

Aber jenseits der Berge ...
Theologische Sozialethik¹ im Spiegel der Politischen Theologie²

Matthias Möhring-Hesse

Die Sympathie unzähliger Märchenleser gehört den Igel. Doch Johann Baptist Metz hat sich den Hasen als Vorbild für seine Politische Theologie genommen³. Der rackert und müht sich nämlich in den Unwegsamkeiten der Zeit, um am Ziel von den lahmen, aber trickreichen Igel zu hören: „Ich bin schon hier“. Gleich diesen versichern sich, so Metz gegen die Erzählabsichten der Gebrüder Grimm, idealistische Theologien Gott „ohne die Erfahrung des Laufens (d. h. [...] ohne die Erfahrung der Bedrohung und des möglichen Untergangs)“⁴ und bleiben deswegen trotz all’ ihrer schönen Worte ohne Inhalt und Relevanz. Um Inhalt zu erzeugen und Relevanz zu gewinnen, muss man Theologie nach Art des Hasen treiben, sich der Geschichte „mit ihren allemal bedrohten, besiegbaren, jedenfalls gefährdeten Formen von Identität“⁵ aussetzen – und laufen, laufen und noch einmal laufen.

Als Metz dieser Art des Theologietreibens den Namen „Politische Theologie“ gab, hatte er mit der in der katholischen Theologie für Gesellschaft traditionell zuständigen Disziplin, mit der Sozialethik wenig bis gar nichts am Hut. Die lag jenseits des Wettstreits vom „Hase und Igel“ – und daher außerhalb seiner Aufmerksamkeit.⁶ Derartige Ignoranz konnten und wollten

¹ Was im Folgenden zur Sozialethik als einer Ethik eschatologischer Antizipation ausgeführt wird, gilt weitestgehend für jede ähnlich programmierte theologische Ethik, mithin über die Grenze der theologischen Disziplin Sozialethik hinweg. Deshalb wird zumeist von „theologischer (Sozial-)Ethik“ gesprochen.

² Eingeführt in die Politische Theologie wurde ich vor allem durch die Texte und in den Seminaren von Johann Baptist Metz. Theologie wurde dort in Konfrontation mit Problemen und Verwerfungen der eigenen Zeit, in Augenhöhe zum jeweils verfügbaren Wissen und mit öffentlichem Selbstbewusstsein „mit dem Gesicht zur Welt, zur Welt in dieser Zeit“ (J. B. Metz, *Memoria passionis*, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg ²2006, 257.) betrieben. Weil mir seine Politische Theologie bis heute imponiert, weil mich darüber hinaus die von ihm projektierte Art des Theologietreibens gerade für das theologische Fach Sozialethik überzeugt, beziehe ich mich im Folgenden fast ausschließlich auf seine Arbeiten, obgleich dies eine sträfliche, hoffentlich aber verzeihliche Verkürzung der Politischen Theologie darstellt. Dass mein Beitrag über „Politische Theologie und Sozialethik“, zu dem ich in dieser thematischen Offenheit eingeladen wurde, derart kritisch ausfällt, hat mich selbst überrascht. Doch möge diese Kritik als das verstanden werden, was Metz in seiner Kritik an der Transzendentaltheologie von Karl Rahner eintrug: Dank und Hochachtung. Ausdrücklich versteht sie sich als ein Beitrag zur Politischen Theologie – und nicht als Abschied von ihr.

³ Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 143ff.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 145.

⁶ Die Auseinandersetzung mit der Katholischen Soziallehre hat dann W. Kroh, *Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie*, München 1982; ders., *Katholische Soziallehre am Scheideweg* in: J. Pfammatter/F. Furger (Hg.), *Katholische*

sich die alten Hasen der Soziallehre nicht gefallen lassen, haben sich heftig zu Wort gemeldet, zumeist gegen die Politische Theologie (und später dann auch gleich noch gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie) polemisiert – und sich dabei theologisch kräftig blamiert⁷. Doch das ist längst Geschichte; und die beginnt inzwischen mit „Es war einmal vor langer, langer Zeit [...]“. Seither ist es um die Politische Theologie stiller geworden – und die theologische Sozialethik kann sich im Rahmen der traditionellen Arbeitsteilung der theologischen Disziplinen wieder ungestört ihren Themen widmen.

Allerdings hat die Politische Theologie auf dem Gebiet der Sozialethik auch Eindruck machen können. Zumeist hat man sie dann als eine „politisch-theologische Hermeneutik des Glaubens“ gewürdigt, dabei als „Grundlage aller christlichen Sozialethik“⁸ aus der Sozialethik heraus exaltiert. Vereinzelt hat man jedoch in der Politischen Theologie die andere Art, Theologie zu treiben, erkennen können und sich darum bemüht, die Sozialethik nach Art des Hasen anzugehen.

Dass die Sozialethik aber auch dann nicht in die Politische Theologie, gleichsam als Hase unter Hasen, aufgenommen wurde, dafür bieten wiederum die Gebrüder Grimm ein passendes Bild: Die neue Königin „war eine schöne Frau. Aber sie war stolz und hochmütig und konnte nicht ertragen, wenn jemand schöner war als sie.“ Sie fragte ihr „Spieglein an der Wand“: „Wer ist die Schönste im ganzen Land?“ Lange ging das gut und der Spiegel rühmte ihre Schönheit. Aber dann, die Königin konnte machen, was sie wollte, beschied ihr der Spiegel: „Schneewittchen über den Bergen ist tausendmal schöner als Ihr.“ So wie der schönen Königin ergeht es Sozialethikerinnen und -ethikern, die sich in Politischer Theologie üben, und von dort erfahren, das sei ja alles ungemein interessant, aber doch nicht Politische Theologie. Und sie erschrecken, denn „der Spiegel sagte immer die Wahrheit“. Liest man auch dieses Märchen „gegen den Strich“⁹, dann mag man das Problem mal nicht bei der Königin, sondern bei dem Spiegel, also bei der Politischen Theologie suchen: Der Spiegel ist blind, spiegelt deshalb die Schönheit der Königin nicht – und verweist sie statt dessen auf eine für sie unerreichbare Schönheit „hinter den Bergen“.

Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Theologische Berichte 14), 1986, 139-163, nachgeholt – allerdings zu spät, um in dieser Auseinandersetzung noch irgendetwas Produktives für Politische Theologie oder Sozialethik initiieren zu können. Vgl. auch die Antwort von O. v. Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche im Ideologieverdacht, in: Theologie und Philosophie 58 (1983), 88-99.

⁷ Vgl. F. Hengsbach/M. Möhring-Hesse, Christliche Gesellschaftsethik und politische Theologie, in: Erwachsenenbildung 37 (1991), 7-12.

⁸ A. Anzenbacher, Christliche Sozialethik, Paderborn 1998, 160.

⁹ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a.a.O., 143.

1. Unter dem Primat der Praxis

In der theologischen Sozialethik geht es um gesolltes Handeln; sie ist daher eine – im Sinne der altherwürdigen, von Aristoteles eingeführten Unterscheidung – praktische Wissenschaft. Genau das aber ist auch das Metier der Politischen Theologie, oder genauer: In diesem Metier verortet die Politische Theologie jede, zumindest jede gute Theologie. Weil „der christliche Gottesgedanke ... aus sich selbst ein praktischer Gedanke“ ist, pocht sie „auf die intelligible Kraft der Praxis selbst – im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik. Insofern treibt sie Theologie unter dem ‚Primat von Praxis‘“¹⁰ und bestimmt Theologie damit als eine praktische Wissenschaft. Politische Theologie tritt also „in derselben Liga“ an, in der die theologische Ethik von jeher spielt.

Theologie „hat es mit Erfahrungen, Einsichten und Theorien zu tun, deren theologischer Charakter [...] nicht apriori feststeht bzw. feststellbar ist, sondern der jeweils neu, in einer Art geschichtlich-experimenteller Synthese gefunden werden muß“¹¹, behauptet Metz. Der Gegenstand der Theologie steht deshalb nicht von vornherein fest, sondern wird in geschichtlich situierten Situationen über Anfragen an die Theologie aufgeworfen. Diese „kognitive Fremdbestimmung“ der Theologie ist, so behauptet Metz weiter, „ein Grundzug der theologischen Vernunft überhaupt“¹² und wird in der Fundamentaltheologie nur besonders deutlich. Während aber die Fundamentaltheologie *ehemals* durch theoretische Anfragen herausgefordert wurde, nämlich gegenüber der Religionskritik als Apologetik entstand,¹³ ist die „kognitive Fremdbestimmung“ der theologischen Sozialethik *ehemals* praktischer Art. Unter den Bedingungen gesellschaftlicher Modernisierung, vor allem nach Durchsetzung der einzelwirtschaftlich verfassten Marktwirtschaft und des Verhältnisses abhängiger Beschäftigung wurden Christen und ihrer Kirche die bislang selbstverständlichen Ordnungsvorstellungen zum Problem und deshalb deren theologische „Bearbeitung“ notwendig. Dieser Bedarf führte (nicht nur) innerhalb der wissenschaftlichen Theologie zu einer spezialisierten Disziplin, eben zu dem, was man einst „Katholische Soziallehre“ nannte und heutzutage zumeist „christliche Sozialethik“ heißt. Haben sich bis heute deren praktischen Herausforderungen immer wieder geändert, sind es jedoch gleichbleibend praktische Herausforderungen, die die Gegenstände dieser Disziplin bestimmen und sie damit „kognitiv fremdbestimmen“.

Unter das „Primat der Praxis“ sieht sich die Politische Theologie auch durch das Material gestellt, mit dem sie die „von Hause aus“ nicht-theologischen Erfahrungen, Einsichten und Theorien bearbeitet. Der „Logos der

¹⁰ Ebd., 47.

¹¹ Ebd., 13.

¹² Ebd.

¹³ Siehe zu den Wurzeln der Politischen Theologie, ebd., 47 Fußnote 3.

christlichen Theo-Logie“¹⁴ ist, so Metz, praktisch verfasst, der Gottesgedanke ist, zumindest in der jüdisch-christlichen Tradition,

„aus sich selbst ein praktischer Gedanke. Gott kann gar nicht anders gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht. Das Gott-Denken geschieht als Revision der unmittelbaren auf uns selbst gerichteten Interessen und Bedürfnisse“¹⁵.

Deshalb dienen „Geschichten der Umkehr und des Exodus [...] nicht [...] der dramatischen Ausschmückung einer vorgefaßten ‚reinen‘ Theologie; sie gehören vielmehr in den Grundvorgang dieser Theologie selbst“¹⁶. Praktisch verfasst ist zumal das Wissen von dem sich in Jesus von Nazareth offenbarenden Gott.

„Für jede Christologie gilt, daß Christus immer so gedacht werden muß, daß er nie nur gedacht ist. Jede Christologie nährt sich, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus Praxis: aus der Praxis der Nachfolge“.¹⁷

Sofern Teil der Theologie, hat die Sozialethik an der von der Politischen Theologie erkundeten praktischen Grundverfassung allen theologischen „Wissens“ teil. Doch gilt für sie als eine auf gesolltes Handeln spezialisierte Disziplin der Theologie einmal mehr, dass sie „nicht nur gedacht werden kann“. Diese „zusätzliche“ praktische Vereinnahmung ergibt sich aus der Verbindlichkeit normativen Wissens für den, der dieses Wissen „weiß“, – und zwar gänzlich unabhängig davon, in welchen besonderen Zusammenhängen sein Wissen entsteht und „gedacht“ wird. Wenn jemand weiß, was getan werden soll, dann weiß sie oder er eben auch, zu welchem Handeln sie oder er verpflichtet ist; mehr noch: Erst wenn jemand weiß, zu welchem Handeln sie oder er verpflichtet wäre, wenn ihr oder sein „Wissen“ gilt, weiß sie oder er etwas. Durch eigenes normatives Wissen praktisch verpflichtet zu sein, heißt selbstverständlich nicht, dass man seinem normativen Wissen praktisch entspricht oder entsprechen muss. Doch entspricht man diesem Wissen nicht, kann das Nicht-Tun nicht von diesem Wissen abgespalten werden, sondern steht zu diesem in Widerspruch. Zumindest manchmal erfährt man diesen Widerspruch in einem, volkstümlich gesprochen, schlechten Gewissen oder durch Vorwürfe anderer – und erfährt spätestens so die Verbindlichkeit seines normativen Wissens.

¹⁴ Ebd., 47.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 47f.

¹⁷ Ebd., 48.

Als praktische Wissenschaft bestimmt die Politische Theologie schließlich sich und mehr noch: jede Theologie auch darüber, dass die Geltung theologischer Aussagen nicht innerhalb der Theologie selbst erwiesen werden kann. Ihr „Bewährungsfeld ist exterritorial zum vorgefaßten theologischen System“¹⁸. Theologische Aussagen gelten in dem Maße, wie sie sich im Leben von Menschen als relevant erweisen. Zumindest erhebt die Politische Theologie entsprechende Geltungsansprüche, wobei sie ihren Relevanzanspruch extrem verallgemeinert: „Wahr ist das, was für alle Subjekte relevant ist – auch für die Toten und Besiegten“¹⁹. Mit diesem Wahrheitskriterium bleibt die Politische Theologie übermäßig vage – und vermutlich jenseits ihrer eigenen Geltungsansprüche. Denn relevant können auch theologische Aussagen sein, die die Politische Theologie abwehrt und gerade deshalb abwehrt, weil sie relevant sind. Mit dem Kriterium der Relevanz zitiert sie jedoch den für praktische Wissenschaften kennzeichnenden Anspruch, sich nicht auf eigenem Gebiet, etwa als ein konsistentes Aussagesystem bestätigen zu können, sondern ihre Bestätigung in praktischen Zusammenhängen und damit auf „fremdem Gebiet“ finden zu können. Für die theologische Sozialethik kann die exterritoriale Bewährung ausdrücklich bestätigt werden. Zwar untersteht sie „internen“, also wissenschaftlichen Geltungsansprüchen; gleichwohl muss sich die Geltung der unter diesen Ansprüchen erstellten Aussagen in Situationen „außerhalb“ ihres wissenschaftlichen Entstehungszusammenhangs zeigen, müssen nämlich diese Aussagen die – so zumindest die diskursethische Sicht der Dinge – freiwillige und einsichtige Zustimmung der jeweiligen Adressaten in jenen Situationen finden können.

Was die theologische (Sozial-)Ethik ausmacht, ihre praktische Fremdbestimmung, die praktische Grundverfassung dessen, was sie wissen kann, und schließlich ihre exterritoriale Bewährung in praktischen Zusammenhängen weist die Politische Theologie als konstitutive Merkmale jeder Theologie aus. Dass sie diese nicht an der Sozialethik „gelernt“ hat, sondern in deren vollständigen Missachtung entdecken musste, dürfte damit zu tun haben, dass die Sozialethik damals zwar als eine praktische Wissenschaft innerhalb der Theologie bestand, doch von theologischer Produktivität dispensiert war, so dass man von ihr auch nichts über die praktische Verfassung der *Theologie* erfahren konnte. Nachdem die Politische Theologie aber ohne ihre Beihilfe die praktische Grundverfassung der Theologie ausgemessen hat, kann sich die Sozialethik in ihr als praktische Wissenschaft und *darin* zugleich als Theologie bestätigt sehen. „Frau Königin“, urteilt das Spieglein an der Wand, „ihr seid wunderschön.“

¹⁸ Ebd., 11.

¹⁹ Ebd., 57.

2. Glauben als Praxis

Zu den Zeiten, als es mit der Politischen Theologie begann, war an den katholischen Fakultäten Sozialethik fast durchgängig „Katholische Soziallehre“. Das mit der „Lehre“ wurde ziemlich ernst genommen – und es war für die Sozialethik theologisch überlebenswichtig, kirchliche Lehre zu sein bzw. an eben dieser Lehre mitzuwirken: Die Kirche verfügt über eine „wahre Lehre“, die vom Lehramt der Kirche verbürgt, von den Theologen ausgelegt und von den Glaubenden für wahr gehalten wird. Jedoch weiß die Kirche nicht nur vom wahren und einzigen Gott, sondern auch von der Ordnung der von Gott geschaffenen und deshalb wohlgeordneten Welt. Diese Ordnung ist für die von Gott mit Vernunft ausgestatteten Menschen einsichtig, denn sie können von den zu ordnenden Sachverhalten der geschaffenen Welt auf die ihnen zugrunde liegende und vom Schöpfer gewollte Ordnung schließen. Die mit den Mitteln der „natürlichen Vernunft“ zugängliche Wahrheit wird als Teil der von der Kirche verbürgten Lehre mit hoher Verlässlichkeit ausgestattet, wie andererseits die „natürliche Vernunft“ Einzug in die von der Kirche verbürgten Lehre hält. Glaubende, die diese Lehre für wahr halten und gerade so glauben, sind in Konsequenz ihres Für-wahr-Haltens gehalten, der Wahrheit in ihrem Leben und Handeln zu entsprechen. Und weil zu dieser Wahrheit auch die Soziallehre, also das Wissen um die richtige Ordnung der Gesellschaft gehört, sind sie verpflichtet, sich für die Verwirklichung dieser Ordnung zu engagieren. Auf diese Weise wurden zweimal zwei Sachverhalte zugleich getrennt und miteinander verbunden, nämlich *einerseits* theologische und natürliche Vernunft, also Theologie und (Sozial-)Ethik und *andererseits* Glauben und Handeln (und im Fall der Sozialethik: Politik). Im Ergebnis dieses Trennens und Verbindens wurde die Sozialethik in die Theologie eingewiesen und zugleich von Theologie befreit. Das von ihr innerhalb der Theologie mit den Mitteln der „natürlichen Vernunft“ erkundete Sollen wurde für die Glaubenden als notwendige Konsequenz ihres Glaubens verbindlich gemacht, blieb jedoch ihrem Glauben als dessen Konsequenz äußerlich.

Zu dieser Verbindung von Theologie und Ethik sowie von Glauben und Politik bietet die Politische Theologie die theologische Alternative: Indem sie die genannten Sachverhalte erst gar nicht trennt, muss sie weder Theologie und Ethik, noch Glauben und Politik verbinden, erspart sich so mühsame Vermittlungen und die dabei wohl unvermeidlichen Plausibilitätsverluste. Der Glaube an den im Christentum bekannten Gott wird unter einer „Dialektik der Nachfolge“²⁰ gesehen, nämlich Glaube als das Wissen von Gott und

²⁰ Ebd., 47.

das Handeln der Glaubenden derart aufeinander bezogen, dass der christliche Glaube selbst als eine Praxis erscheint.

„Der Glaube der Christen *ist* eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.“²¹

Genau diese Praxis wird verfehlt, wenn sie „eingeschränkt bleibt auf individuelle sittliche Praxis“²². Sie steht unter einem „gesellschaftlichen und politischen Bedingungs-zusammenhang“²³ und hat notwendig politischen Charakter. Glaube und Handeln, mehr noch: Glaube und Politik bedürfen daher keiner theologischen Vermittlung; „in sich“ hat der Glaube an den im Christentum bekannten Gott eine politisch-mystische Doppelstruktur. In der Nachfolge Jesu „haben“ die Glaubenden eine mystische Beziehung zu dem Gott Jesu und sie verändern in dessen Namen *zugleich* ihre Welt; beide Seiten ihrer Nachfolge „wachsen nicht gegenläufig, sondern gleichsinnig proportional“.²⁴ So wie Glaube und Politik in der „Dialektik der Nachfolge“ verschmolzen werden, so überwindet die Politische Theologie auch die Trennung von Theologie und Ethik²⁵. Weil auf einen praktisch, gar: politisch dimensionierten Glauben hin verpflichtet und weil an ein Wissen gebunden, das es nur als Wissen praktischer Nachfolge „gibt“, muss die Politische Theologie auch Auskunft über entsprechendes Handeln geben – und ist somit immer auch Ethik. Aber auch insofern sie Ethik ist, verzichtet sie nicht auf Theologie, sondern erkundet den Weg der Nachfolge aus der „Dialektik“ von Glaubenswissen und -handeln, mithin als Theologie. Ihr ethisches Profil wird als das einer anamnetischen Ethik²⁶ bestimmt, die – trotz ihrer unvermeidbaren Partikularität – auf Universalität nicht verzichten muss, sondern diese „aus einer gefüllten Kontextualität“²⁷, nämlich aus der „*analogia passionis*“ gewinnen kann.

Selbst immer schon Ethik, bietet die Politische Theologie der (Sozial-) Ethik eine theologische Grundlage, auf der ihr spezifischer Gegenstand,

²¹ Ebd., 70 – Hervorh. eingefügt. Vgl. auch J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977, 40-47.

²² Ders., *Zeit der Orden?*, a.a.O., 42.

²³ Ebd., 43.

²⁴ Ebd., 93. – Allerdings bleiben die beiden Seiten der politisch-mystischen Doppelstruktur unbestimmt, wird also weder das mit „Mystik“, noch das mit „Politik“ Gemeinte hinreichend genau geklärt. Vgl. dazu Th. Wagner, *Mystik und Arbeit*, in: H. Crüwell/T. Jakobi, *Arbeit, Arbeit der Kirche und Kirche der Arbeit. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Erwerbsarbeit* (FS Friedhelm Hengsbach SJ) (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik 9), Münster 2005, 225-248, 236f. Vermutlich haben zudem die beiden Seiten dieser Doppelstruktur nicht denselben Grad an Allgemeinheit, weshalb sie dann auch nicht als zwei Seiten einer Doppelstruktur des Glaubens taugen.

²⁵ P. Rottländer, *Ethik in der Politischen Theologie*, in: *Orientierung* 57 (1993), 152-158.

²⁶ Vgl. ebd.

²⁷ Ebd.

nämlich gesolltes Handeln, als Moment christlichen Glaubens erscheint, so dass sie sich in der Bearbeitung ihres Gegenstands nicht nur als Teil der Theologie bestätigen, sondern darüber hinaus auch eine originäre theologische Produktivität entwickeln kann. Sucht man aber die Sozialethik auf dieser Grundlage „einzurichten“, macht die Politische Theologie allerdings einen Rückzieher – und verweigert der (Sozial-)Ethik Glauben als materialen Gegenstand. Ist es zunächst der Glaube, der für die Politische Theologie nicht nur Wissen, sondern zugleich Praxis *ist*, wird unter der Hand das, was in der „Dialektik der Nachfolge“ und als Folge der praktischen Grundverfassung des christlichen Gottesgedankens ethisch bestimmt ist, zur „christlichen Praxis“²⁸ – und damit offenbar etwas anderes als Glaube.²⁹ Vermutlich soll das mit „Glaube“ Bezeichnete nicht in die Beliebigkeit des Handlungsbegriffes gegeben werden und daher als etwas Eigenes neben der „christlichen Praxis“ bestehen. Zudem mag als explizit *politisch-theologische* Absicht bestehen, mit „Glaube“ nicht auf besondere, allgemein von Glaubenden erwartete Handlungsweisen abzuheben. Zeichnet doch die von ihr heftig attackierte „bürgerliche Religion“³⁰ eine derart „halbierte Nachfolge“ aus. Mit welchen Absichten auch immer, Glaube und christliche Praxis werden jedenfalls unterschieden – und nur die letzte wird als „ethisch bestimmt“³¹ ausgezeichnet. Jenseits ihrer ethischen Bestimmung hat diese Praxis einen „Überschuss an *geschichtlichen* Bestimmungen, die nicht abgeleitete Funktion der herrschenden gesellschaftlichen Totalität sind“³². Bei der ethischen Bestimmung christlicher Praxis hält sich die Politische Theologie zwar vornehm zurück, desavouiert aber theologisch jede Ethik von vornherein als „abgeleitete Funktion der herrschenden Totalität“. Beim „Überschuss an geschichtlichen Bestimmungen“ legt sie sich dagegen mächtig ins Zeug. Sie bringt Erinnerung und Erzählung als die treibenden Kräfte christlichen Glaubens (und der Politischen Theologie) ins Spiel und beruft die Glaubenden (und die Politische Theologie) zur „Solidarität nach rückwärts, mit den Toten und Besiegten“³³.

²⁸ Vgl., J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a.a.O., 53.

²⁹ In seinen neueren Texten bestätigt Metz die praxistheologische Attitüde seiner Politischen Theologie; vgl. etwa ders., Memoria passionis, a.a.O., 105. Doch bestimmt er sie, stärker als in „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“, als „Empfindlichkeit für das Leid der Anderen“ (ebd., 164), als „Compassion‘ [...], als *Mitleidenschaft*, als teilnehmende, als verpflichtende *Wahrnehmung* fremden Leids, als tätiges *Eingedenken* des Leids der Anderen“ (ebd., 166 – Herv. eingefügt). „Für diese Compassion gilt der kategorische Imperativ: ‚Sieh hin und du weißt!‘“ (ebd.). Gerade über die Ausweitung ihrer Adressaten sowie über die Konzentration des Glaubens auf eben diesen einen Vollzug gerät „Mitleidenschaft“ wohl zu etwas anderes als Praxis, wenngleich sie Handeln, vor allem auch Politik inspirieren und motivieren soll (vgl. ebd., 168).

³⁰ Vgl. J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Forum Politische Theologie 1), München/Mainz 1980.

³¹ Ebd.

³² Ebd., – Hervorh. im Orig.

³³ Ebd., 54.

Weil für die Politische Theologie Glaube zwar praktisch, aber dann doch keine Praxis ist, klärt sie das mit „Glaube“ Gemeinte nicht als Handeln auf. Für die theologische Sozialethik ist die unter der Hand doch erneuerte Unterscheidung von Glaube und Handeln und in der Folge auch von Theologie und Handlungstheorie misslich, zumindest wenn sie sich von der Politischen Theologie in eine Theologie unter dem Primat der Praxis hat einführen lassen. Denn jenseits des traditionellen Naturrechtsdenkens ist sie als Ethik nun mal eine – wenn auch in der Theologie beheimatete – Handlungstheorie. „Dürfte“ sie als Theorie gesollten Handelns nicht auch eine Theorie christlichen Glaubens sein, dann müsste sie dies, wie in den alten Zeiten der Katholischen Soziallehre, erst „nachträglich“ werden, müsste sie das von Glaubenden Gesollte als etwas anderes ihres Glaubens erkunden und *dann* in einem zweiten theoretischen und originär theologischen Akt auf ihren Glauben beziehen. *Vor* diesem zweiten Akt wäre sie originär (Sozial-)Ethik, jedoch mit dem Gesollten und daher nicht mit Theologie beschäftigt; und als originär ethische Theorie wäre sie noch keine Theologie, zumindest aber weniger Theologie, als es die Politische Theologie zu sein beansprucht. „Schön bist Du“, spricht das Spieglein an der Wand, „aber hinter den Bergen ...“

Der glaubenstheologische Rückzieher der Politischen Theologie ist jedoch theologisch überflüssig. Wenn der im Christentum bekannte Gott nicht gedacht werden kann, ohne dass das von ihm aus zugesagte Heil getan wird, dann ist der Glaube an diesen Gott so sehr praktisch, dass jede begriffliche Unterscheidung zwischen Glaube und Handeln dem Verhältnis zwischen Glaubenden und ihrem Gott unangemessen wäre. Wird das mit „Glaube“ Bezeichnete als Handeln ausgewiesen, wird es deswegen aber keineswegs in die Beliebigkeit menschlichen Handelns aufgegeben oder aber in die Grenzen bürgerlicher Religion gewiesen. Denn *erstens* wird weder jedes Handeln als Glaube identifiziert, noch wird *zweitens* der Glaube nur im Raum der (gesellschaftlich partikularen) Kirche oder nur in spezifisch religiösen Handlungsweisen gesucht. *Zum ersten*: Bei handlungstheoretischer Deutung des Glaubens erscheint nur das Handeln als Glaube, mit dem Glaubende ihrer Beziehung zu Gott zu entsprechen, also das ihnen von diesem Gott her entgegenkommende Heil anzunehmen und es inmitten ihrer eigenen Geschichte zu verwirklichen suchen³⁴. Zu solchem Handeln werden sie herausgefordert, indem sie situativ in ihrer Beziehung zu Gott und seinem Heil „angefragt“ werden und sie auf diese Frage durch ihr Handeln „antworten“ müssen.³⁵ Deswegen ist nicht jedes Handeln von Glaubenden bereits Glauben; und deswegen kann man ihrem Handeln von außen nicht ansehen, ob es

³⁴ Vgl. M. Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen* (Studien zur theologischen Ethik 75), Freiburg 1997, 83-206.

³⁵ So wiederholt sich im Glauben genau jene kognitive Fremdbestimmung, die Metz – wie eingangs erinnert – für die Theologie erkundet hat.

Glauben, also praktischer Vollzug ihrer Beziehung zu Gott, ist. *Zum zweiten:* In diesem Sinne zu glauben, „passiert“ nicht nur dort, wo dieses Handeln – in modernen und d. h. eben auch ausdifferenzierten Gesellschaften – kommunikativ erfolgreich als Glauben identifiziert werden kann, und deswegen auch nicht ausschließlich, nicht einmal vorrangig in den Zusammenhängen, die man gemeinhin (und damit nicht theologisch) als Kirche(n) bezeichnet. Wenn auch das Handeln von Glauben nur in besonderen, vor allem kirchlichen Situationen als Glauben besprochen werden kann, kann er prinzipiell in allen Situationen ausdifferenzierter Gesellschaften getan werden müssen, nämlich immer dann, wenn Glaubende in ihrer Beziehung auf Gott hin herausgefordert werden, den „Willen des Vaters“ zu tun³⁶. Genau diesem „Überall“-Glauben ist die theologische (Sozial-)Ethik verpflichtet. Ihr Job ist es, „überall“ nach Situationen zu forschen, in denen Glaubende zum Glauben herausgefordert werden, und für diese Situationen Handlungsweisen auszuzeichnen, mit denen sie diese situativen Herausforderungen bewältigen – und eben so glauben können. In diesem Sinne ist die (Sozial-)Ethik primär eine normative Theorie des Glaubens und als solche von vornherein theologisch produktiv. Nicht erst „hinter den Bergen“ wird sie zur Theologie; sie ist es bereits zuhause im eigenen Schloss.

3. Heil

Sofern man damals überhaupt theologische Vorlieben pflegte, hielt man sich in der theologischen Sozialethik zu ihren Zeiten als Katholische Soziallehre vor allem an die Schöpfungstheologie. Der Schöpfergott verbürgte Qualität und Gewissheit des im Schluss vom Sein erkundeten Sollens und begründete so dessen imperativische Kraft. Die Politische Theologie hat diese theologische Vorliebe entwertet. Der im Christentum bekannte Gott ist ihr zufolge ein „Gott vor uns“³⁷, der den Menschen mit seinem Heil aus ihrer Zukunft entgegenkommt, den sie deshalb erwarten müssen und von dem sie etwas erwarten können. Christliche Theologie ist daher vor allem anderen Eschatologie³⁸ – und in diesem Rahmen ist der „Rückblick“ zuvorderst eine Frage der solidarischen Erinnerung vergangenen Leidens. Auf dieser Spur ist christliche Ethik, so mahnte Metz gleich zu Beginn seiner Politischen Theologie, weniger „Ordnungs-“, als vielmehr Veränderungsethik³⁹.

³⁶ Vgl. ders., Von Gott reden – wann und wo? Situationen christlichen Bekenntens in modernen Gesellschaften, in: *Diakonia* 31 (2000), 60-65.

³⁷ J. B. Metz, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: S. Unseld (Hg.), Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, Frankfurt a. M. 1965, 227-241.

³⁸ Vgl. ebd. 232.

³⁹ Vgl. J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: H. Peukert (Hg.), Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz/München 1969, 267-301.

Theologische (Sozial-)Ethik kann man durchaus in diesem Sinne betreiben, nämlich das von Gott her den Menschen aus ihrer Zukunft her zukommende Heil als Referenz praktischen Sollens nehmen. Gesolltes Handeln wird dann in Bezug auf den Gott entworfen, der das Heil aller Menschen will und sich entsprechend heilsam diesen Menschen inmitten ihrer Geschichte mitteilt. Die Menschen, die dieser Heilszusage vertrauen und sich und ihr Leben deshalb auf Gottes Heil hin bestimmen und deswegen also glauben, verstehen sich und andere als Objekte dieses Heils und wissen sich zugleich als dessen Akteure berufen – zumindest dann, wenn sie diesen Gott und seine Heilszusage aus dem Traditionszusammenhang des Christentums kennen und glauben gelernt haben. Dass im Christentum von Gottes Heil nicht ohne die Berufung der Menschen als Akteure dieses Heils gesprochen werden kann, zumindest nicht sollte, bringt nicht nur die Glaubenden unter Stress, sondern auch die ihren Glauben auslegende Theologie. Sie hat nämlich Auskunft darüber zu geben, wie unter den Bedingungen konkreter Geschichte das von Gott zugesagte und von ihm her einbrechende Heil „getan“ werden kann und, weil gekonnt, auch „getan“ werden soll. Von dieser Aufgabe her lässt sich Material- und Formalobjekt einer eschatologisch programmierten (Sozial-)Ethik umreißen: Wie sollen Glaubende (in politischen Auseinandersetzungen um die Ordnung gesellschaftlicher Zusammenhänge) das von Gott her zugesagte Heil antizipieren? In Beantwortung dieser Frage handelt sie vom „Noch nicht“ des Heiles Gottes, genauer: von dem praktisch zu antizipierenden, in diesem Sinne „schon möglichen“ und, weil möglich, zu tuenden Heil. Dabei ist sie nicht unmittelbar mit der Ordnung von Gesellschaft beschäftigt, sondern mit der Praxis eschatologischer Antizipation. Allerdings beschäftigt diese Praxis die Sozialethik nur deshalb, weil sie an den politischen Aushandlungen der Ordnung von gesellschaftlichen Zusammenhängen teilnimmt und dabei diese Ordnung auf Gottes Heil hin zu verändern sucht. Unmittelbar Praxis eschatologischer Antizipation orientierend und deswegen Veränderungsethik, ist sie mittelbar Ordnungsethik, nämlich auch mit der Ordnung von Gesellschaft und möglicherweise mit deren Veränderungen beschäftigt.

Als normative Theorie eschatologischer Antizipation bedient sich die theologische (Sozial-)Ethik, wie einst die Katholische Soziallehre, der Mittel der Vernunft, kann und muss aber mit diesen Mitteln Theologie treiben. Denn von dem von Gott her zugesagten Heil hat sie nur dann eine Ahnung, wenn sie die im Christentum tradierten Erfahrungen von Gottes Heil und seiner Antizipation verarbeitet und dieses theologische Material mit Bezug auf bestehende Herausforderungen für eine Praxis eschatologischer Antizipation aufbereitet. Zwar hat die Politische Theologie die eschatologische Neuprogrammierung der (Sozial-)Ethik angeregt. Geht es jedoch darum, dem Programm einer normativen Theorie eschatologischer Antizipation die passende

Methode zu geben, lässt sie diese im Stich, schließt nämlich mehr oder weniger explizit aus, dass Gottes anbrechendes Heil in praktischem Sollen und d. h. eindeutig und positiv ausgesagt werden kann.

Keineswegs betreibt die Politische Theologie „negative Theologie“, steht im Gegenteil derartiger Theologieverweigerung kritisch bis ablehnend gegenüber, weil auf diesem Wege die Hoffnung auf Gottes Heil erstickt wird und die auf dieses Heil angewiesenen Menschen um ihre Hoffnung betrogen werden. Doch was dieses Heil angeht, verweigert die Politische Theologie gleichermaßen eine „positive Theologie“, wie sie aber von einer (Sozial-)Ethik verlangt wird. Inspiriert durch die messianische Revolutionstheorie Walter Benjamins⁴⁰ deutet sie Gottes anbrechendes Heil als „Jetztzeit“, mit der das Kontinuum einer unaufhörlich voranschreitenden Geschichte aufgebrochen wird und deren Zeit zum Stillstand kommt⁴¹. Auf ein solches Heil programmiert, wähnt sich die Politische Theologie gleich dem „Engel der Geschichte“ aus Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen, der „vom Paradies her“ „unaufhaltsam in die Zukunft“ getrieben wird, dabei aber der Zukunft nicht ansichtig wird, sondern sein Gesicht der Vergangenheit zugewandt hat. Wie dem Engel Benjamins erscheint ihr die Vergangenheit als „eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft“⁴². So heißt es bei Metz kurz und bündig: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“⁴³. Weil diese Unterbrechung nicht nur erwartet, sondern getan werden muss, heißt es zwar weiter: „Erste Kategorien der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich Zeit ‚nimmt‘“ und „gefährliche Erinnerung“⁴⁴. Der drängenden Zukunft nicht ansichtig und im Rückblick auf „eine einzige Katastrophe“ schauend, kann über die geforderte Liebe, Solidarität und Erinnerung wenig Genaues gesagt werden, zumindest nicht so genau, um es für bestimmte Situationen in praktischem Sollen auszusagen. Entsprechenden Handlungsorientierungen wird abverlangt, für typische Situationen Handlungsweisen auszuweisen, mit denen Glaubende ihr Ziel, Gottes zukommendes Heil zu verwirklichen, erreichen können. Auch wenn sie negativ ausgesagt werden, müssen sie *hinreichend positiv* sein, um Handeln orientieren zu können. Zudem müssen sie *eindeutig* sein, müssen also bestimmte Handlungsweisen auszeichnen – und nicht zugleich auch deren Alternativen, und diese so auszeichnen, dass sie diese nicht zugleich in Zweifel ziehen. Das für praktisches Sollen notwendige Maß an positiver Bestimmtheit, an Eindeutigkeit und Genauigkeit verbietet sich die Politische

⁴⁰ Siehe jedoch O. John, Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr, in: E. Arens/O. John/P. Rottländer, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 13-80.

⁴¹ Vgl. W. Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt 1977, 251-263.

⁴² Ebd., 255.

⁴³ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 150.

⁴⁴ Ebd., 151.

Theologie – und verweigert sie damit auch der von ihr intendierten Praxis eschatologischer Antizipation.⁴⁵ Sie entschwindet ins Allgemeine und Ungefähre, spricht in Andeutungen und pflegt das Fragezeichen – und hält genau das für ihren theologischen Auftrag. Mehr noch: Was anderswo als praktisches Sollen ausgesagt wird, wird, gerade weil es ausgesagt werden kann, als Moment des Kontinuums verdächtigt, gegenüber dem die Politische Theologie auf Unterbrechung drängt.⁴⁶

Deshalb kann die Politische Theologie an einer (Sozial-)Ethik keinen rechten Gefallen finden, selbst wenn sie sich auf das ausgegebene Ziel einer eschatologisch programmierten Veränderungsethik einlässt. Positive, hinreichend genaue und eindeutige Aussagen über gesolltes Handeln mögen zwar auch im Kontext christlicher Praxis nötig sein, aber Politische Theologie findet erst jenseits des damit erkundeten Sollens statt. „Königin, Ihr seid schön“, urteilt das Spieglein an der Wand, „aber jenseits der Berge ...“

Diesem Urteil sollte die (Sozial-)Ethik allerdings misstrauen – und sich ihr Programm, die Praxis eschatologischer Antizipation durch praktisches Sollen zu orientieren, auch theologisch zutrauen. Dieses Programm ist weder theologisch rückständig, noch unkritisch, sondern theologischer Reflex darauf, dass Gottes Heil nicht einfach nur geglaubt werden kann, sondern getan werden muss. Menschen, die sich auf das von Gott her zugesagte Heil einlassen und sich deswegen als Subjekte dieses Heils bestimmen, stehen nicht wie Benjamins „Engel der Geschichte“ mit dem Rücken zur Zukunft, sondern werden durch unterschiedlichste Situationen herausgefordert, diese von dem erwarteten Heil her zu bestimmen und d. h. häufig, diese auf jenes Heil hin zu verändern. Dazu brauchen sie eine Ahnung vom Heil, auf das hin sie sich

⁴⁵ Erinnerung und Erzählung sind der Grundstoff der Politischen Theologie. In dem wohl elaboriertesten Beitrag zu deren ethischen Gehalt hat Peter Rottländer vorgeschlagen, die Ethik der Politischen Theologie als „anamnetische Ethik“ anzugehen und diese metaethisch im Kontext neoaristotelischer Hermeneutik zu konzipieren (Ethik in der Politischen Theologie, in: Orientierung 57 [1993], 152-158). Ob und wie eine solche Ethik „aus dem Eingedenken des geschichtlich akkumulierten Leidens“ (ebd.) nicht nur die besonderen Themen der Politischen Theologie, vor allem die Situation „nach Auschwitz“ (vgl. J. B. Metz, Theologie als Theodizee?, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103-118; J. B. Metz, Memoria passionis, a.a.O., 35-43), sondern *auch* die in der theologischen Sozialethik anstehenden Themen bearbeiten kann, wurde allerdings noch nicht gezeigt. Auch muss sich erst zeigen, dass die vorgeschlagene „anamnetische Ethik“ auf dem Weg des Eingedenkens „des geschichtlich akkumulierten Leidens“ überhaupt zu hinreichend eindeutigen und genauen Handlungsorientierungen kommen kann, und dass ihr anamnetischer Anspruch das Leistungsvermögen der praktischen Vernunft und damit ihr Leistungsvermögen als Ethik nicht überfordert (vgl. ebd., 172ff.).

⁴⁶ Nicht bei Metz selbst, aber in seiner Folge geht man darüber hinaus und projiziert den ausdrücklichen negativen Weg: Statt nach Gottes Heil auszuschaun, erkundet man in kritischer Absicht das Unheil – und wägt sich dabei in der Sicherheit, dem Heil keinen theologischen Schaden zuzufügen und für das Ausmaß an Unheil bestens gewappnet zu sein. Selbst die positive Rede von Gott und seinem Heil wird auf diesem Weg kritisch eingeholt und sie auf ihre unheilvollen Wirkungen dechiffriert. Ohne dass zwischen „Heil“ und „Gerechtigkeit“ hinreichend scharf unterschieden wird, verweigert man sich darüber hinaus auch der Gerechtigkeit. Ein theologisch gepflegter Sinn für Ungerechtigkeit scheint ausreichend, mehr noch: eine ausgezeichnete Grundlage, um das zukommende Heil nicht in die Fallen der Gerechtigkeit gehen zu lassen und die Gerechtigkeit in ihre Grenzen zu weisen.

engagieren. Wer dagegen keinerlei positive Vorstellung von diesem Heil hat, der wird als Akteur dieses Heils nicht bestehen können. Er wird nicht einmal bemerken, dass er als Akteur herausgefordert wird. Denn ohne eine Vorstellung vom Heil wird er das ihn umgebende Unheil für den „ganz normalen Wahnsinn“ halten (müssen), damit aber Unheil nicht als Unheil und damit auch nicht als Herausforderung bemerken können, etwas zu tun. Belastbar ist die für Glaubende notwendige Ahnung vom Heil vermutlich nur auf Grund eigener Erfahrungen von dem, was da erahnt wird. Doch gewinnen lassen sich solche Vorstellungen nicht einfach aus eigenen Erfahrungen. Vielmehr gewinnt man sie aus dem christlichen Traditionszusammenhang, in dem Erfahrungen mit dem von Gott her zugesagten Heil und mit dessen praktischer Antizipation mitsamt der diese Erfahrungen konstituierenden Deutungen von Generation zu Generation weitergeben werden.

So wenig sich die Glaubenden daher den „Engel der Geschichte“ zum Vorbild nehmen können, so wenig taugt er als Methode für die theologische (Sozial-)Ethik, die zur Orientierungen eschatologischer Antizipation beitragen soll. Statt der Zukunft den Rücken zuzukehren, hat sie sich dem Heil zuzuwenden, es „auszugsweise“ auf einen Begriff zu bringen und schließlich die Möglichkeit und Notwendigkeit des „im Auszug“ Begriffenen aufzuklären. Und statt im Rückblick die bisherige Geschichte zur einzigen Katastrophe aufzubauschen, bringt sie aus dieser Geschichte, nämlich durch Auslegung der christlichen Traditionen, Erfahrungen des Heils und dessen Antizipation zur Sprache – und nimmt diese zur Grundlage für ihr ansatzweises Wissen von Gottes anbrechendem und vor allem zu tuendem Heil. Dieses Wissen wird sie in typischen Handlungsweisen „übersetzen“, mit denen Glaubende typische Situationen als Subjekte von Gottes Heil bewältigen können. Mit dieser Auslegung der christlichen Heilshoffnung betreibt die (Sozial-)Ethik Theologie, die durch andere theologische Zugeweisen ergänzt, aber keineswegs getoppt werden.

Allerdings bleibt die theologische (Sozial-)Ethik so hinter der theologischen Radikalität zurück, die sich die Politische Theologie durch Dramatisierung der Geschichte gestattet. Dem „Engel der Geschichte“ entgeht jedenfalls kein Unheil, hat er sich doch darauf eingestellt, in allem Unheil zu entdecken. Bei Licht betrachtet ist jedoch eine solche theologische Radikalität gegenüber konkreten Verhältnissen und Akteuren weit weniger kritisch, als es den Anschein hat – und taugt deshalb auch der (Sozial-)Ethik nicht als Vorbild. Wenn Geschichte als „eine einzige Katastrophe“ gedeutet, damit das Unheil aller möglichen Handlungssituation theologisch bereits im Voraus geklärt wird, müssen die Kränkungen, Einschränkungen oder Benachteiligungen nicht ernsthaft beachtet werden, unter denen real existierende Menschen leiden und gegen die sie sich – möglicherweise auch im Namen von Gottes Heil – wehren. Weil an einer Veränderung dieser Krän-

kungen, Einschränkungen und Benachteiligungen und daher an Veränderungen der Ordnung gesellschaftlicher Zusammenhänge interessiert, muss gerade die Sozialethik auf derartige geschichtstheologische Vorahnungen verzichten. Dann steht sie zwar in der Gefahr, Unheil zu „übersehen“ oder es in seiner theologischen Relevanz zu verkennen. Aber nur ohne eine solche Vorahnung ist sie in der Lage, erlittenes Unheil aufzuklären und die in ihm liegenden Herausforderungen für eine Praxis eschatologischer Antizipation zu erkunden. Selbstverständlich hat zwar auch die theologische (Sozial-)Ethik mit der Möglichkeit zugespitzten Unheils zu rechnen, dem gegenüber Gottes Heil nur in Negation ausgesagt werden kann. Als Ethik kann sie aber das Unheil nicht als den Normalzustand von Geschichte entwerfen, soll sie eine Praxis eschatologischer Antizipation im Normalfall orientieren; und sie kann Gottes Heil nicht nur als dessen Negation erwarten, soll sie dieses Heil als etwas auslegen können, das im Normalfall von denen zu tun ist, die auf dieses Heil hoffen. Was sie als Ethik nicht kann, muss sie als Theologie auch nicht tun, denn die Dramatisierung von Unheil als Normalfall von Geschichte ist für die christliche Theologie keineswegs zwingend. Sie mag zwar theologisch produktiv, sogar für das ein oder andere theologische Problem notwendig sein. Aber sie ist keine Universalie der christlichen Heilshoffnung.

4. Pluralität

Seit ihrem Beginn war Pluralität für die Sozialethik eine Herausforderung – und der Grund dafür, warum sich gerade in dieser Disziplin das essentialistische Naturrechtsdenken so lange hat halten können. Als die mit Politik und Gesellschaft beschäftigte Disziplin der Theologie hatte sie es mit zwei unterschiedlichen Pluralitäten zu tun, *erstens* mit der Vielfalt unterschiedlicher Interessen – und zwar auch bei gleicher Weltanschauung, vor allem auch bei gleicher Konfessionszugehörigkeit, und *zweitens* mit der Vielfalt unterschiedlicher Weltanschauungen – bei gleichen Interessenlagen⁴⁷. Über diese beiden Pluralitäten hinweg suchte die Katholische Soziallehre durch Rekurs auf die „Natur“ der zu ordnenden Sachverhalte Gemeinsamkeiten zu stiften, Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken über ihre unterschiedlichen Interessen hinweg, Gemeinsamkeiten gleich Interessierter (vor allem gleichermaßen abhängig Beschäftigter) über Konfessionsgrenzen und unterschiedliche Weltanschauungen hinweg und schließlich die Gemeinsamkeit „aller Men-

⁴⁷ Vgl. etwa O. v. Nell-Breuning, Christ in der interessenpluralistischen Gesellschaft, in: B. Gemper (Hg.), Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Verantwortung (FS Karl Klein), Siegen 1982, 3-19 (wieder abgedruckt in: ders., in: F. Hengsbach (Hg.), Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch, Düsseldorf 1990, 125-136).

schen guten Willens“ über die Unterschiede von Interessen und Anschauungen hinweg. Auch nachdem das essentialistische Naturrecht diskreditiert wurde und inzwischen aus dem Gebrauch geraten ist, gehört es – jedenfalls traditionell – zur Aufgabenbeschreibung der theologischen Sozialethik, die doppelte Pluralität von Interessen und Anschauungen zu beachten und zu bewältigen.

Ausdrücklich bestimmt Metz, zumindest in jüngeren Texten, die plurale, gar „pluralistische Öffentlichkeit“⁴⁸ als Situation des Christentums und seiner Politischen Theologie. Doch statt mit einer Vielzahl von Interessen und Anschauungen sieht sich seine Politische Theologie wohl doch mit *einer* Welt und in dieser mit *einer* Rationalität, nämlich mit *der* Moderne konfrontiert. Durch die „Kritik der instrumentellen Vernunft“ über die „Dialektik der Aufklärung“ bestens aufgeklärt, stellt sie sich gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft auf, die – bei allen oberflächlichen Unterschieden – keinen Raum für Unterschiede lässt, alle Subjekte in ihren kulturellen Konsens bannt und so der *einen* technischen Vernunft unterstellt, „die bei ihrem ersten Zugriff sogleich alles verdinglicht, d. h. marktkonform und gewinnträchtig macht“⁴⁹. Damit, so die weitere Analyse der Politischen Theologie, vertreibt die bürgerliche Gesellschaft auch die Hoffnung auf Gottes Heil – und gibt so auch das preis, was ihr eigentlich wichtig und was an ihr wertvoll ist, nämlich die Freiheit und Würde aller. Inzwischen gilt ihm all’ dies als Folgen der „Gotteskrise“⁵⁰, dass in den modernen Gesellschaften der von Nietzsche proklamierte „Tod Gottes“ vollzogen wurde. Wird unter dem Stichwort der Globalisierung zwar eine Vielfalt von Kulturen und Religionen zugestanden, wird für diese Vielfalt doch eine vereinheitlichende „kulturelle Amnesie“ ausgemacht. In deren Opposition wird das Christentum theologisch bestimmt und ethisch orientiert, werden darüber hinaus – in Metzscher Wendung des Küngschen Weltethos⁵¹ – die monotheistischen Weltreligionen geeint. Davon aber, dass unter den Bedingungen der Moderne jede Praxis eschatologischer Antizipation einer wachsenden Vielfalt von Interessen und Anschauungen ausgesetzt ist und in eben dieser Vielfalt bestehen können muss, um Gottes Heil antizipieren zu können, davon macht sich die Politische Theologie keinen Begriff⁵².

Dass – wie es in dem von Metz wenig geschätzten Diskurs der Postmoderne heißt – die *eine* Vernunft in eine Vielfalt des Vernünftigen auseinander gebrochen sei, kann die Politische Theologie so nicht durchgehen lassen. Denn sie sucht, die politisch-theologisch aufgeklärte Heilshoffnung als

⁴⁸ J. B. Metz, *Memoria passionis*, a.a.O., 257.

⁴⁹ Ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, a.a.O., 40.

⁵⁰ Ders., *Memoria passionis*, a.a.O., 69-92.

⁵¹ Vgl. ebd., 174ff.

⁵² Vgl. P. Rottländer, *Ethik in der Politischen Theologie*, a.a.O.

Grundlage dieser *einen* Vernunft zu plausibilisieren und auf diesem Wege die Praxis eschatologischer Antizipation gesellschaftlich auszuzeichnen. Oder deutlicher: Bei aller Kritik an der einen, alles vereinnahmenden Moderne und ihrer „kulturellen Amnesie“ bietet sie sich als deren Rettung, als Erfüllung ihrer großen Versprechen an – und ist gerade so auf eben diese angewiesen. Da sie es mit der *einen* Vernunft aufnimmt, traut die Politische Theologie sich selbst eine Menge an Geltung zu – nicht unvermittelt im Namen Gottes und seines Heils, aber doch im Namen derer, deren letzte Hoffnung dieser Gott und sein Heil ist. Wenn sie dabei mit ihren Handlungsorientierungen auch eher vage, ungenau und uneindeutig bleibt, läßt sie diese doch mit imperativischer Energie auf. Die christliche Solidarität, auf die hin sie sich orientiert, gilt unbeding, weil allein Bedürftigkeit den Anspruch auf solidarischen Einsatz der Glaubenden begründet⁵³. Sie ist gänzlich „umsonst“, weil sie von eigenen Interessen absieht⁵⁴, und strikt universal⁵⁵, gilt allen Menschen zu allen Zeiten – auch über die Grenzen des Todes hinweg. Über ihren anamnetischen Approach stellt sie dabei selbst die neuzeitliche Moral allgemeiner Interessen in den Schatten, indem sie beim Eingedenken des in der Geschichte angehäuften Leidens noch einmal derer erinnert, die im Interesse aller von allen Vernünftigen im Namen der Vernunft untergebuttert oder als Nicht-mehr-Lebende vergessen werden⁵⁶.

Bei solcher Geltungskraft kann die theologische Sozialethik nicht mithalten – zumal dann nicht, wenn sie den sicheren Hort des essentialistischen Naturrechts verlassen und sich auf das Programm einer Ethik der eschatologischen Antizipation eingelassen hat. Denn mit dem Naturrecht hat sie die allen Menschen aufgegebene und zugleich erkennbare Ordnung verloren und muss sich statt dessen an Handlungsorientierungen machen, die nicht für alle Menschen gleichermaßen orientierend sein können, sondern für eine besondere Praxis, nämlich die der eschatologischen Antizipation passen müssen. Unter den Bedingungen moderner und d. h. eben auch pluraler Gesellschaften hat sie es *erstens* mit der Vielfalt unter Glaubenden zu tun, die zwar gemeinsam den einen Gott bekennen und auf sein zukommendes Heil hoffen, aber Unterschiedliches tun und dieses Unterschiedliche gleichermaßen als Ausdruck ihres gemeinsamen Glaubens behaupten. Und sie hat es *zweitens* damit zu tun, dass diese Glaubenden zwar das von Gott ausgehende Heil für alle Menschen zu verwirklichen trachten, dass sie in ihrem Engagement aber auf Menschen treffen, die nichts von diesem Heil verstehen (wollen), obgleich es auch ihnen gilt, – und von deren Zustimmung sie gleichwohl in ihrem Engagement abhängig sind. Angesichts dieser Vielfalt

⁵³ Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a.a.O., 208.

⁵⁴ Ebd., 206.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ Vgl. etwa ders., Memoria passionis, a.a.O., 170ff.

vermag die theologische Sozialethik die imperativische Energie nicht aufzubringen, aus der sich die Politische Theologie speist. „Schön bist Du“, spöttelt es von der Wand, „aber hinter den Bergen ...“

Doch die verheißene Schönheit „hinter den Bergen“ ist reine Illusion – und nicht nur der Königin verwehrt, weswegen sich Eifersucht darüber nicht lohnt. Die von der Politischen Theologie beanspruchte Geltungskraft bleibt heutzutage, d. h. unter den Bedingungen gesellschaftlicher Pluralität, unbedingtem Sollen vorbehalten, das die christliche Heilshoffnung, auch bei deren modernekritischen Verstärkung, nicht mehr begründen kann. Unbedingtes, Kant schrieb: kategorisches Sollen begründet sich seit dem Umbruch zur Moderne über die Universalität und Unparteilichkeit der Begründung⁵⁷, wofür die Begründenden in Distanz zu ihren jeweiligen „Weltanschauungen“ treten, was nicht heißt: ihre „Weltanschauungen“ aufgeben müssen. Was von allen anderen verlangt wird, gilt genauso auch für die das Heil Gottes antizipierenden Christen, auch für ihre Theologen. Unbedingtes Sollen können sie nur in Distanz zu ihrem Christentum erreichen – und zwar selbst dann, wenn sie das Gesollte durch Auslegung und Aneignung ihrer besonderen Traditionen gefunden haben. Einzig und allein unter der Maßgabe der Unparteilichkeit und Verallgemeinerung stehend, hat unbedingtes Sollen in diesen (und anderen) Traditionen nicht seinen Grund, auch wenn es aus diesen stammt. Weil es aber in diesen Traditionen nicht begründet ist, kann es sich diesen gegenüber kritisch zeigen – und mehr noch: ist diesen gegenüber kritisch. Dieser subversive Sinn unbedingten Sollens macht auch vor den Bastionen des absolut Guten keinen Halt, auch nicht vor Gottes unbedingten und universalen Heil⁵⁸, oder genauer: vor dessen Behauptung durch die Glaubenden, die auf dessen Zusage ihr eigenes Leben setzen. An all’ dem ändert sich übrigens auch dann nichts, wenn das Christentum als Ursprung der Maßstäbe unbedingten Sollens, also von Universalität und Unparteilichkeit aufgewiesen wird. Wie bei den materialen Inhalten unbedingten Sollens gilt auch für deren Maßstäbe, dass Herkunft nicht auf die Geltung umschlägt, nicht einmal einen Vorrang bei der Interpretation des Geltenden rechtfertigt.

Was durch Aneignung und Auslegung der in den christlichen Traditionen überlieferten Vorstellungen von Gottes Heil und dessen Antizipation begründet werden kann, ist dagegen bedingtes, Kant schrieb: hypothetisches Sollen. Wie unbedingtes Sollen verpflichtet auch dieses Sollen; es hat aber

⁵⁷ Vgl. M. Möhring-Hesse, *Der unser aller Heil „ist“*. Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handeln zu reden, in: O. John/ders. (Hg.), *Heil – Wahrheit – Gerechtigkeit. Eine Trias des christlichen Gottesglaubens*, Münster 2006.

⁵⁸ Vgl. G. Lohmann, *Unparteilichkeit in der Moral*, in: L. Wingert/K. Günter (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit* (FS Jürgen Habermas), Frankfurt a. M. 2001, 434-455, 454f.

Voraussetzungen und gilt deswegen nicht für jedermann und jedefrau. Die *erste* Voraussetzung seiner Geltung ist, dass diejenigen, die es sollen, an Gott glauben und deswegen ihr Leben auf sein Heil hin bestimmen – und gerade deswegen etwas sollen. Diese Bedingung erfüllen in modernen Gesellschaften nicht mehr alle, sondern nur noch ein Teil der in diesen Gesellschaften lebenden Menschen. Die *zweite* Voraussetzung liegt in der je eigenen Subjektivität der zu diesem besonderen Teil gehörenden Menschen, die dem hypothetisch Gesollten „dienen“, um sich als Akteure von Gottes Heil zu bewähren und so ihr je eigenes Leben auf Gott und sein Heil hin zu verwirklichen. Weil subjektiv, gilt diese zweite Bedingung nicht für all' diejenigen gleichermaßen, die gleichermaßen die erste Bedingung erfüllen.

Dass das durch Auslegung und Aneignung der christlichen Traditionen erreichbare Sollen „nur“ hypothetisch gilt, heißt nicht, dass es denen, an die es adressiert ist, nicht gewaltig wichtig sein kann und muss. Aber dass sie durch dieses Sollen verpflichtet werden, heißt eben nicht, dass es *deshalb* auch für alle anderen gesollt und darüber hinaus in diesem Sollen genauso wichtig sein sollte. Weil also von dem Sollen der einen nicht auf ein Sollen anderer geschlossen werden kann, ist es denen, die unter der „Gewalt“ ihres Sollens stehen, verwehrt, dieses Sollen mit Gewalt zur Geltung zu bringen – auch nicht mit der „Gewalt“ der Erinnerung vergangenen Leidens. Die Dringlichkeit, mit der (auch) Glaubende ihr hypothetisches Sollen ausstatten, richtet sich immer nur „gegen“ sie selbst, so dass es auch nur sie selbst richtet, wenn sie dieses Sollen nicht erfüllen.

Weil nur unbedingtes Sollen alle und alle unbedingt verpflichtet, besitzt es vor dem, was „nur“ hypothetisch verpflichtet, einen Vorrang⁵⁹. Das, was unbedingt gesollt wird, setzt deshalb dem von jedermann und jedefrau bedingt Gesollten Grenzen. Da es auf das Heil Gottes für alle Menschen und damit auf ein universales und bedingungsloses Gut hin ausgerichtet ist, ist dieser Vorrang für die Ethik eschatologischer Antizipation von weitergehender Bedeutung: Der Weg der Universalität und Unparteilichkeit ist unter den gegebenen Bedingungen (auch) für Christen der einzige Weg, allgemeingültiges Sollen zu rechtfertigen und damit kognitiv zu bestätigen. Das auf diesem Weg erkundete Sollen ist der einzig für sie erreichbare Universalismus, in den hinein sie das aus Gottes universalem und bedingungslosem Heil her resultierende kategorische Sollen erweisen können. Darüber hinaus können sie – und gleich ihnen auch die Politische Theologie und jede theologische (Sozial-)Ethik – zwar noch „mehr“ und über das moralisch Richtige Hinausgehendes als heilsam für alle Menschen behaupten; aber sie können diese Behauptung nicht bestätigen und gegenüber allen Menschen mit hinreichend überzeugenden Gründen rechtfertigen. Als der einzig für sie

⁵⁹ J. Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Frankfurt 1992.

erreichbare Universalismus ist für Christen daher das unbedingte Sollen nicht nur als moralische Personen, sondern auch als Glaubende und damit vor Gott und seinem Heilswillen unbedingte und jederzeit verpflichtend. Damit sind sie gehalten, das, was sie als moralische Personen *und* zugleich als Glaubende sollen, in ihrer spezifischen Ethik der eschatologischen Antizipation zu beheimaten. Sie müssen das, was unter der Maßgabe der Unparteilichkeit und der Verallgemeinerung als gesollt erkannt wird, in die Orientierungen davon integrieren, wie sie in Antwort auf Gottes bedingungsloses und universales Heil leben sollen.

Sollten diese Rekonstruktionen nicht nur auf der Bühne der universalen Moral, sondern auch auf der des christlichen Glaubens, also theologisch überzeugen, verschieben sich die politisch-theologischen Verhältnisse⁶⁰: Indem unbedingtes Sollen auf dem Weg der Universalität und Unparteilichkeit erkundet, damit aber der christlichen Theologie „entrissen“ wurde, wurde eben diese Theologie, gleich in welchen Disziplinen, in die Lage versetzt, eine Ethik hypothetischen Sollens für eine besondere Praxis, nämlich die der eschatologischen Antizipation zu betreiben. Die Ethik steht allerdings unter dem Eindruck unbedingten Sollens, wird nämlich von diesem sowohl „von außen“ als auch „von innen“ bestimmt. Die aus dieser Ethik inspirierte Kritik an diesem Unbedingten führt auch die Theologie auf den Weg der Universalität und Unparteilichkeit – und damit „in die Fremde“. Dass eine Ethik eschatologischer Antizipation in dieser Weise fremdbestimmt wird, sollte gerade die Politische Theologie nicht erschrecken, die mit der Annahme solcher Art Fremdbestimmungen jedweder Theologie gestartet ist.

So wie man eine positive Vorstellung vom Heil Gottes nur durch Auslegung und Aneignung der Traditionen finden kann, in der die Zusage dieses Heils überliefert wird, so wird auch das aus diesem Heil her resultierende hypothetische Sollen auf demselben hermeneutischen Weg erschlossen. Gibt es auf dem Weg der Universalität und Unparteilichkeit kategorisches Sollen nur über Übereinkünfte, und die wiederum nur in der Beendigung von Streit, bestehen auf diesem anderen Weg hypothetischen Sollens Übereinkünfte bereits im Streit der „Gleichgläubigen“. Indem sie über ihre unterschiedlichen Auslegungen gemeinsamer Traditionen und damit darüber streiten, was sie in Antwort auf Gottes Heilszusage „hier und jetzt“ zu tun haben, erfahren sie, dass ihnen die Heilszusage und deswegen auch ihre gemeinsamen Traditionen gemeinsam wichtig sind, dass sie sich darüber hinaus gleichermaßen als Akteure des darin ausgesagten Heils verstehen, wenngleich sie in entsprechenden Handlungsorientierungen (noch) nicht übereinkommen. Weil der Streit über ihr besonderes Sollen hermeneutischer Ort gemeinsa-

⁶⁰ Vgl. M. Möhring-Hesse, *Der unser aller Heil „ist“*, a.a.O.

men Glaubens ist, also in diesem Streit die Gemeinsamkeit des Glaubens nicht zerstört, sondern gefunden wird, können Christen – und die sie begleitenden Theologien – diesen Streit zugleich pflegen und aushalten. Zwar bereitet die innere Vielfalt der Glaubensgemeinschaft deren Mitgliedern alltagspraktisch Probleme; aber sie wirft keine eigentlich theologischen Probleme auf. Weshalb die Lösung dieser Probleme nicht in der Auflösung dieser Vielfalt in wie auch immer verbürgten Eindeutigkeiten, sondern in der Art und Weise gesucht werden muss, wie der aus dieser Vielfalt resultierende Streit geführt, theologisch eingeholt und kirchlich repräsentiert wird.

5. *Glauben und Glückseligkeit*

Unterschiedliche Ethikkonzeptionen sortiert man zumeist in zwei Schubladen⁶¹. In die eine werden alle Ethiken gesteckt, bei denen man das Gesollte nach dem Vorbild Kants auf kategorisches Sollen konzentriert und zudem einen formalen Weg der Begründung dieses Sollen privilegiert. In die andere Schublade gehören dagegen all' die Ethiken, die sich an Aristoteles oder (wenn man es moderner mag) an Hegel orientieren, deswegen das Gesollte im gelebten Leben aufsuchen und dieses, in welchen Verkörperungen auch immer, als inhaltliche Vorgabe hermeneutisch erschließen. Seit Hegels Kantkritik werden diese beiden Arten, Ethik zu konzipieren, in Opposition zueinander gesehen, und entsprechend eine Debatte um „Moralität“ und „Sittlichkeit“ über verschiedene Etappen und bislang ohne Ende geführt. Hat man nur diese beiden Schubladen, dann gehören sowohl die Katholische Soziallehre als auch die „anamnetische Ethik“ der Politischen Theologie in die zweite, da sie beide Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ nicht folgen und damit in die erste jedenfalls nicht passen.

Geht es den Ethiken des ersten Typs um die Pflicht unbedingten Sollens, handeln die zweiten – so sagt man zumindest – vom Glück, vom „letzten Worumwillen“ eines jeden Menschen, vom erfüllten und gelingenden Leben. Doch für die Katholische Soziallehre gilt das ebenso wenig, wie für die Politische Theologie. Die erste orientiert keineswegs auf das erfüllte Leben von einzelnen, sondern auf das Gemeinwohl – und das kann allenfalls in einem übertragenden Sinn als das Glück der Gemeinschaft aller verstanden werden, das das Glück aller einzelnen bestenfalls impliziert. Aber auch die Politische Theologie hat mit Glück nichts am Hut: Das von Gott her zugesagte Heil, auf das hin sie orientiert, gilt nicht den Akteuren selbst, sondern ihren „Nächsten“, also den jeweils anderen, die der heilenden Zuwendung bedür-

⁶¹ Vgl. ders., Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit, in: ders. (Hg.), Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs, Schwalbach/Ts. 2005, 77-106.

fen. Zu dieser der Praxis eschatologischer Antizipation eingebauten Alterität opponiert das egozentrische Programm des Glücks, bei dem es um das erfüllte Leben dessen geht, der nach seinem Glück fragt. Für die Politische Theologie ist ausgemacht, dass sich die Alterität des Heils und die Egozentrik des Glücks ausschließen, und dass, wer das Heil Gottes zu antizipieren sucht, nicht mehr ernsthaft sein Glück intendieren kann. Der Weg eschatologischer Antizipation in der Nachfolge Jesu führt, so die politisch-theologische Vermutung, eher ans Kreuz als in die Glückseligkeit.⁶²

Dieser Abwehr des Glücks kann die theologische (Sozial-)Ethik nicht folgen, wenn sie denn von der Antizipation des Heils Gottes her betrieben wird. Das Sollen, das sie erkunden kann, hängt nämlich grundsätzlich an einer Egozentrik erfüllten Lebens, folgt der (zumindest logisch, nicht notwendig zeitlich) vorgängigen Selbstbestimmung von Akteuren, an die dieses Sollen adressiert wird. Dass sich Menschen von Gottes Heilzusage her als diejenigen bestimmen, die sie sein und als die sie auch leben wollen, ist in einer Ethik eschatologischer Antizipation das „Wenn“, auf das ihr Sollen gründet. Dieses Sollen dient dem Glück – und begründet seine normative Geltung in diesem Dienst. Mit Hinweis auf die Alterität des von Gott her zugesagten Heils wird dieses Fundament praktischen Sollens von der Politischen Theologie aber disqualifiziert, zumindest skeptisch bezweifelt. „Alles schön und gut. Aber hinter den Bergen ...“

Dass man auf dem Weg des Heils sein Glück nicht finden muss, dass man es seitens der Theologie deswegen auch nicht versprechen sollte, ist der Politischen Theologie unbedingt zugestanden. Auch ist eingeräumt, dass das mit „Heil“ und das mit „Glück“ Gemeinte gegenläufig programmiert ist, dass nämlich das von Gott her zugesagte Heil – zumindest im Kontext der christlichen Heilshoffnung – auf jeweils andere, das Glück dagegen auf die jeweiligen Akteure hin ausgerichtet ist. Und doch bezeichnen „Heil“ und „Glück“ nicht zwei extrem unterschiedliche Orte mit hohen Bergen dazwischen, weswegen die Theologie auch nicht gehalten ist, Glaubende über die Berge hinweg zu weisen und das Glück diesseits der Berge auszuschließen.

Indem sich Menschen auf Gottes Heil hin und damit sich selbst als Subjekte dieses Heils bestimmen, sind sie nicht schon diejenigen, die sie sein wollen, bestimmen sich vielmehr „auf einem Weg“, auf dem sie werden, was sie sein wollen. Es liegt in der Konsequenz ihrer Selbstbestimmung, diesen Weg zu gehen und so zu den Subjekten des Heils zu werden, als die sie sich selbst bestimmt haben. Glaubende erstreben somit die Erfüllung ihrer Selbstbestimmung auf Gottes Heil hin und damit ihre Selbst-Verwirklichung; und dies erstreben sie in ihrer Praxis der eschatologischen Antizipation. In eben

⁶² Vgl. J. B. Metz, *Memoria passionis*, a.a.O., 25/103.

dieser Praxis geht es ihnen also um ihr Glück; und ihr Streben nach dem Glück ist für diese Praxis, also für ihren Glauben konstitutiv.

Das im Glauben intendierte Glück kommt nicht einfach auf die Glaubenden zu, sondern wird von ihnen selbst „gemacht“. Ihnen selbst muss ihr Leben in Antizipation von Gottes Heil „glücken“. Deshalb haben Christen als Akteure ihres Glaubens Orientierungsprobleme; sie brauchen Antworten auf die Frage, wie sie in ihren Handlungssituationen so handeln sollen, dass sie in ihrem Handeln Gottes Heil verwirklichen und dadurch sich selbst verwirklichen. Sofern sie als Ethik eschatologischer Antizipation genau diese Frage bearbeitet und zumindest für typische Situationen diese Frage mit typischen Handlungsweisen beantwortet, geht es der theologischen (Sozial-)Ethik um geglücktes Leben in der Berufung durch den heilsamen Gott.

Dabei steht es weder den Glaubenden noch der sie unterstützenden (Sozial-)Ethik in freiem Belieben, wie man sich als Subjekt von Gottes Heil verwirklichen kann. Das in der Praxis eschatologischen Heils intendierte Glück wird – im Gegenteil – durch die christlichen Traditionen und den darin enthaltenen Lebensentwürfen und Handlungsorientierungen verpflichtet. Und genau dabei spielt die von der Politischen Theologie herausgestellte Alterität des Heils eine große Rolle, dass nämlich die Glaubenden auf das Heil der jeweils anderen hin ausgerichtet werden und deren Heil intendieren sollen. Das für den christlichen Glauben konstitutive Glücksstreben ist also alles andere als „billig“. Das Heil für andere ist zwar ein hoher Preis für das im Glauben angestrebte Glück, doch dieser Preis ist nun keineswegs so hoch, dass dieses Heil nicht zugleich mit der geglückten Selbst-Verwirklichung als Subjekt dieses Heils intendiert werden könnte.

Dabei kann Glaubenden ihr Leben auf Gottes Heil hin auch dann glücken, wenn sie in der Antizipation von Gottes Heil scheitern. Als Akteure des Heils verwirklichen sie sich „auf dem Weg“ dieses Heils, nicht erst an dessen Ziel. Indem sie Gottes Heil antizipieren, werden sie zu genau den Menschen, als die sie sich bestimmt haben, auch wenn die Erfolge ihrer Antizipation ausbleiben und sie das Heil für andere nicht Wirklichkeit werden lassen können. Das für den christlichen Glauben konstitutive Glücksstreben zielt also nicht auf den Erfolg eschatologischer Antizipation, sondern allein darauf, dass Glaubende sich als Subjekte einer solchen Antizipation verwirklichen und darin „erfolgreich“ sind. Theologisch-ethisch gilt es daher fein zu unterscheiden: In ihrer Glaubenspraxis suchen Glaubende Herausforderungen ihrer jeweiligen Situationen erfolgreich zu bewältigen, nämlich in diesen Situationen Gottes Heil anbrechen zu lassen. Zugleich suchen sie sich durch eben diese Praxis als diejenigen zu verwirklichen, als die sie sich vor Gott bestimmt haben. Das Unterschiedene gilt es in Zusammenhang zu halten: Gottes Heil antizipieren Glaubende, um sich in dieser Praxis zu verwirklichen; und sie verwirklichen sich, indem sie Gottes

Heil antizipieren und so zu Subjekten dieses Heils werden. Eine Ethik eschatologischer Antizipation „lebt“ aus diesem Zusammenhang – und begründet daraus ihr hypothetisches Sollen für all’ die Menschen, die sich als Subjekte des Heils Gottes bestimmen.

Einmal mehr zeigt sich, dass eine von der Politischen Theologie inspirierte (Sozial-)Ethik den Vorbehalten jener inspirierenden Politischen Theologie widerstehen muss – und als Ethik eschatologischer Antizipation theologisch auch widerstehen kann. Die Königin ist schön; sie lernte sich und ihrer Schönheit zu vertrauen und pflegte sie – diesseits der Berge. Und an der Wand ihr Spieglein, das schönste im ganzen Schloss, fand doch noch Gefallen an ihrer Schönheit – und funkelte so selbst in neuem Glanz. Für ein Märchen ein, zugegeben, ziemlich langweiliges Ende.