aufregende Kontraste: Natur und Gnade, Menschen und Mächte, Gott und die Welt. Vor allem aber in den Kontrast von Praxisfeldern der Gegenwart und Diskursarchiven der Vergangenheit.“³³⁵

PastoraltheologInnen, so Bauer fortführend, würden ständig zwischen diesen unterschiedlichen Ebenen hin und her laufen. Er beschreibt diese ausgeführte Tätigkeit als Diskurs³³⁶ „über die potenzielle Kreativität dieser Differenz“.³³⁷ Pastoraltheologie ist daher für ihn ein „theologischer Diskurs über menschliche Erfahrungen an pastoral relevanten Orten – und damit nicht nur über 'gelebte Religion'³³⁸, sondern auch über

331 Rahner, Reflexionen, 656. Vgl. ebenfalls Sellmann Matthias, Säkularität. Die große Chance modernen Christseins, in: Buß Gregor – Luber Markus (Hg.), Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierung weltweit (Weltkirche und Mission 3), Regensburg 2013, 123-43.

332 Polak, Grenzen, 87.

333 Ebd., 88.

334 Polak, Grenzen, 88.

335 Bauer, Denken, 5.

336 Vom lateinischen Wort *discurrere*, das so viel bedeuten kann wie *hin und her laufen* (vgl. Bauer, Denken, 5).

337 Dieser Vorgang wiederum generiert einen „kontrastiven Mischdiskurs, der feldbezogene Praxisdiskurse („Theorie der Praxis“) mit archivgestützten Diskurspraktiken („Praxis der Theorie“) kombiniert“. Daraus erwächst für ihn „konstellatives Denken“. Vgl. an dieser Stelle ebenso Bauer Christian, Indiana Jones in der Spätmoderne. Umriss einer Pastoraltheologie der kreativen Differenzen, in: Lebendige Seelsorge 62 (2011), 30-5, sowie Ders., Christliche Zeitgenossenschaft. Pastoraltheologie in den Abenteuern der späten Moderne (Innsbrucker Antrittsvorlesung; demnächst zu lesen in: International Journal of Practical Theology). Für „hochschuldidaktische Konsequenzen dieses Konzeptes“ empfiehlt außerdem Bauer seinen Artikel „Denken in Konstellationen? Theologische Bildung im Grundkurs Praktische Theologie, in: Ders., / Kirschner Martin / Weber Ines (Hg.), An Differenzen lernen. Tübinger Grundkurse als theologischer Ort, Münster 2013, 91-7.“

338 Er verweist an dieser Stelle explizit auf Gräß Wilhelm, Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie, in: Danz Christian / Dierken Jörg / Murrmann-Kahl Michael (Hg.), Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, Frankfurt a. M. 2005, 153-72.

ganz säkular gelebtes Leben“³³⁹. Dabei bringt sie in „schöpferischer Weise unterschiedlichste Dinge zusammen, von denen man kaum ahnte, dass sie zusammenpassen – und deren Kontraste einen Raum für neue Erkenntnisse eröffnen [...]“³⁴⁰. Es entsteht ein „entschieden heterogenes Ensemble“³⁴¹, welches „Diskurse, Institutionen, architekturelle Anordnungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Äußerungen, philosophische Propositionen“³⁴² umfasst.

„Es geht um Gottes Willen, um den Menschen, sein Leben und Handeln in der Welt und das Ziel seines Lebens. So allgemein müsste der Gegenstand des theologischen Forschens und Lehrens beschrieben werden.“³⁴³

Es geht also um eine „Wahrnehmung der Heilsbestimmung der ganzen Welt im Sinne Gottes“, die Theologie zu einer Universalwissenschaft werden lässt, in die „alles Denken und Forschen einbezogen werden muss“³⁴⁴. Pastoraltheologie ist „dort notwendig und gefragt, wo es darum geht, die Not zu wenden. Sie optiert für die Armen und Bedrängten, die Vergessenen und Verlorenen“³⁴⁵ und ist geleitet von der Frage: „Wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,29). Die Forschung darf daher, bei all der Rede um die Praxis, nicht aus dem Blick geraten. Für Gärtner bedeutet das eine Bereitschaft, „nicht nur notwendige Lösungen erster Ordnung anzubieten, sondern die bestehenden Plausibilitätsstrukturen kirchlicher Praxis auch grundsätzlich zu kritisieren, wo dies für den Erhalt von deren Glaubwürdigkeit angezeigt ist.“³⁴⁶ Die Pastoraltheologie soll und

339 *Bauer*, Denken, 7.

340 Er zählt an dieser Stelle folgende „Dinge“ als jene kontrastiven Momente auf: Zeitungsartikel, Buchzitate, Erzählfragmente, Sportergebnisse, Bibelperikopen, Filmausschnitte, Gedichtzeilen, Architekturtheorien, Statistikmaterial, Liedtexte, Dogmengeschichte, Übersichtsgrafiken, Rechtsfiguren, Spiritualitätsorte u. v. m. (*Bauer*, Denken, 10). Er verweist bzgl. des angeführten „Listencharakters“ auf den Artikel von *Stäheli Urs*, Das Soziale als Liste. Zur Epistemologie der ANT, in: *Balke Friedrich / Muhle Maria / von Schöning Antonia* (Hg.), Die Wiederkehr der Dinge, Berlin 2011, 83-101, im Vergleich zur „integrierenden Akteur-Netzwerk-Theorie“ von *Bruno Latours* (vgl. *Bauer*, Denken, 10, Fußnote 27).

341 *Foucault*, Le jieu, 299. Zitiert an dieser Stelle von *Bauer*, Denken, 10.

342 *Foucault*, Le jieu, 299.

343 *Hartmann*, Menschen, 41. Vgl. ebenso *Hartmann Richard*, „Vera theologia est practica“ - Aspekte für einen systematischen Entwurf der Theologie heute, in: *Nauer Doris / Bucher Rainer / Weber Franz* (Hg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 97-105.

344 Vgl. *Hartmann*, Menschen, 41. Müsste man die Pastoraltheologie auf ein „Materialobjekt“ beschränken, so plädiert Hartmann für die Konzentration auf die Frage nach der Bedeutung von „Gotteshypothese“. Er meint damit die Frage danach, was die Annahme *dass* Gott sei und in weiterer Folge *wie* Gott sei, für den Menschen bewirkt und welche Impulse sie setzen kann.

345 *Hartmann*, Menschen, 42.

346 *Gärtner*, Unübersichtlichkeit, 39.

will dabei „das Einfallstor der Empirie in die Theologie sein“³⁴⁷. Materialobjekt ist dabei „die Gegenwart“³⁴⁸. Polak nennt als Methode einen Vierschritt von (1) *Orientierung*, (2) *Wahrnehmung*, (3) *Deutung* und *Bewertung* sowie (4) der Entwicklung von *Handlungsperspektiven* zur Aufwertung und Verbesserung der Gegenwartspraxis.³⁴⁹

„Ziel ist es dabei, ausgehend vom Hier und Heute als der differenzierten Gegenwartspraxis zu prüfen, welche Veränderungen zu einer Praxis beitragen, die evangeliumsgemäß ist und den Menschen zum Leben dient. [...] Pastoraltheologie forscht nicht einfach 'über' etwas, sie versucht nach Möglichkeit als 'aktivierende Forschung' die Menschen zum veränderten Handeln anzuregen und zugleich sich von ihnen in den Lösungsperspektiven anregen zu lassen.“³⁵⁰

Der jeweilige, damit verknüpfte Forschungsprozess muss jedoch immer unvollendet bleiben, da die rasanten Entwicklungen von Gesellschaften zu jeder Zeit stets einen dynamischen Prozess der Weiterentwicklung von Theorie und Praxis erfordern. An Bedeutung gewinnt vor allem die „interdisziplinäre Bereicherung“ in Form eines Dialogs „über die eigenen Kompetenzen hinaus mit Human-, Sozial und Kulturwissenschaften und mehr“³⁵¹, der immer wieder auch „zurückgebunden wird an den Dialog mit den Betroffenen selbst“³⁵². Die Hypothesen, die am Schluss auf dem Papier stehen, sind nicht als reine, unreflektierte Handlungsanweisungen zu sehen, sondern sollen, je nachdem, als „Irritation und Initiation“³⁵³ wirken.³⁵⁴

347 Ebd., 35.

348 Vgl. Polak, Grenzen, 86.

349 *Orientierung* als „Selbstvergewisserung und -reflexion der Voraussetzungen, Vor-Urteile und Interessen des Forschers“, *Wahrnehmung* der zu erforschenden Situation „mithilfe theologischer und theologisch reflektierter empirischer Methoden“, *Deutung* und *Bewertung* der Wahrnehmung als „Ausloten der Polysemie der Ergebnisse mithilfe theologischer und philosophischer, sozioethischer, human-, sozialwissenschaftlicher usw. Theorien sowie kritische Bewertung“ und die Entwicklung von *Handlungsperspektiven* „zur Meliosierung der Gegenwartspraxis“ (vgl. dazu Polak, Grenzen, 86).

350 Ebd.

351 Ebd., 43.

352 Hartmann, Menschen, 44. Vgl. ebenso Hartmann Richard, Theologie der Opfer. Zur Verortung der Pastoraltheologie als solidarischer Wissenschaft, in: Pock Johann / Hoyer Birgit / Schüßler Michael (Hg.), Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse 20), Berlin u.a. 2012, 165-182.

353 Hartmann, Menschen, 44.

354 Hartmann versucht anhand dreier Desiderate ein logistisches Konstrukt zu entwerfen, das die nächsten Schritte darstellen soll: 1. Notwendigkeit einer ausgeprägten „Kommunikations- und Streitkultur“ zwischen den Forschenden, sodass Hypothesen an Qualität und Qualifikation gewinnen; 2. Verlust der Bedeutung von Religion in der Gesellschaft erschwert eine „Kooperation mit den nichttheologischen Fachwissenschaften“; 3. Kirchen müssen Mittel bereitstellen, um empirische Forschung mehr zu ermöglichen (vgl. Hartmann, Menschen, 45).

Sehen – Urteilen – Handeln: dieser Dreischritt hat die Arbeit in der Pastoraltheologie immer schon entschieden geformt und geprägt. In seinem Sinne könnte man das Fach als eine „sozialwissenschaftlich-empirisch fundierte theologische Deutung und Kritik der kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis in der Gegenwart mit dem Ziel einer Theorie und Verbesserung der Praxis der Kirche“³⁵⁵ interpretieren. Sehen bedeutet das Wahrnehmen des gegenwärtigen Zustandes einer Sache, einer Gesellschaft, einer Religion u.a. Im folgenden Kapitel sollen schließlich der Übergang vom Sehen und Urteilen zum Handeln gelingen und mögliche Handlungsoptionen einer potenziell politischen Pastoraltheologie aufgezeigt werden.³⁵⁶

2. Politisches Handeln in der Kirche als pastoraltheologisch begründbare Aufgabe

„Der Mensch wird als Christ aufgerufen, sein neues (erlöstes), von der Weltverstrickung befreites Dasein³⁵⁷ im Handeln wirksam werden zu lassen. Auf diese Weise greift die göttliche Heilsbotschaft aus in das soziale und politische Verhalten des einzelnen Christen und der Christen insgesamt. Sie sollen das Salz der Erde sein, das Licht, das in der Finsternis leuchtet, der Sauerteig, der die Welt durchsäuert (und erneuert). Das in Jesus Christus gekommene und verkündete Heil ist insofern in der Tat nicht privat, keine nur den einzelnen Menschen in seiner Innerlichkeit und seinem individuell-persönlichen Bereich betreffende Angelegenheit. Der Auftrag zur Umgestaltung und Erneuerung der Welt im Geist des Evangeliums, die tätige Absage an die Herrschaft des Bösen, der Ungerechtigkeit und der Herzenshärte in der Welt, ist der christlichen Botschaft von vornherein immanent.“³⁵⁸

Dennoch gibt es keine immanente Bestimmung und keinen definierten Inhalt im Hinblick darauf, wie sich der christliche Mitbürger und die christliche Mitbürgerin politisch zu verhalten hätten. „Die christliche Offenbarung“, schreibt Polak, „enthält nicht ein konkretes politisches Programm, das als sich unmittelbarer Realisierung fähig

³⁵⁵ Polak, Grenzen, 83.

³⁵⁶ Polak merkt an dieser Stelle an, dass „weder die Kombination von säkularer Gegenwartsanalyse und theologischer Hermeneutik noch das Wiedererkennen theologischer Motive in säkularen Erkenntnissen noch deren kritische theologische Interpretation“ die Pastoraltheologie automatisch „zu einer theologischen Disziplin“ werden lassen (vgl. *Dies.*, Grenzen, 83).

³⁵⁷ Schreibfehler an dieser Stelle: es steht „Daseins“ hier.

³⁵⁸ Polak, Religion, 146.

wäre, und sie enthält auch keinen unmittelbaren Aufruf zur politischen 'action directe'³⁵⁹. Gleichzeitig stehen Christen in der Verantwortung, sich aktiv und stetig für eine bessere Welt, eine bessere Gesellschaft einzusetzen. Religion kann heute nach wie vor etwas zu Gerechtigkeitskonzepten, Werten und moralischen Vorstellungen in der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung beitragen. Dadurch jedoch, dass die Bibel keine direkten politischen Vorgaben bereit hält, an denen wir uns orientieren könnten, bedarf es eines reflektierten Mediums, welches der Erschaffung eines solchen Konzepts gerecht wird. Eben darin sehe ich die Möglichkeit tätiger Anteilnahme durch eine politisch orientierte Pastoraltheologie.³⁶⁰

Theologie und sozialwissenschaftliche Forschung konfrontieren auf regulärer Basis mit zentralen, globalen Herausforderungen, nämlich mit

„den inhumanen Auswirkungen des zeitgenössischen Wirtschaftssystems; mit Armut, Unrecht und Ungerechtigkeit unserer ökonomischen und politischen Strukturen; mit demographischem Wandel und globaler Migration, mit Rassismus, Antisemitismus und Islamophobie; aber auch mit den Befreiungsbewegungen der Armen und der Frauen, den Suchbewegungen junger Menschen nach alternativen Lebensformen und Spiritualität; mit zivilgesellschaftlichen Bewegungen, die sich für eine gerechte und solidarische Welt engagieren, und der kulturellen und religiösen Bereicherung durch Migration.“³⁶¹

Die Welt und ihre Wirklichkeit werden durch Fragen und Überlegungen wie diese zu „theologiegenerativen Orten“, die der Kirche ein Meer an Lernmöglichkeiten bereitstellen, aus dem sie schöpfen kann. Ohne diesen Versuch, den der Gegenwart immanenten theologischen Sinn zu erschließen, wird die Theologie und insbesondere die Pastoraltheologie mit ihrem mitunter praktisch-politischen Fokus „steril, unfruchtbar

359 *Ebd.*

360 Vgl. *Ebd.*, 146-52. Eine politisch engagierte Pastoraltheologie ist im Übrigen nicht selbstverständlich. Während meiner Nachforschungen ist mir eine direkte Verbindung beider Begriffe als eigenständige Bezeichnung nicht untergekommen, weswegen ich davon ausgehen muss, dass es einen solchen Begriff noch nicht gibt. Die Vorstellung jedoch, dass eine politische Ebene immer auch mitgedacht werden muss, kam mir als immanente Voraussetzung andauernd unter. Insofern kann diese Arbeit auch als Appell oder Anreiz angesehen werden, eventuell über eine konkrete Forschungsrichtung der Politischen Pastoraltheologie als eigenen Zweig nachzudenken und jene in den Forschungsdiskurs entsprechend einzubringen. Politik ist und bleibt ein Teil jeglicher Disziplinen, die sich mit Gesellschaftsordnungen wie auch -strukturen beschäftigen, die auf eine aktive Teilnahme innerhalb einer sich ständig wandelnden Gesellschaft zielen und generell ein dynamisches Verständnis von Gesellschaft, Gemeinschaft und Mitgestaltung haben.

361 *Polak*, Grenzen, 84.

und verliert an persönlicher, gesellschaftlicher und politischer Relevanz³⁶². „Die Frage nach einer Theologie der Gegenwart³⁶³“, so mahnt Regina Polak, „ist eine offene Wunde“³⁶⁴.

„Es ist jedoch Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, vor allem auch der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann.“ (GS 44)

2.1. Pastorale Tätigkeit und Pflicht nach *Justitia et Pax*

Die Verkündigung zählt zur wichtigsten und ersten Pflicht, die von der Kirche und der Pastoral zu erfüllen ist (70). Kennzeichen und Grundlage ist dabei der „Glaube an die Liebe“ (71). Sie soll zu mehr Solidarität, aktiver Wahrung von Menschenrechten sowie vertiefende Humanität durch „charismatische Inspiration, hierarchische und kirchliche Ordnung, Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen und den nichtchristlichen Religionen, Offenheit für die Welt von heute und in Zusammenarbeit mit ihr“ (72) führen. „Jede Überwindung sozialer Ungleichheiten, jede Befreiung des Menschen von jeglicher Unmenschlichkeit bei gleichzeitiger Vermittlung des Wissens um die eigene Würde“ (73) führt die Welt schlussendlich in eine „bessere, gerechtere und wirklich brüderliche“³⁶⁵ Zukunft, die ihren Ausgang bei Christus nimmt und ihr Ziel schlussendlich in ihm hat. Die „Teilnahme am Prozeß der Befreiung des ganzen Menschen“ (74) vom Evangelium her wird dabei gleichsam als Hauptaufgabe der Pastoral gesehen. Unbestritten ist dabei, dass die „Erneuerung auf weltlichem Gebiet das eigentliche Betätigungsfeld der Laien ist“ (75). So heißt es auf dem II. Vatikanischen Konzil:

„Die Laien aber müssen den Aufbau der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe an sich nehmen und dabei, vom Licht des Evangeliums

362 *Ebd.*, 84-5.

363 Zum Begriff der Gegenwart wird an dieser Stelle verwiesen an: *Polak Regina / Jäggle Martin*, Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationssensible Theologie im Anschluss an Gaudium et spes, in: *Tück Jan-Heiner (Hg.)*, Erinnerungen an die Zukunft, Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 570-98. Das Phänomen von Migration galt in diesem Fall als ein solcher theologiegenerativer Ort.

364 *Dies.*, 85.

365 Geschwisterliche.

und vom Geist der Kirche geleitet, sowie von christlicher Liebe gedrängt, unmittelbar und entschieden handeln. Sie sollen aus ihrer spezifischen Sachkenntnis heraus und in eigener Verantwortung als Bürger mit ihren Mitbürgern zusammen arbeiten und überall und in allem die Gerechtigkeit des Reiches Gottes suchen.“³⁶⁶

Dezidiert wird an dieser Stelle die Verantwortung eines jeden Christen und einer jeden Christin hervorgehoben, sich aktiv für eine bewusst solidarische und humane, gesellschaftliche Verfasstheit einzubringen. Die Menschenrechte sind nämlich „nicht rein natürliche menschliche Rechte oder, wie manche glauben, unpolitische Rechte; sie haben vielmehr einen inneren Gehalt und politische Folgen“ (75). Der Kirche kommt dabei die Rolle einer Kämpferin um die Gerechtigkeit auf der Welt und für die Freiheit sowie Gleichheit aller zu.

Daraus ergibt sich eine Pastorale Pflicht, in welcher der Begriff des Protestes eine prophetische Rolle einnimmt.³⁶⁷ Ein solcher Protest erfordert „Mut, Nächstenliebe, Klugheit und Festigkeit. Vor allem muß der Protest ein wahrhaft humanes und christliches Bekenntnis sein, in der Form eines aufrichtigen Gesprächs mit allen betroffenen Parteien, und er muß auf Gerechtigkeit und Objektivität gegründet sein“ (80)³⁶⁸. Diese Pflicht zum Protest ist nicht alleine auf der klerikal-hierarchischen Ebene der Kirche anzusiedeln, sondern setzt insbesondere auch bei den Laien an (84). Allerdings betont das Schreiben ebenso, dass andere Wege gefunden werden müssen an Orten „wo die lokalen politischen Verhältnisse ungünstig sind und offener Protest einzelne Personen weiteren Repressalien durch die Regierung aussetzen würde“ (86). Zu prüfen ist daher das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis vor Ort: „einerseits den Schutz der menschlichen Grundrechte und der Freiheiten, wie sie in paraphierten oder ratifizierten internationalen Verträgen und Erklärungen ihren Ausdruck finden, andererseits in jedem Land den täglichen Kampf um soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, um wirkliche Gleichheit ohne Unterschied der Person sowie um einen höheren Lebensstandard“ (87). Oft haben Menschenrechtsverletzungen ihren Ursprung in „besonderen wirtschaftlichen oder politischen Situationen, die mindestens indirekt

366 AA 7; vgl. ebenso GS 43, LG 31-3 sowie AA 29.

367 Vgl. *Justitia et Pax*, Kirche, 34.

368 Vgl. ebenso GW, S. 100 – die Synode fügt an dieser Stelle hinzu „Unsere Kritik findet sicher nur dann Gehör, wenn sie mit unserem Leben und unserem gesamten Tun übereinstimmt“ (vgl. *ebd.*).

Verletzungen fördern“ (88). Auch merkt das Schreiben an, dass keine der heute gültigen Regierungsformen jedes Menschenrecht in vollem Maße anerkennt (89). Die Kirche hat daher die Aufgabe „zu einer umfassenden Erziehung zur Förderung und Verteidigung der Menschenrechte“³⁶⁹.

2.2. „Tradierungskrise des Glaubens“³⁷⁰

Der Weg der Kirche in die Moderne ist bis heute ein steiniger geblieben und so ganz ist sie immer noch nicht angekommen. Das hängt unter anderem mit der stets im Hintergrund schwelenden Problematik zusammen, Traditionen auf eine Weise dynamisch zu halten, die es erlaubt jene einerseits für die jeweilige Zeit fruchtbar zu halten sowie zu gestalten, und gleichzeitig andererseits nicht Gefahr zu laufen, im selben Prozess mit einer radikalen Entwurzelung konfrontiert zu werden. Mit einer einfachen strukturellen Angleichung – keine Anpassung, wie Mette betont – ist es nicht getan. Das würde nur dazu führen, dass weiterhin ein festgefahrenes Wertesystem „inhaltlich repräsentiert und für maßgeblich erklärt wird, das lediglich traditionell bewährte Handlungsmuster festschreibt und sich dem Bemühen um eine persönlich verantwortete Daseinsgestaltung sowie dem Suchen nach neuen solidarischen Lebensformen in den Weg stellt“³⁷¹. Gleichzeitig ist es ebenfalls nicht damit getan, das bislang Tradierte in ein „modernes Outfit“ zu stecken, um es auf diese Weise ansehnlicher zu gestalten. Vielmehr muss die Tradition angesichts der ständigen Herausforderungen einer ständigen Reflexion unterzogen werden, in der sie sich bewähren und allenfalls „Korrekturen und Neuakzentuierungen“ erfahren kann, die sie in „ihrer ursprünglichen Kraft wieder zur Geltung kommen lassen“.³⁷² Für die Pastoraltheologie ergeben sich aus diesen Überlegungen sowohl eine Herausforderung wie auch eine gleichzeitige Aufforderung für eine Theorie und Praxis der und zur politischen Erziehung. Die Überlegungen weisen darauf hin, dass ein steigender Relevanzverlust der Religion sich nur überwinden lässt, wenn die Kirche sich auch tatsächlich auf einen dynamisch-fruchtbaren Modernisierungsprozess mitsamt seiner Folgen einlässt. Eine Wiederkehr der Religion und gleichzeitige politische Gestaltung

369 *Justitia et Pax*, Kirche, 38.

370 Mette, Religionspädagogik, 31.

371 *Ebd.*

372 Mette, Religionspädagogik, 31. Vgl. ausführlicher ebenso Mieth Dietmar, Tradierungsprobleme christlicher Ethik, in: Feifel E. / Kasper W. (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987, 101-138.

gehen dabei Hand in Hand. So schreibt Polak: „Eine weitsichtige und nachhaltige Politik beteiligt sich an der Gestaltung der öffentlichen Seite des Wiederkehrprozesses. Moderne Religionspolitik bewahrt selbstbewusst das Erbe der Aufklärung und deren Werte Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und fordert konsequent die vernunftthafte Reflexion der Religion“³⁷³. Das Interesse liegt dabei an einer vernünftigen und verantwortlichen Gestaltung der Religion für das öffentlich-politische Gemeinwohl. Dabei soll keiner der beiden Bereiche für den anderen verzweckt werden – vielmehr geht es um eine harmonische Beziehung, einen ausgewogenen Ausgleich zweier grundlegender Dimensionen menschlicher Gesellschaft.

Ebenso soll aufgezeigt werden, dass die „Widersprüchlichkeit der Sozialisationsbedingungen in einer modernen Gesellschaft“³⁷⁴ insgesamt in den Blick geraten muss, um die Möglichkeit einer Bewusstseinsstärkung dessen zu bieten, was es konkret heißt und heißen kann einen „genuinen Beitrag zur Menschwerdung und zur Humanisierung der Gesellschaft“³⁷⁵ zu leisten und was dafür vonnöten ist. Der Pastoraltheologie kommt dabei der Status einer konstant Mahnenden und Lehrenden zu. Sie ermahnt die Religion, die Kirche aber auch die einzelnen Christen und Christinnen sich „in ein vernunftthafte und reflektierendes Gespräch mit der Tradition zu bringen, um sich so der Kritik und Weiterentwicklung auszusetzen. All die Umdeutungen, die das Christentum hier bietet, entschärfen die Schlagseiten der Religion und machen Religion zudem zu einer öffentlichen Angelegenheit innerhalb einer liberalen Rechtsordnung“³⁷⁶. Nicht auf Wahrheitsansprüche muss dabei verzichtet werden, sondern „auf deren Durchsetzung, insbesondere mit politischen Mitteln“³⁷⁷. Gleichzeitig erinnert sie daran, wie die Gesellschaft zu ihren sittlichen und moralischen Werten gekommen ist und dass das eine nur bedingt ohne das andere kann. Ihr Aufruf ist der einer unbedingten Balance zwischen Politik und Religion, zwischen Staat und Kirche.

2.3. Individualität und Begleitung

Individualität und Individualisierung gelten als Stichworte, welche die gesamte Entwicklung der Globalisierung gleich einem beständigen Schatten immer schon begleitet haben. Einerseits gesehen als Expansion nach außen, andererseits darin gerade

373 Polak, Religion, 134.

374 Mette, Religionspädagogik, 32.

375 Ebd., 31.

376 Polak, Religion, 136.

377 Ebd., 135.

der Wunsch verborgen liegend, als Individuum in der Entgrenzung wahrgenommen zu werden um seinen eigenen Bedürfnissen, Wünschen und Hoffnungen in der Krise potenzieller Bedeutungslosigkeit nicht verlustig zu werden. Der und die Einzelne sind zum „Subjekt von Entscheidungen über die eigene Lebensführung“³⁷⁸ geworden und möchten als solche wahrgenommen und respektiert werden. Als lebensbegleitende, an der Praxis orientierte Disziplin muss die Pastoraltheologie daher den Gläubigen zuallererst die Erfahrung ermöglichen, „sich selbst als einzigartig und unverwechselbar, nicht austauschbar erfahren zu können“³⁷⁹. „Die Schnittpunktexistenz des Menschen, das Auseinandertreten der Lebenslagen und Lebenswege, die Einzigartigkeit der Biographien und die Differenzierung der Erfahrungsräume verlangen einen entsprechend individuell und persönlich geprägten Glauben. Er muß fähig sein, in der dünneren Luft der kleinen Lebenswelten sich einwurzeln und überleben zu können. Auf die großen, einheitlich geprägten Lebenswelten, in denen der Glaube als ein fester Bestandteil der geteilten Wirklichkeit erscheint, wird er verzichten müssen.“³⁸⁰ Eine politisch-orientierte Pastoraltheologie, die den je Einzelnen oder die je Einzelne zu politisch selbstbewussten, engagierten Christen und Mitbürgern erziehen möchte, muss zuallererst bei den Einzelnen ansetzen und ihre Wünsche und Hoffnungen als Individuen ernst nehmen. Ein gesundes Selbstbewusstsein und die Sicherheit, ernst- und wahrgenommen zu werden, sowie die Fähigkeit, seine eigenen Wünsche, Hoffnungen und Ängste zu verbalisieren, sind essentiell um in weiterer Folge ein Gespür dafür zu entwickeln, was die Gesellschaft benötigt. Das daraus resultierende politische Individuum erhebt sich schließlich zum politischen Kollektiv selbstbewusster Christen, die etwas bewegen und verändern wollen. Das was der Gesellschaft hilft, hilft auch dem Einzelnen, und was dem Einzelnen hilft, hilft schlussendlich auch der Gesellschaft, denn „das Reich Gottes ist kein Reich der Individuen, sondern [...] *Begründung und Beginn neuen Zusammenlebens*. Eine neue Individualität, die nicht sofort eine neue Sozialität initiierte, ist biblisch undenkbar“³⁸¹. Eine Herrschaft Gottes gibt es „nicht ohne eine konkret beschriebene Sozialordnung, deren zentrales Merkmal die

378 Mette, Religionspädagogik, 30.

379 Mette, Bildung, 34.

380 Gabriel, Lebenswelten, 99. Vgl. auch Feige Andreas, Vom Schicksal zur Wahl. Postmoderne Individualisierungsprozesse als Proben für eine institutionalisierte Religionspraxis, in: Pastoraltheologie 83 (1994), 93-109.

381 Kraus, Reich, 20.

Gerechtigkeit ist“³⁸².

Die Kirche hat daher eine Sozialgestalt auszubilden, die eine Individualisierung von persönlichem Glaubensverständnis sowie Kirchenbindung zur „Begleitung und Unterstützung der individuellen 'Glaubensstile'“³⁸³ fördert. Die Stichworte handeln von Mitbestimmung und aktiver Teilnahme, nicht mehr von einem passiven Empfangen einer Predigt gleichsam „von oben herab“. Die „verkirchlichte“ Form des Christentums, wie Mette schreibt, sei als Sozialgestalt nicht mehr einem zukunftsbezogenen Modell von Kirche zuträglich. Neue solidarische Lebensformen sind das, was heute gefragt ist, also Lebensformen, an denen jeder teilhaben kann.³⁸⁴ Daher hängt für Mette viel – oder sogar alles – davon ab, ob es den institutionellen Kirchen gelingt „Anschluß an solche 'selbst-aktiven Felder' des Christentums in der Gesellschaft zu gewinnen und zu einem – nicht vereinnahmenden, sondern spannungsvoll-polaren – Miteinander zu ihnen zu gelangen.“³⁸⁵ Für das Feld der Pastoraltheologie bietet gerade dieses Moment eine bedeutsame Herausforderung, an der man in Hinsicht auf eine politische Bildung von Christen und Christinnen anknüpfen kann. Sie muss sich aktiv dafür einsetzen, dass Möglichkeiten geboten werden, innerhalb derer in einem entsprechenden Rahmen eine solche Betätigung möglich wird. Das kann sie sowohl auf theoretischer wie auch auf praktischer Ebene erreichen. Wie solche Möglichkeiten einer aktiven Teilnahme innerhalb kirchlicher Gemeinden erfahrbar gemacht werden können, hängt stark von den entsprechenden Diözesan- sowie Gemeindestrukturen ab, innerhalb derer eine Umsetzung erfolgen soll. Pastoraltheologen müssen daher eng mit den vor Ort engagierten Christen und Christinnen zusammenarbeiten, um gemeinsam ein Modell zu entwickeln, das die Schulung eines verantwortungsvollen Umgangs mit politischer Praxis realisieren und ermöglichen kann.

2.4. Verantwortung und Partizipation

Menschen haben die Freiheit und damit auch die Verantwortung „über die Art und Weise ihres Zusammenlebens zu entscheiden [...]“³⁸⁶. Im politischen Verständnis ist dabei die Kontingenz das Merkmal: „Es sind die Bürgerinnen und Bürger, die über ihre

382 Polak, *Diversität*, 607. Diese Gerechtigkeit ist wiederum gerichtet auf jene, die sich am Rand der Gesellschaft bewegen, bei den „Witwen, Waisen und Fremden“ (vgl. *ebd.*).

383 Mette, *Religionspädagogik*, 30.

384 Vgl. Kaufmann, *Kirche*, 50ff sowie Gabriel, *Lebenswelten*, 99.

385 Mette, *Religionspädagogik*, 31.

386 Straßenberger, *Zukunft*, 44.

Zustimmung und Unterstützung der politischen Führung bzw. über den Entzug von Zustimmung und Unterstützung letztlich über Erfolg oder Misserfolg des unter demokratischen Bedingungen immer gemeinsamen politischen Projekts entscheiden“³⁸⁷. Damit aber „die einzelnen Menschen ihre Gewissenspflicht sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber den verschiedenen Gruppen, deren Glieder sie sind, genauer erfüllen, muß man darauf bedacht sein, sie mit den heute der Menschheit zur Verfügung stehenden reichen Hilfen zu einer umfassenderen Kultur des inneren Menschen zu erziehen“ (GS 31).

Partizipation selbst ist als Begriff weder in der Bibel anzutreffen noch findet er sich innerhalb theologischer Disziplinen – mit Ausnahme der Sozialethik und der Praktischen Theologie – hoch frequentiert in Benutzung. Dabei ist Partizipation als Teilhabe von Anfang an ein Thema der Schöpfungsordnung. Die Menschen haben von Anfang an, als im Ebenbild Gottes erschaffene Geschöpfe, Anteil „an ihrem Werden und ihrer Gestaltung. Vom menschlichen Wirken hängt es maßgeblich ab, ob und wie sich das Reich Gottes verwirklichen kann“³⁸⁸. Auch Jesu Botschaft wäre ohne tätige Mitarbeit seiner Jünger wohl ungehört verebbt. Polak Regina nennt den Heiligen Geist als „das Verbindungsglied, das Partizipation ermöglicht: jene Kraft, die als Liebe untereinander Beziehung stiftet und sich in der Vielfalt der Gaben zeigt, die Menschen in Welt und Kirche einbringen können“³⁸⁹. Partizipation bleibt daher ein bedeutendes Stichwort und gleichzeitig immanentes Prinzip des Politischen. So schreibt Gerhardt: „Alle Politik beruht auf dem Prinzip der Partizipation. Denn ganz gleich, unter welchen Bedingungen und aus welchen Gründen Politik gemacht wird: Stets müssen einige (in der Regel sogar viele) Menschen mit dem ausdrücklichen Ziel zusammenwirken, Macht über einen sozialen Verband auszuüben. Sie haben sich als Teile in ein Ganzes einzubringen, als dessen Vertreter sie handeln. Damit nehmen sie aktiv und passiv Anteil an einer Macht, die auf ihrer bewussten Tätigkeit beruht. Die ausdrückliche Anteilnahme an einem gesellschaftlichen Ganzen, das man – das dieses Ganze – zu schaffen, zu erhalten, zu lenken oder zu ändern sucht und das man zu vertreten hat, ist Partizipation“³⁹⁰. Das geschieht erst dann, „wenn das Dasein des Einzelnen in

387 *Ebd.*

388 *Polak*, Diversität, 623.

389 *Ebd.*

390 *Gerhardt*, Partizipation, 472.

Verbindung mit dem des Kollektivs gefährdet ist, [...]. Sobald das Individuum ein Problem von existenzieller Bedeutung hat, das es nicht ohne Rückgriff auf eine Aktivität des sozialen Ganzen bewältigen kann, steht es auf dem Boden der Politik“³⁹¹.

Die Pastoraltheologie kann dabei mit „kritisch-solidarem“³⁹² Blick auf die gesellschaftlichen Entwicklungen eine wichtige Mittlerposition zwischen Kirche und Politik einnehmen. Kritisch soll sie die einzelnen Entwicklung innerhalb kirchlicher sowie politisch-gesellschaftlicher Strukturen untersuchen und im Fall humanitärer Mängelercheinungen entsprechende Maßnahmen sowohl auf theoretischer wie auch praktischer Ebene in den einzelnen Gemeinden und Diözesen ergreifen. Punktuelle Arbeit in den einzelnen Gemeinden vermag dabei vor Ort den solidarischen Fokus der einzelnen Christen zu schärfen und zu stärken.

„Die Seelsorger sollten die Christen stets ermutigen, einzeln oder gemeinsam für die Verwirklichung dieser Rechte einzutreten. Auf diese Weise sollten sich die Christen zur Unterstützung jener zusammenfinden, die bereits in diesem harten Kampf stehen, wie auch jener Menschen, die Opfer der Unterdrückung sind“.³⁹³

Die Pastoraltheologie hat auf kirchlichem Boden gerade hier anzusetzen und das Prinzip von Partizipation mit kritisch-solidarischem Blick zu fordern sowie zu fördern. Sie muss die Gründe aufzeigen, weswegen ein politisch engagiertes Christentum für die Kirche heute von grundlegender Bedeutung ist; denn „nur solange es Gründe hat, kann sich ein Individuum ausdrücklich für die Gemeinschaft engagieren“³⁹⁴.

391 *Gerhard*, Partizipation, 29. Als Vertiefung bietet sich hier die Aufsatzsammlung desselben an: *Ders.*, Existentieller Liberalismus, in: *Wittwer Hektor (Hg.)*, Beiträge zur Politischen Philosophie und zum politischen Zeitgeschehen, Berlin 2009.

392 Dieser Begriff als einer von dreien entstammt ursprünglich der Feder des Praktischen Theologen Norbert Mette, der damit religiöse Erziehung einzugrenzen und zu definieren sucht. Durch die theologisch sehr allgemein gehaltene Formulierung sind sie auf alle Bereiche der Praktischen Theologie, also auch auf die Pastoraltheologie, übertragbar und als solche mit ihrer universalen Bedeutung durchaus von enormer Tragfähigkeit. Die beiden anderen Begriffe sind „lebensbegleitend-transformatorisch“ sowie „ökumenisch-konziliar“.

Für Mette bringt die Wortkombination von „kritisch-solidar“ zum Ausdruck, dass es um „die bereits angeführte 'Unterscheidung der Geister' bzw. [...] um einen 'Streit um das Gottesverständnis' angesichts der unzähligen Abgötter geht, die gerade heute um die Macht der Seelen der Menschen gegeneinander wetteifern. Zum anderen beharrt der christliche Glaube gegenüber einer Dominanz der 'instrumentellen Vernunft' auf einer Rationalität, die sich der Bedingungen der eigenen verletzlichen und endlichen Existenz bewusst ist und in den anderen nicht Konkurrenten, sondern Geschwister erblickt, die in einer entsprechenden Praxis der gegenseitigen Anerkennung und gemeinsamen Verständigung ihren Ausdruck findet.“ (*Mette*, Bildung, 35). Vgl. dazu *Mette*, Bildung, 34-35.

393 *Justitia et Pax*, Kirche, 32 (Punkt 70).

394 *Brieden*, Partizipation, 88.

„Mit Recht dürfen wir annehmen, daß das künftige Schicksal der Menschheit in den Händen jener ruht, die den kommenden Geschlechtern Triebkräfte des Lebens und der Hoffnung vermitteln können“ (GS 31).

„Die pastoraltheologische Kompetenz“ besteht dabei für Bauer vor allem darin, „die kleinen Geschichten des Praxisfeldes („Alltag“) und die großen Erzählungen des Diskursarchivs („Schrift und Tradition“) zusammen mit möglichst vielen anderen Akteurinnen und Akteuren so zu verknüpfen, dass am eigenen pastoralen Praxisort in Pfarrgemeinde, Klassenzimmer oder anderswo eine eigene 'kleine' Pastoraltheologie entsteht: als kontextuelle, lokale Theologie auf dem Boden der eigenen Erfahrung“³⁹⁵.

2.5. Irritationspotenzial

Pastoraltheologie als harmonisch-verzwicktes Konglomerat von Praxis und Theorie erfährt ihre Verortung einerseits an den Universitäten und Hochschulen des Landes, sowie andererseits in den einzelnen Gemeinden vor Ort. Dass ihre Verortung aber immer schon den eigentlich so eng begrenzten Raum universitärer Forschung überschreitet, „ist ihr schon durch den christlichen Verkündigungsauftrag eigen“³⁹⁶. Mit dem Begriff einer „öffentlichen Theologie“ versuchen Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber, beide Vorsitzende der Evangelischen Kirche Deutschlands, die Relevanz der Theologie für die heutige Gesellschaft wieder in den Vordergrund zu rücken.³⁹⁷ Der Begriff der öffentlichen Theologie sei dabei zu verstehen „als Selbstverpflichtung zur Einmischung in gesellschaftliche Debatten und zu solidarischem Miteinander“³⁹⁸. Gleichzeitig laufen Theologie und Kirche im Zuge dessen Gefahr von außen missverstanden zu werden als ein Medium, das am besten wüsste, was eine Gesellschaft tatsächlich braucht, und damit zu riskieren, wiederum in Unglaubwürdigkeit abzurutschen.³⁹⁹ Eine Theologie jedoch, die sich bewusst in die pluralistische Umgebung heutiger Gesellschaften hineinbegibt, transformiert zu einer stärkeren und risikofreudigeren Theologie und wird von einer „öffentlichen Theologie“ zu einer offenen Theologie, „die sich in dem Bewusstsein der Pluralität und

395 Bauer, Denken, 7.

396 Beck, Erkenntnis, 16.

397 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: Florian Höhne / Frederike von Oorschot (Hg.), *Grundtexte. Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015, 211–226.

398 Beck, Erkenntnis, 16.

399 Vgl. Höhne, Theologie, 73. Bedford-Strohm und Huber hadern deutlich mit dem Bedeutungsverlust, den Theologie, Kirche und Religion heute erfahren.

Dezentralität theologischer Autorität einerseits auf die Suche begibt, in den Systemen einer pluralisierten Gesellschaft theologiegenerative Prozesse zu entdecken. Sie wird andererseits diese Entdeckungen auf ihr Irritationspotenzial für bisheriges theologisches Denken hin befragen⁴⁰⁰. Die Pastoraltheologie soll dabei selbst zum Irritationsmoment werden, welches konstant hinterfragt und mahnt. „Parallelität und Solidarität von sich je neu ereignender Pastoraltheologie und geschichtlicher Wirklichkeit“⁴⁰¹ gelten als Ausdruck einer offenen Pastoraltheologie, die zeigen soll, dass es keine Facette der Wirklichkeit gibt, mit der sich Theologie nicht beschäftigen muss.

2.6. Konzentration auf die Not und Option für die Armen

In biblischer Perspektive (Lk 10,29) ist eine „Konzentration auf notleidende Menschen“⁴⁰² gefordert.

„Die menschliche Freiheit ist oft eingeschränkt, wenn der Mensch in äußerster Armut lebt, wie sie umgekehrt verkommt, wenn der Mensch es sich im Leben zu bequem macht und sich in einer "einsamen Selbstherrlichkeit" verschanzt. Umgekehrt gewinnt sie an Kraft, wenn der Mensch die unvermeidlichen Notwendigkeiten des gesellschaftlichen Lebens auf sich nimmt, die vielfachen Forderungen des menschlichen Zusammenlebens bejaht und sich dem Dienst an der menschlichen Gemeinschaft verpflichtet weiß. Bei allen muß daher der Wille zur Mitwirkung an gemeinsamen Werken geweckt werden.“ (GS 31)

Die Liebe soll „die Fülle des Gesetzes“ (GS 32) sein – an ihr soll sich das Gesetz orientieren und ausrichten. Der Mensch gilt als das Ziel einer ansonsten abstrakten Wirklichkeit von Theoriegeflechten der Politik und Gesellschaft. Dem Begriff der Solidarität kommt dabei ein wichtiger Stellenwert zu. Solidarität mit den Armen, Solidarität mit den Verfolgten, Solidarität mit jenen, die keine eigene Stimme für sich beanspruchen können; Solidarität in diesem Zusammenhang mit den Verfolgten, mit den Flüchtlingen, mit den Migranten als konsequent logische Schlussfolgerung dieser Überlegungen. Die Pastoraltheologie hat diesen Fokus zu schärfen und zu forcieren, sowohl innerhalb der eigenen wissenschaftlichen Grenzen aber vor allem auch im

400 Beck, Erkenntnis, 17. Ein Beispiel offener Theologie bringt Henning Luther. Er zeigt auf, dass die individuelle Biographie wie kein anderer Ort auf die Unabgeschlossenheit der Pastoraltheologie „im Risiko radikaler Pluralität“ verweist (vgl. *Luther, Religion*, 43).

401 Beck, Erkenntnis, 18.

402 Grethlein, Pastoraltheologie, 131.

Dialog mit anderen Disziplinen und nicht zuletzt auf politisch-gesellschaftlich, relevanter Ebene. Sie hat auch hier das Sprachrohr derer zu sein, denen die Stimme fehlt. Sie hat für mehr Solidarität und Humanität zu plädieren, denn wenn die Kirche ein Mitspracherecht zugunsten einer „christlichen Ethisierung der Welt“ fordert, dann ist das kein bloßer Ausdruck der Aufklärung, sondern gehört zum Kernbestand der christlichen Religion selbst.⁴⁰³

„Im Glauben rufen wir aus: „Jesus Christus ist [...] menschliches Antlitz und göttliches Antlitz des Menschen.“⁴⁰⁴ Deshalb „ist die bevorzugte Option für die Armen im christologischen Glauben an jenen Gott implizit enthalten, der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen“.⁴⁰⁵ Diese Option hat ihren Ursprung „in unserem Glauben an Jesus Christus, den menschengewordenen Gott, der unser Bruder wurde.“⁴⁰⁶

Beschäftigt man sich mit der Thematik der Solidarität mit den Armen, können an dieser Stelle zwei weitere Begriffe eingebracht werden: Diversität und Convivenz⁴⁰⁷, in diesem Fall mit einem speziellen Fokus auf die Migration.

„Entweder können wir in diesem Jahrhundert eine gemeinsame Zivilisation aufbauen, mit der jeder sich identifizieren kann, die von denselben universellen Werten zusammengehalten, von einem kraftvollen Glauben an das Abenteuer Menschheit geleitet und durch all unsere kulturellen Unterschiede bereichert wird; oder wir alle gehen in einer gemeinsamen Barbarei unter.“⁴⁰⁸

Das Zusammenleben in der globalisierten Gesellschaft des 21. Jh.s ist nicht nur durch den Wunsch nach Individualität geprägt, sondern auch durch eine Entwicklung hin zur

403 Vgl. *Adam*, Theologie, 10.

404 *Ecclesia in America* 67.

405 Benedikt XVI., Eröffnungsansprache 3.

406 *Aparecida* 392.

407 Der Titel entstammt einem Artikel von *Regina Polak* und *Martin Jäggli* (vgl. Literaturverzeichnis). Zurückzuführen ist der Begriff als Modell auf die Feder des evangelischen Theologen Theo Sundermeier (vgl. *Ders.*, *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*, Erlangen 1995). Im Artikel von *Polak* und *Jäggli* wird Konvivenz mit einem C geschrieben „um an die Herkunft des Begriffs zu erinnern und die eigenständige Weiterarbeit an diesem Modell anzuzeigen“ (*Polak*, *Diversität*, 623, Fußnote 87). Der Begriff selbst stammt ursprünglich aus Lateinamerika und meint dort „zunächst das alltägliche, nachbarschaftliche Zusammenleben von Menschen in Basisgemeinden“ (*Dies.*, *Diversität*, 624). Das ursprüngliche Modell ist daher keines mit rechtlichen, politischen oder ökonomischen Implikationen, sodass diese Ebenen für die europäische Theologie und Geisteswissenschaft weiterzudenken wären.

408 *Maalouf*, *Auflösung*, 27.

Anerkennung von Diversität⁴⁰⁹. Dadurch wird die Frage nach der Ermöglichung solchen Zusammenlebens zu einer Schlüsselfrage.⁴¹⁰ Diese kann lauten: *Wie sollen wir in Vielfalt und Verschiedenheit zusammenleben?*⁴¹¹ Verstanden werden kann sie gleichermaßen als Zusage und Verheißung: Menschen können in der von Gott geschenkten Freiheit auf Basis bestimmter Regeln⁴¹² in Vielfalt und Verschiedenheit zusammenleben. „Dem Imperativ liegt der Indikativ zugrunde“⁴¹³, da Christen durch Jesus Christus ein Modell präsentiert bekommen haben, „wie solches Zusammenleben vor allem im Alltag konkret verwirklicht werden kann. Sie dürfen hoffen, dass das Zusammenleben eine reale, von Gott in Christus eröffnete Möglichkeit ist, die in allen Unterschieden die Einheit und Verbundenheit der Menschen untereinander und mit Gott (zB Gal 3,28; Kol 3,10-11) erkennen lässt“⁴¹⁴.

Convivenz bedeutet, miteinander den Alltag zu begehen, einander zu helfen, voneinander und miteinander zu lernen und vor allem miteinander zu feiern. Kurzum ist Convivenz eine „Lebens-, Lern- und Festgemeinschaft in der Nachfolge Christi“⁴¹⁵. Das Modell setzt die unbedingte Würde eines jeden Menschen voraus, geht aber gleichzeitig davon aus, dass die Menschen einander fremd⁴¹⁶ bleiben und sich dem gänzlichen Verstehen des jeweils anderen stets entziehen. Gleichzeitig bleiben sie immer aufeinander bezogen und sind „auf die Anderen verwiesen [...], um sie selbst werden zu können. In diesem Modell wird anerkannt, dass Menschen einander brauchen, um Menschen werden zu können“⁴¹⁷. Dieses Aufeinander verwiesen sein, welches zu einem Miteinander werden kann, ist auch bedeutend für die Partizipation.⁴¹⁸

409 Aus dem lat. *Diversitas* = Vielfalt.

410 Polak schreibt dazu, bezugnehmend auf Maalouf: „Zu der Vielzahl der dabei entdeckten 'Gnoseme' des Zusammenlebenswissens gehören ua ein Bewusstsein von Differenz und Diversität, Perspektivenwechsel, Raum- und Zeitkonzepte unterschiedlicher Logiken sowie ein inklusives Identitätsbildungskonzept, das Migration und das damit verbundene Aufeinandertreffen Verschiedener nicht als Verlust interpretiert, sondern als Entdeckung von etwas Neuem, etwas Anderem versteht“ (vgl. *Dies.*, Diversität, 604 – Bezugnehmend auf Maalouf, *Auflösung*, 117-164).

411 Polak, *Diversität*, 605.

412 Vgl. Ex 20,2-17 und Dtn 5,6-21 (Dekalog).

413 Polak, *Diversität*, 606.

414 Polak, *Diversität*, 606.

415 *Ebd.*, 624.

416 Nicht jedoch Fremde! Menschen *können* einander fremd sein, aber sie sind sich keine Fremden. Vielmehr beschreibt dieses Fremd-Sein „die bleibende Entzogenheit eines anderen Menschen, einer anderen Kultur oder Religion“ (vgl. Polak, *Diversität*, 629). Sich diesem Fremdartigen auszusetzen bedeutet immer schon eine Bedrohung, die es jedoch zu überwinden gilt. Konflikte gehören zum Leben und sind nichts Blockierendes, sondern im Gegenteil etwas Befreiendes. Sie befreien zu mehr Verständnis und Anerkennung, wenn sie wahr- und ernstgenommen werden.

417 Polak, *Diversität*, 625.

418 MigrantInnen wird beispielsweise ermöglicht, durch dieses Miteinander selbst zu Wort zu kommen

Die Convivenz ermöglicht gleichzeitig einen Perspektiven- und Haltungswechsel, in dem die Co-Existenz als Begriffsvorstellung in den Vordergrund tritt. Im Mittelpunkt steht die „gemeinsame Suche nach einem guten und gerechten Leben für alle in Würde: das Leben im Reich Gottes“⁴¹⁹. Das bedeutet eine Transformation der Gesellschaft in eine, die für alle Menschen gleichermaßen erfahrbar ist und ungeachtet von Unterscheidungsmerkmalen jeglicher Art agiert. Gerade der Kontext der Migration bietet an dieser Stelle die Möglichkeit „neu Glauben zu lernen: MigrantInnen erzählen und erfahren Neues über Gottespräsenz und Gottesverlust. Einheimische werden daran erinnert, dass alles auch ganz anders sein könnte; sie lernen, wie vielfältig Christsein gelebt werden kann. Und alle lernen, was Menschsein und Christsein auch bedeuten (kann)⁴²⁰: Ungesicherheit, Unterwegs-Sein, Aufbruch ins Ungewisse – in der Hoffnung auf ein gutes Leben“⁴²¹. Gleichzeitig zieht das den bewussten und aktiven Einsatz für Gerechtigkeit mit sich. So sagte nämlich schon Augustinus: „Was anderes sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden?“⁴²². Gerechtigkeit hat sowohl aus biblischer wie auch politischer Perspektive verbindliche Autorität. Norbert Mette benennt sie daher auch als *die religionspädagogische Aufgabe*⁴²³. Ohne weiteres kann nicht nur, sondern soll diese Aufgabe auch auf eine politische Pastoraltheologie übertragen werden, sodass es heißt: Gerechtigkeit vermitteln ist *die Aufgabe einer politisch orientierten Pastoraltheologie*.

und an der Gesellschaft, deren Teil sie werden und sein möchten, zu partizipieren. Dabei geht es nicht um die Begriffe von Toleranz (kann auch in Gleichgültigkeit münden) oder Integration (kann zu Anpassung führen) sondern vielmehr um den Begriff der Inklusion. Dieser Begriff ist einer, der in den letzten Jahren besonderen Aufschwung erlebt hat und an dieser Stelle nicht vollständig definiert werden kann. Kurz gesagt sei zumindest: Inklusion ermöglicht die aktive Teilnahme und ein gleichzeitiges Anerkennen der Unterschiede. Man darf in der Einheit nicht nur vielfältig sein, es ist auch bewusst gewünscht. Vgl. zur Inklusion bspw.: Göppel Rolf / Rauh Bernhard (Hg.), *Inklusion. idealistische Forderung, individuelle Förderung, institutionelle Herausforderung*, Stuttgart 2016; Wagner Harald / Liedke Ulf (Hg.), *Inklusion. Lehr- und Arbeitsbuch für professionelles Handeln in Gesellschaft und Kirche*, Stuttgart 2016 sowie Meinefeld Ole / Jügel David u.a. (Hg.), *Inklusion. Wege in die Teilhabegesellschaft*, Frankfurt a. M. 2015.

419 Polak, *Diversität*, 626.

420 Auslassung bei Polak, *Diversität*, 631. Vermutlich ein unintentionaler Schreibfehler.

421 Polak, *Diversität*, 631.

422 Augustinus, *De civitate Dei* IV 1.

423 Vgl. Mette, *Gerechtigkeit*, 3-26.

2.7. Kritische Reflexion von Macht und Autorität

Macht und Autorität⁴²⁴ sind bedeutende Begriffe innerhalb der Politik aber auch der Religion. So sind sie ein Kennzeichen des Göttlichen, einem Gott, „der machtvoll eingreift und an der Wirklichkeit von Welt und Mensch gestaltend, verändernd und reagierend teilnimmt“⁴²⁵, und hängen damit auch direkt mit Fragen politischer sowie staatlicher Legitimation zusammen.⁴²⁶ Dabei teilen sich Altes und Neues Testament die Vorstellung einer souveränen und uneingeschränkten Macht Gottes.⁴²⁷ Seine Macht ist schöpferisch, richtend und rettend. Auch Jesus beansprucht in seinen Handlungen einen Autoritäts- und Offenbarungsanspruch, in dem das von Gott verheißene, eschatologische Heilshandeln verwirklicht werden soll.⁴²⁸

Macht ist ein höchst ambivalenter Begriff. Einerseits nämlich „gehören Mächte und Gewalten zur göttlichen Schöpfungsordnung, [...]“. Auf der anderen Seite ist in der Bibel Gott der primäre Ort der Macht, [...]“⁴²⁹. Gottes Macht kann aber gleichermaßen nicht von Begriffen der Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Liebe getrennt werden. Machtansprüche, die jenen Begriffen zuwiderlaufen, sind daher kritisch zu beleuchten und im Falle des Falles ist ihnen auch mit Widerstand zu begegnen.⁴³⁰ Praktisch-theologisch unterscheidet man zwischen einem Machtbegriff innerhalb der Kirche einerseits und andererseits einem „der Kirche im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Institutionen. Die Einflußnahme kirchl. Organe in der säkularen Öffentlichkeit reduziert sich in der Gegenwart auf das Werben für christl. Lebensführungsmodelle und ethische Überzeugungen“⁴³¹. Macht ist die „sui generis

424 Autorität ist hier zu verstehen als eine „Urheberschaft und dadurch Ansehen aufgrund allgemein anerkannter Leistung oder Machtbefugnis [...]“. Autorität bezeichnet eine erworbene oder übertragene Vollmacht, die mit Verantwortung und Stärke über Personen, Sachen und Institutionen wahrzunehmen ist“ (*Beintker*, „Autorität IV“, 40). *Beintker* spricht von dem Versuch, Gewalt durch Autorität zu ersetzen und verweist dabei auf Joh 18,36; 19,11 (vgl. *ebd.*, 41-2). Es wird auch unterschieden zwischen einer Amtsmacht (*potestas*) und einer persönlichen Vollmacht (*auctoritas*), die für den ethischen sowie politischen Gebrauch des Begriffs bedeutsam ist (vgl. *Lütcke*, „Autorität“, 1016).

425 *Janowski*, „Macht / Ohnmacht / Vollmacht“, 329.

426 Vgl. *Scholtissek*, „Macht / Ohnmacht / Vollmacht“, 330.

427 Vgl. Mk 14,36; Mt 19,26; Röm 4,17; 9,14-21; Hebr 4,12f; 11,3; Offb 1,8; 11,17. Im AT gibt es Überlieferungen der Frühzeit, in denen der Machtbereich JHWHs als beschränkt dargestellt wird (vgl. Ri 11,24; 1 Sam 26,19 u.a.). Später wird auf die unvergleichbare Größe Gottes fokussiert, die alle Lebensbereiche aller Völker durchdringt (vgl. Am 1,3-2,16; Jes 6,3; 43,10f; 44,6,8; 45,14; 40,18,25; 44,7; 46,9f, u.a.).

428 Vgl. *Scholtissek*, „Macht / Ohnmacht / Vollmacht“, 330. Vgl. ebenso Lk 4,16-21; 7,18-23; 10,21-24; 11,20; 12,56; 17,21; Mk 1,14f u.a.).

429 *Van den Brink*, „Macht“, 641.

430 Vgl. *Van den Brink*, „Macht“, 641.

431 *Seiferlein*, „Macht“, 644.

bewegende Kraft, nämlich die dem Modus menschlichen Handelns entsprechende 'soziale Energie' [...]. Sie ist die Kraft, als die sich der Mensch im Verhältnis zu seinesgleichen begreift. So verstanden kann auf sie in gesellschaftlichen Zusammenhängen schlechterdings nicht verzichtet werden. Sie ist überall, wo Menschen etwas durch Menschen bewirken. Wenn die Politik jener Bereich ist, in dem Menschen allein durch ihren bewußten Zusammenschluß etwas erreichen, dann muß die Macht zu den elementaren Kategorien einer jeden Politik gehören⁴³². Dennoch wird Macht im öffentlichen Diskurs überwiegend negativ bewertet.⁴³³ Darin schwingt unter anderem die historische Erfahrung eines immer wiederkehrenden politischen, ökonomischen sowie sozialen Missbrauchs der Macht mit. Oftmals wird als Folge das politische System als ganzes in eine negativ beleuchtete Ecke gedrängt und verworfen. Vielmehr sollte daraus jedoch eine andere Konsequenz gezogen werden: „daß nämlich korrupten, rechtswidrigen Mächten mit Kritik und Widerstand begegnet werden muß“⁴³⁴. Daraus resultiert eine konstruktive Beziehung zum Begriff der Macht, der nicht mehr in der prinzipiellen Ablehnung derselben enden muss, sondern vielmehr die Möglichkeit zu entsprechender Reflexion bietet, die lediglich den konkreten Missbrauch durch bestimmte Mächte ablehnt, nicht den Begriff der Macht selbst.

Auch der Begriff der Autorität sowie konkret angewandte Autorität haben sich einer kritischen Analyse zu unterziehen. Autorität liegt „nur dann vor, wenn der Inhaber von Autorität auf einer im letzten Grunde gleichen Ebene mit dem steht, über den er Autorität ausübt“⁴³⁵, das heißt, „wenn beide sich grundsätzlich immer von einer sie beauftragenden allmächtigen und zugleich barmherzig-gütigen Instanz verantwortlich wissen. Für echte Autorität ist die Absicht zu Partnerschaft und Selbstbegrenzung kennzeichnend. [...] Mit Jesu Leben und Lehre als geschichtlicher Sendung durch Gott hat Gott selbst die Autoritätsfrage gestellt“⁴³⁶. Autorität zählt nicht mehr zu den „zentralen Kategorien der zeitgenössischen *praktisch-theol. Theoriebildung*. Die neueren Entwürfe [...] greifen vielmehr die [...] Oppositionsbegriffe (Souveränität, Autonomie, Emanzipation) auf und stellen die für die neuzeitliche Theol.

432 Gerhardt, „Macht I“, 650.

433 Gerhardt zitiert G. Ritter („dämonisch“) sowie J. Burckhardt („an sich böse“). Vgl. Ders., „Macht I“, 651, Punkt 4.

434 Gerhardt, „Macht I“, 652.

435 Thielicke, „Autorität“, 792.

436 Beintker, „Autorität IV“, 42.

charakteristische Verknüpfung von rel. Lebenspraxis und individueller Selbstbestimmung sowie von rel. Glauben und rationaler Vernunft heraus“⁴³⁷. Im Vordergrund soll dabei eine Vermehrung persönlicher Freiheit und keine „autoritative Normierung der Lebensführung“⁴³⁸ stehen. Eine politisch engagierte Pastoraltheologie kann gerade hier ansetzen und versuchen, den Begriffen von Macht und Autorität eine neue, gleichsam aktualisierte Bedeutung im Sinnhorizont christlicher Werte zu geben. Zur Folge hätte das eine potenzielle Neuakzentuierung, die Begriffe wie Solidarität, Humanität und Gerechtigkeit zu ihrer Grundlage macht und sie als unabdingbar setzt. Daraus würden wiederum Prämissen resultieren, die einen Umgang mit bedeutungsschwangeren Begrifflichkeiten, wie jenen der Macht und Autorität, besonnen und sorgfältig zu gestalten vermögen um so im Vornherein gravierende Missverständnisse und einseitig geprägte Interpretationen zu vermeiden.

⁴³⁷ Steck, „Autorität“, 1018.

⁴³⁸ *Ebd.* Auch in der Seelsorge sind Umschwünge zu mehr Freiheit bemerkbar geworden, insofern dem Seelsorgesuchenden der Status eines selbstverantwortlichen Akteurs zugestanden wird, da die traditionelle Beichte durch eine offene Gesprächskultur abgelöst wurde, die das Verhältnis einer erhabenen Autorität aufgehoben hat (Steck, „Autorität“, 1019).

3. Resumée

In den vergangenen Kapiteln habe ich versucht, die gegenwärtige Lage von Politik und Religion, von Staat und Kirche aufzuzeigen und miteinander in Verbindung zu bringen. Ich habe versucht, die Bedeutung der Kirche für die moderne Gesellschaft und den Staat herauszufiltern, mich aber gleichzeitig auch darum bemüht, auf die Bedeutung einer wechselseitigen Beziehung der beiden Begriffe entsprechend hinzuweisen. Es war mir ein Anliegen zu veranschaulichen, dass Kirche und Theologie niemals unpolitisch waren und es auch gar nicht sein dürfen. Die Frage nach einem „Darf sie das und soll sie das?“ muss also mit einem klaren Ja beantwortet werden. Gemeinde, Religion und Kirche haben politisch zu sein und sich aktiv politisch zu betätigen um für eine humane und solidarische Gesellschaft und Welt eintreten zu können. Welche konkreten Rahmenbedingungen dafür vonnöten sind, gilt es in zukünftigen Forschungsbeiträgen mit unbedingtem Praxisbezug erst noch herauszuarbeiten. Es war mir wichtig, mit meiner Arbeit zumindest einen Grundstein, einen Anstoß für dahingehend weiterführende Überlegungen zu bieten.

In weiterer Folge wird es einer bewusst politisch ausgerichteten und engagierten Pastoraltheologie bedürfen. Dass eine solche keineswegs selbstverständlich ist, habe ich an mehreren Stellen bereits hervorgehoben. Umso wichtiger ist es, die Idee einer solchen Richtung innerhalb der Pastoraltheologie zu akzentuieren, Bemühungen dahingehend zu intensivieren und schließlich als wichtigen Faktor theologisch-praktischer Forschungen zu forcieren. Die Pastoraltheologie als ein Fach, das niemals von den aktuellen Horizonten menschlicher Existenz getrennt werden kann, ist selbst immer schon zutiefst von politischen Einflüssen geprägt und mitbestimmt.⁴³⁹ Damit ist

439 Nicht im Sinne, dass sie sich selbst untreu werden würde, sondern vielmehr dahingehend, dass die Politik ein fester Bestandteil des alltäglichen, auch christlichen Lebens ist, selbst wenn sie bewusst nicht als solcher wahrgenommen wird. Und als Bestandteil des Alltags der Menschen innerhalb eines Staates (darin inkludiere ich auch jene, die [noch] nicht als Bürger bezeichnet werden), wird sie auch zum Bestandteil und wichtigem Punkt pastoraltheologischer Überlegungen. Während die Sozialethik sich hier auf politischer Ebene eher mit Institutionen beschäftigt und die Fundamentaltheologie sich eher mit den immer wandelnden Begrifflichkeiten und Grundlagen gelebten, christlichen Glaubens beschäftigt, muss die Pastoraltheologie ihren Fokus auf den Menschen selbst legen, mit all seinen Wünschen, Hoffnungen und Ängsten. Und dieser Mensch ist nunmal unweigerlich auch ein *zoon politikon* – aktiv oder passiv. Er ist Teil eines Staates, auf dessen Grund er sich bewegt, und jede seiner alltäglichen Handlungen wirkt sich auf (unter anderem politische) Abläufe innerhalb dieses Konstruktes aus. Wenn die Pastoraltheologie den Menschen zum Mittelpunkt ihrer Forschung, Überlegungen und Handlungen bestimmt, dann nimmt sie unweigerlich auch die Ebene des *politikon* auf. Deswegen ist sie von der Politik in ihrem Sein nicht abzukoppeln, aber auch nicht gänzlich davon bestimmt oder durchdrungen.

primär keine parteipolitische Wirkung oder Suggestion gemeint, sondern die Politik im ganz alltäglich verstandenen, aktiven Miteinander für eine bessere humanitäre und solidarische Weltgesellschaft. Eine solche erreichen zu wollen bedingt als konsequente Schlussfolgerung, dass die Politik einerseits in ihren mannigfaltigen Verständnismöglichkeiten und Ausprägungen als wichtiger Faktor zur Ermöglichung einer solchen Weltgesellschaft einbezogen wird, andererseits die Politik aber auch die Möglichkeiten wahrnimmt und anerkennt, die seitens einer politisch engagierten Theologie und Kirche zur Verfügung stehen (können).

Politisches Handeln der Kirche und ihrer Gläubigen ist also insofern ein pastoraltheologisches Thema, da sowohl Politik wie auch die Pastoraltheologie eine gesellschaftsfördernde Praxis zugunsten menschlicherer Lebensbedingungen für die gesamte Weltbevölkerung auf Grundlage einer menschenrechtswürdigen Basis vor Augen haben und regelmäßig darum bemüht sind, diese aktiv umzusetzen. Aktive Teilnahme am Fortschritt und der Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen ist nicht nur Aufgabe der Politik eines Staates, sondern liegt auch in der Verantwortung der Kirche und damit in der Verantwortung eines jeden Christen sowie jeder einzelnen Christin. Die Frage sollte also nicht sein „Darf sie das? Soll sie das?“ sondern eher „Wie kann sie das möglichst effizient tun?“. Als Mitbürger dieses Staates kann sich niemand jenen Fragestellungen und dazugehörigen Aufgaben entziehen, denn die Zukunft und ein menschenwürdigeres Miteinander geht uns alle etwas an.

Literaturverzeichnis

Adam Armin, Politische Theologie. Eine kleine Geschichte (THEOPHIL 12), Scheßlitz 2006.

Alkier Stefan, Bibel und Interesse. Ein Epilog, in: Eckart Reinmuth. (Hg.), Das Neue Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 215-28.

Arendt Hannah, Was ist Politik?, München 1993.

Dies., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München ⁹2003.

Aristoteles, Nikomachische Ethik (übers. u. hg. v. Olof Gigon), München ²1975.

Assmann Jan / Janowski Bernd / Welker Michael (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998.

Assmann Jan, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, Frankfurt a. M. 2002.

Bauer Christian, Denken in Konstellationen? Pastoraltheologie als kontrastiver Mischdiskurs, in: PthI 35 (2015), 5-12.

Baumann Martin, Religion als Ressource und Konfliktpotential in Europa. Analytische Perspektiven auf Immigration, Gemeinschaft und Gesellschaft, in: *Polak Regina / Reiss Wolfram* (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven (Religion and Transformation in Contemporary European Society, Bd. 9), Göttingen 2015, 49-74.

Beck Wolfgang / Hoyer Birgit, Erkenntnis durch Entsicherung. Plurilogische (Leer-)Zeichensetzung, in: PthI 35 (2015), 13-26.

Beintker Horst, „Autorität IV“, in: TRE V (1980), 40-51.

Berlejung Angelika, „Staat“, in: *Ders. / Frevel Christian* (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt ³2012, 374-377.

Bieberstein Klaus / Bormann Lukas, „Gerechtigkeit/Recht“, in: *Crüsemann Frank / Janssen Claudia / Hungar Kristian* (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 197-203.

Bizeul Yves, Glaube und Politik, Wiesbaden 2009.

Blasberg-Kuhnke Martina, Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven, in: *Nauer Doris / Bucher Rainer / Weber Franz (Hg.)*, Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005, 44-9.

Blasberg-Kuhnke Martina / Könemann Judith, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: *PthI* 35 (2015), 27-33.

Böckenförde Ernst-Wolfgang, Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis, in: *Taubes Jakob (Hg.)*, Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Wien/u.a. ²1985, 16-25.

Ders., Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter (UTB 2270), Tübingen ²2006.

Brieden Norbert, Partizipation als Prinzip der Politik. Philosophische Perspektiven und religionspädagogische Konsequenzen, in: *Könemann Judith / Mette Norbert (Hg.)*, Bildung und Gerechtigkeit. Warum religiöse Bildung politisch sein muss (Bildung und Pastoral, Band 2), 85-89.

Brunkhorst Hauke, Einführung in die Geschichte der politischen Ideen, München u.a. 2000.

Bucher Rainer / Bucher Krockauer (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrages, Wien 2006.

Deissler Alfons, Dann wirst du Gott erkennen. Die Grundbotschaft der Propheten, Freiburg 1987.

Demandt Alexander, Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike, Köln ³2000.

Eigenmann Urs, Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998, 33-94

Feiter Reinhard, Einführung in die Pastoraltheologie, in: *Sajak Clauß Peter (Hg.)*, Praktische Theologie. Theologie studieren (Modul 4), Paderborn 2012, 15-63.

Foucault Michel, Le jeu de Michel Foucault, in: *Ders.*, Dits et Écrits II (1976-1988), Paris 2001, 298-329.

Finkel Asher, „Gerechtigkeit (II. Judentum)“, in: *TRE* XII (1984), 411-4.

Frevel Christian, Geschichte Israels, Stuttgart 2016.

Gabriel Karl, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität, in: *PthI* 8 (1988) 93-106.

Gärtner Stefan / Mette Norbert, Unübersichtlichkeit als Charakteristikum der pastoraltheologischen Landschaft. Acht Thesen und eine Vorbemerkung zum Selbstverständnis der Disziplin, in: PthI 34 (2015), 35-40.

Gerhardt Volker, Partizipation als Prinzip der Politik, München 2007.

Grethlein Christian, Katholische Pastoraltheologie – überwältigend vielfältig und merkwürdig konfessionell, in: PthI 35 (2015), 129-135.

Gutiérrez Gustavo, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰1992.

Hartmann Richard, Um der Menschen willen. Pastoraltheologie als Wissenschaft, in: PthI 35 (2015), 41-5.

Höhne Florian, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015.

Honecker Martin, „Politik und Christentum“, in: TRE 27 (1997), 6-22.

Janowski Bernd, „Macht / Ohnmacht / Vollmacht“, in: HGANT ⁴2015, 329-30.

Joisten Karen, An-Spruch, Vernehmen und Verändern. Oder: Die „bedeutungsvolle Erzählung“ und das Handeln, in: Eckart Reinmuth. (Hg.), Das Neue Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 45-60.

Kass Leon R., The Beginning of Wisdom. Reading Genesis, New York u.a. 2003.

Kaufmann Franz-Xaver, Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: *Ders. / Metz Johann B.*, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br. 1987, 11-54.

Kern Bruno, Theologie der Befreiung, Tübingen 2013.

Kläden Tobias, Pastoraltheologie als Pastoralanthropologie im Kontext der Säkularität, in: PthI 35 (2015), 53-8.

Kraus Hans-Joachim, Reich Gottes, Reich der Freiheit. Grundriss Systematischer Theologie, Neunkirchen – Vluyn 1975.

Lehmann Karl, Erzählt euren Kindern davon..., in: Die Zukunft des Glaubens 65 [Arbeitshilfe] (1989), 22-38.

Levinas Emmanuel, Jenseits des Buchstaben I. Talmud-Lesungen, Frankfurt 1996.

Lieven Boeve, Christlicher Glaube in einer Zeit der Verunsicherung. Theologie, Kirche und die Angst vor dem Risiko, in: *Hoff Gregor Maria (Hg.)*, Sicher unsicher. Salzburger Hochschulwochen 2011, Innsbruck – Wien 2011, 49–91.

Lührman Dieter, Gerechtigkeit (III. Neues Testament)“, in: TRE XII (1984), 414-20.

Lütcke Karl-Heinrich, „Autorität“, in: RGG⁴ 1 (1998), 1016-8.

Luhmann Niklas, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000.

Luther Henning, Religion und Alltag. Bausteine einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 2014.

Maier Hans, Vergegenwärtigung des Glaubens, in: Die Zukunft des Glaubens 65 [Arbeitshilfe] (1989), 7-21.

Ders., Welt ohne Christentum – was wäre anders, Freiburg ²2000.

Mann Thomas, Joseph und seine Brüder [1933-1943], Frankfurt a. M. 1964.

Matz Ulrich, Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: *Günther Rütther* (Hg.), Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland, Bonn ²1987, 27-56.

Maalouf Amin, Die Auflösung der Weltordnungen, Berlin 2010.

Mette Norbert, Gerechtigkeit lernen - die religionspädagogische Aufgabe. Klaus Grossmann zum 60. Geburtstag gewidmet, in: Religionspädagogische Beiträge 27/1991, 3-26.

Ders., Religiöse Bildung zwischen Subjekten und Strukturen, in: *Bitter Gottfried u.a.* (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 31-5.

Ders., Gaudium et spes – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil, in: MthZ 54 (2003), 114-126.

Ders., Religionspädagogik, Düsseldorf 2006.

Metz Johann Baptist, „Politische Theologie“, in: LthK 8 (1999), 392-4.

Minkenberg Michael, Heilige Versteinerung? Das Verhältnis von Religion und Demokratie an der Jahrtausendwende, in: *Schwelling Birgit* (Hg.), Politikwissenschaft als Kulturwissenschaft. Theorien, Methoden, Problemstellungen, Wiesbaden 2004, 277-306.

Münkler Herfried, „Politik/Politologie“, in: TRE 27 (1997), 1-6.

Ders. / Wassermann Felix, Was hält eine Gesellschaft zusammen? Sozialmoralische Ressourcen der Demokratie, in: *Bundesministerium des Innern* (Hg.), Theorie und Praxis gesellschaftlichen Zusammenhalts. Aktuelle Aspekte der Präventionsdiskussion

um Gewalt und Extremismus, Berlin 2008, 3-22.

Norris Pippa / Inglehart Ronald, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.

Nuscheler Franz, „Politik“, in: LthK 8 (1999), 387-8.

Oswald Wolfgang, Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, Stuttgart 2009.

Ottmann Henning, Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates (Bd. 1/1), Stuttgart/Weimar 2001.

Ders., Geschichte des politischen Denkens. Die Römer (Bd. 2/1), Stuttgart/Weimar 2002.

Otto Eckart, „Menschenrechte“ im Alten Testament und im Orient, in: *Kühnhardt Ludger* (Hg.), Religion und Menschenrechte. Genese und Geltung, Baden-Baden 2011, 13-45.

Palaver Wolfgang / Oberprantacher Andreas / Regensburger Dietmar (Hg.), Politische Philosophie versus politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion, Innsbruck 2011.

Polak Regina, Die Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft (Dissertation), Wien 2005.

Dies. / Jäggle Martin, Diversität und Convivenz. Miteinander Lebensräume gestalten – Miteinander Lernprozesse in Gang setzen, in: *Schinkele Brigitte / Kuppe René / Schima Stefan u.a.* (Hg.), Recht – Religion – Kultur. Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag, Wien 2014.

Dies., An den Grenzen des Faches, in: PthI 35 (2015). 83-8.

Dies. / Reiss Wolfram (Hg.), Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven (Religion and Transformation in Contemporary European Society, Bd. 9), Göttingen 2015.

Preuß Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments (Bd. 2), Stuttgart 1992.

Rahner Karl, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie (Bd. VIII), Einsiedeln u.a. 1967, 133-49.

Rahner Karl, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie (Bd. VIII), Einsiedeln u.a. 1967, 613-666.

Rahner Karl, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie (Bd. VIII), Einsiedeln u.a. 1967, 613-637.

Ratzinger Joseph, Einführung in das Christentum, München ⁵2005.

Reinmuth Eckart, Politische Horizonte des Neuen Testaments. Perspektiven einer neuen Fragestellung, in: *Ders. (Hg.)*, Politische Horizonte des Neuen Testaments, Darmstadt 2010, 9-27.

Scharbert Josef, „Gerechtigkeit (I. Altes Testament)“, in: TRE XII (1984), 404-411.

Schellong Dieter, Jenseits von politischer und unpolitischer Theologie. Grundentscheidungen der „Dialektischen Theologie“, in: *Taubes Jakob (Hg.)*, Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München/Wien/u.a. ²1985, 292-315.

Schieder Rolf, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

Schmitt Carl, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1934.

Schmitt Carl, Politische Theologie (Band I + II), Berlin 1970.

Schnackenburg Rudolf, „Reich Gottes“, in: *Bauer Johannes B. / Marböck Johannes / Woschitz Karl M. (Hg.)*, Bibeltheologisches Wörterbuch, Graz/Wien 1994, 468-79.

Scholtissek Klaus, „Macht / Ohnmacht / Vollmacht“, in: HGANT ⁴2015, 330-1.

Seiferlein Alfred, „Macht [IV. Praktisch-theologisch]“, in: RGG⁴ 5 (2002), 644.

Steck Wolfgang, „Autorität [III. Praktisch-theologisch]“, in: RGG⁴ 1 (1998), 1018-9.

Stein Tine, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, Frankfurt a. M. 2007.

Sternberger Dolf, Schr. II/1. Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt a.M. 1978.

Straßenberger Grit, Die Zukunft des Politischen in politiktheoretischer Perspektive, in: *Eckart Reinmuth. (Hg.)*, Das Neue Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 26-44.

Thielicke Helmut, „Autorität“, in: RGG³ (1957), 792-4.

de Tocqueville Alexis, Über die Demokratie in Amerika (Bd. 1) [1935], Zürich 1987.

Van den Brink Gijsbert, „Macht [II. Dogmatisch]“, in: RGG⁴ 5 (2002), 641-2.

Vanoni Gottfried / Heininger Bernhard, Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel – Themen IV), Würzburg 2002.

Volker Gerhard, „Macht I“, in: TRE XXI (1991), 648-52.

Vollrath Ernst, Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner

Wahrnehmung, Würzburg 2003.

Weber Max, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ⁵1980.

Wiedenhofer Siegfried, Politische Theologie, Stuttgart 1976.

Zenger Erich / Braulik Georg / Fabry Heinz-Josef u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 1,1), Stuttgart ⁶2006.

Lehramtliche Schreiben

Aparecida 2007 – Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Stimmen der Weltkirche 41)

Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax, Die Kirche und die Menschenrechte (Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 5), München 1976.

Ecclesia in America – Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Begegnung mit dem lebendigen Jesus Christus, dem Weg zur Umkehr, Gemeinschaft und Solidarität in Amerika.

Eröffnungsansprache – Ansprache von Papst Benedikt XVI. zur Eröffnung der Arbeiten der 5. Generalversammlung der Bischöfe von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida, 13. Mai 2007.

Links

- *Bundesministerium des Innern (Hg.)*, Theorie und Praxis gesellschaftlichen Zusammenhalts. Aktuelle Aspekte der Präventionsdiskussion um Gewalt und Extremismus, Berlin 2008: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/63012/gesellschaftlicher%20Zusammenhalt.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Stand 23.08.2017).
- Gaudium et Spes, Pastorale Konstitution
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Stand 23.08.2017).
- Oswald Wolfgang, „Staat (AT)“: www.bibelwissenschaft.de/stichwort/30238/ (Permanentlink, Stand 23.08.2017).
- YouTube Video zur Flüchtlingsdebatte (mit dem Liesinger Pfarrer und Dechant Bernhard Pokorny): <https://www.youtube.com/watch?v=heEUIYYxZ78> (Stand 23.08.2017).
- Homepage der Österreichischen Kommission Justitia et Pax: <http://www.iupax.at/index.php?id=2> (Stand 23.08.2017).

Abkürzungen und Quellen

Die Aufzählung orientiert sich am Dokument von *Justitia et Pax*, Die Kirche und die Menschenrechte, das bereits mehrfach in der Arbeit Erwähnung gefunden hat.

Die Dokumente, bei denen keine nähere Definition einer Quellenangabe zur Verfügung gestellt wurde, sind online auch in Deutscher Sprache verfügbar unter: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html> (Stand 23.08.2017).⁴⁴⁰

- **AA** = *Apostolicam actuositatem* (1965; Dekret über das Laienapostolat), Kleines Konzilskompodium, hrsg. Von K. Rahner und H. Vorgrimler, Freiburg i. B. 1975, 383-421.
- **CA** = *Centesimus Annus* (1991; Dritte Sozialenzyklika von Papst Johannes Paul II., 100 Jahre nach *Rerum Novarum*)
- **CIV** = *Caritas in veritate* (2009; Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI.)
- **CL** = *Christifideles Laici* (1988; Nachsynodales Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt)
- **EG** = *Evangelii Gaudium* (2013; Apostolisches Schreiben von Papst Franziskus zur aktuellen Lage der Weltgesellschaft, Herausforderungen an die Pastoral und Kirche sowie die Bedeutung des Glaubens darin)
- **FD** = *Fidei Depositum* (1992; Apostolische Konstitution von Papst Johannes Paul II. im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil.)
- **GS** = *Gaudium et Spes* (1965; Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute), Kleines Konzilskompodium, 423-552 (siehe oben AA).
- **GW** = *Gerechtigkeit in der Welt*, in: Römische Bischofssynode 1971 (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz), Trier 1972, 71-105.
- **KKK** = Katechismus der Katholischen Kirche.
- **LG** = *Lumen Gentium* (1964; Dogmatische Konstitution über die Kirche), Kleines Konzilskompodium, 105-200 (siehe oben AA).
- **MM** = *Mater et Magistra* (1961; Sozialenzyklika Papst Johannes' XXIII.), hrsg. Und kommentiert von E. Welty OP, Herder-Bücherei Nr. 110.
- **OA** = *Octogesima adveniens* (1971; Apostolisches Schreiben Papst Paul VI.), eingeleitet von O. v. Nell-Breuning, Trier 1971.
- **OT** = *Optatam totius* (1965; Dekret über die priesterliche Ausbildung, formuliert auf dem II. Vatikanischen Konzil)
- **SRS** = *Sollicitudo rei socialis* (1987; Sozialenzyklika von Papst Johannes Paul II.)

⁴⁴⁰ Sollten Schwierigkeiten bei der Navigation auftreten, empfehle ich wärmstens eine kurze Recherche über die Suchmaschine Google, die sofort die deutschen Übersetzungen aufruft.

Abstract

Die vorliegende Masterarbeit widmet sich der Frage nach einer politisch aktiven Kirche, Religion sowie Theologie. Der Fokus liegt dabei auf dem Schwerpunkt einer potenziell politischen Pastoraltheologie und der Frage, wie politisches Handeln eine pastoraltheologische Aufgabe sein kann. Dabei wird die Arbeit in den für praktische Theologie oft präferierten Dreischritt von *Sehen-Urteilen-Handeln* aufgeteilt um eine klare Struktur und Übersicht zu garantieren.

Nach einer einleitenden Begriffsbestimmung der Politik als tätige Bemühung um eine bessere Gesellschaft(sordnung) wird der Blick auf die historische Beziehung von Politik und Religion, von Kirche und Staat gelenkt und schließlich nach den Begebenheiten in der heutigen Gesellschaft gefragt.

In einem zweiten Kapitel sollen die Vorüberlegungen im Lichte des Evangeliums interpretiert und ausformuliert werden. Dazu dienen nicht nur ein kurzer Blick sowohl ins Alte wie auch das Neue Testament, sondern auch eine fokussierte Analyse zweier ausgewählter, lehramtlicher Schriften sowie weitere, im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil entstandene Dokumente.

Im dritten Teil der Arbeit soll schließlich die Frage nach den Möglichkeiten, Potenzialen und Aufgaben einer politischen Pastoraltheologie selbst in den Mittelpunkt gerückt und mit praktischen Handlungsideen untermauert werden.

The present master thesis tries to answer the question of a politically active church, religion and theology. It thereby focuses on a potential political pastoral theology as well as on the question of how political action can possibly be a main task of said discipline. The ever so often preferred three-step-model of *seeing-judging-acting* will be used to guarantee clear structure and overview.

After a short-kept definition of politics as an active effort to create a better community, the main focus of the first chapter will lie on the historically built partnership between politics and religion, between church and state, whereas afterwards the question of today's situation will arise.

In a second chapter those preliminary considerations will be judged in the light of the Holy Scripture, including a analysis of politics in the Old and New Testament as well as two chosen magisterial documents. Furthermore I will also offer a look into more documents, being written in the aftermath of the II. Vaticanum.

The third part of the thesis will finally ask the main question of the possibilities, potentials and tasks of a political pastoral theology, also offering multiple concepts of how such options for actions could look like.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name: Mag. theol. Battisti Laura Marisa

Geburtsdatum: 28.02.1988

Geburtsort: Leoben, Steiermark

Ausbildung

1994 – 1998 Volksschule Münchendorf, Niederösterreich

1998 – 2006 Don Bosco Gymnasium, Unterwaltersdorf, Niederösterreich

2006 – 2008 Schauspielschule „Kollegium Laxenburg“, Niederösterreich

2008 – 2015 Studium der Katholischen Fachtheologie
Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien

Seit 2015 Studium der Katholischen Religionspädagogik (Master)
Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien

Wintersemester
2011/12, 2012/13,
2014, 2014/15 Studienassistentin am Institut für Bibelwissenschaft
(Fachbereich Neues Testament)
Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien

Wintersemester
2013/4 Tutorin für Biblisches Hebräisch
(Fachbereich Altes Testament)
Katholisch-Theologische Fakultät. Universität Wien

2012 – 2015 Mitarbeiterin der Fachbereichsbibliothek
Katholische und Evangelische Theologie

2013 – 2015 Vorsitzende der Fakultätsvertretung Katholische Theologie

2015 – 2016 Universitätsassistentin (prae.doc) am Institut für
Bibelwissenschaften (Neues Testament)