

## Karl Marx begrüßt die Politische Theologie<sup>1</sup> Zur Kritik der neuesten politischen Theologie

⇒ 1 »Wie hältst du's mit Karl Marx?«

Der evangelische Theologe Ulrich Duchrow veröffentlichte 2017 ein lesenswertes kleines Buch zu Luther, Marx und Papst Franziskus (Duchrow 2017). Auf dem Titelbild werden die drei Protagonisten als verniedlichte und lustige Zeichnungen dargestellt. Es handelt sich um Überzeichnungen, mit denen Luther, Marx und Papst Franziskus ironisiert werden. Auch das Titelbild einer von Bruno Kern 2017 herausgegebenen Sammlung von Marxzitaten wurde mit einem kleinen gezeichneten trotzigen »Marxmännchen« gestaltet. Bruno Kern und Ulrich Duchrow betreiben in ihren Arbeiten selbstverständlich keine Ironisierung des Marx'schen Werks, sondern zeigen seine Relevanz

und Notwendigkeit für die kapitalistische Gegenwart auf. Dennoch sind es solche Ironisierungen, die heute oftmals die Rezeption von Marx (bzw. Luther und Papst Franziskus) ermöglichen, da sie einen niederschweligen Zugang suggerieren. Aber führt die Ironisierung nicht dazu, die rezipierten Werke, Positionen und Ansätze nur so ernst nehmen zu müssen, wie man Comicfiguren glauben schenkt? Und bedeutet dieses Stilmittel nicht auch, sich einer Positionierung zu entziehen, um stattdessen im Vagen bleiben zu können?<sup>2</sup> Der Gebrauch der

---

**Philipp Geitzhaus**, geb. 1988, Mag. Theol., studierte katholische Theologie und Philosophie in Bonn, Madrid und Münster. Seit 2011 ist er Mitarbeiter am Institut für Theologie und Politik mit den Arbeitsschwerpunkten Politische Theologie, Befreiungstheologie, zeitgenössische politische Philosophie. Promoviert aktuell an der WWU Münster im Fach „Philosophische Grundfragen der Theologie“ zur Philosophie Alain Badiou aus der Perspektive Politischer Theologie. Zuletzt herausgegeben zusammen mit Norbert Arntz und Julia Lis (2018): *Erinnern und Erneuern. Provokation aus den Katakomben*, Edition ITP-Kompass, Münster.

**GND:** 1042650543

---

**DOI:** [10.18156/eug-1-2018-art-8](https://doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-8)

(1) Der gewählte Titel orientiert sich an dem Titel eines Aufsatzes von Tiemo Rainer Peters (1981a) für eine Solidaritätsschrift für Kuno Füssel »Thomas von Aquin begrüßt Karl Marx«.

(2) Der Journalist Sebastian Friedrich schreibt in einer Kolumne seines »Lexikon[s] der Leistungsgesellschaft« treffend: »Mit einer ironischen Distanzierung legt man nicht die eigene Position des Sprechenden offen, die ironische Aussage muss nicht der eigenen

Ironie im Kontext von Karl Marx ist meines Erachtens ein Hinweis dafür, dass der Umgang mit diesem Theoretiker mit Vorsicht zu genießen ist. So wird in den meisten neueren Veröffentlichungen zur Politischen Theologie Marx sogar (fast) ganz ausgeblendet; nur als Schatten bleibt er präsent. Doch dabei ist seine Bedeutung für die Politische Theologie nicht zu unterschätzen – und in einer Phase, in der diese Theologie eine gewisse Renaissance erfährt, zu überprüfen.

Zur Zeit erscheinen die Gesamtausgabe der Schriften von Johann Baptist Metz sowie Bücher von TheologInnen, die beanspruchen, die Politische Theologie zu aktualisieren. Hervorzuheben sind hier die Monographien von Ansgar Kreuzer (2017) »Politische Theologie für heute« und Ulrich Engel (2016) »Politische Theologie ›nach‹ der Postmoderne«<sup>3</sup>. Wie funktioniert diese Aktualisierung? Und warum erfährt eine Theologie, die eine fundamentale Theologiekritik bedeutet(e), heute einen Aufschwung? Welche Art von Politischer Theologie wird hier (re-)konstruiert?

In diesem Beitrag werde ich – ansatzweise – die Bedeutung des Marx'schen Werks für die Politische Theologie von und im Anschluss an Johann Baptist Metz aufzeigen und am Ansatz von Ansgar Kreuzer deutlich machen, wie sein Ansatz sich von ersterer Theologie unterscheidet. Dabei stelle ich die These auf, dass die Art der Rezeption des Marx'schen Werks und des Marxismus<sup>4</sup> erkennen lässt, um welchen Typ von Politischer Theologie es sich handelt. So geht es in diesem Fall nicht (nur, aber auch) um die Frage »Wie hältst du's mit der Religion?«, sondern auch: »Wie hältst du's mit Karl Marx?«. Ich werde zeigen, dass es nicht zuletzt die direkte und indirekte Auseinandersetzung mit dem Marxismus war, die die »Neue« Politische Theologie, von der »alten« Politischen Theologie von Carl Schmitt, aber auch von anderen (z.B. liberalen) Theologien trennte und dass heute dort, wo diese Auseinandersetzung zu kurz kommt, wiederum eine andere Art von Politischer Theologie vorliegt, weshalb ich am

Überzeugung entsprechen, was die Ironie zur Grundhaltung in Leistungsgesellschaften macht. [...] Sich nicht festlegen zu müssen, heißt zugleich, keine Verantwortung für die eigenen Standpunkte und Handlungen übernehmen zu müssen.« (Friedrich 2016, 37 f.).

(3) Auf Engels interessante Rezeption »postmodernen« Denkens, kann ich in diesem Beitrag leider nicht eingehen, hoffe dies aber an anderer Stelle zu tun.

(4) Hier wie im Verlauf dieses Beitrags spreche ich auf Grund einer vereinfachenden Darstellung vom Marxismus im Singular, im Wissen darum, dass es weder den einen Marxismus, noch eine umfassende und systematische Rezeption der verschiedenen »Marxismen« oder Marxlektüren in der Politischen Theologie gibt.

Ende meines Beitrags von *dreierlei Politischer Theologie* sprechen werde.<sup>5</sup>

## ⇒ 2 Die »neueste« Politische Theologie

Seit einigen Jahren ist eine Renaissance der Politischen Theologie auszumachen. Diese Renaissance ist jedoch weniger als Wiedergeburt, denn als Neubegründung zu begreifen. Das heißt, sie versteht sich nicht so sehr als Verlängerung oder Wiederaufnahme gewonnener Erkenntnisse, sondern greift eher den Begriff »Politische Theologie« auf, um ihn unter aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen neu und anders zu füllen. Damit geht eine deutliche Verschiebung bisheriger Methoden, Erkenntnisse und Inhalte einher. Bislang äußerte sich der Versuch einer Neubegründung meistens in Aufsätzen und Sammelbänden. Ansgar Kreuzer legte nun 2017 eine eigene umfangreiche Monographie zur »(Neu-)Konturierung« (Kreuzer 2017, 31) Politischer Theologie vor. Natürlich gibt es auch weiterhin größere und kleinere Arbeiten, die sich in expliziter Kontinuität zur Politischen Theologie nach Metz begreifen oder sich theoretisch/theologisch in ihrer Nähe befinden.<sup>6</sup> Die VertreterInnen, die eine Neubegründung der Politischen Theologie versuchen, unterscheiden sich jedoch von jenen Ansätzen, da ihr Anspruch und Einspruch in Bezug auf die Theologie ein grundsätzlicher ist und sich deshalb nicht als Kontinuität interpretieren lässt.<sup>7</sup> Warum es sich um einen grundsätzlichen An- und Einspruch handelt, sollte sich im Verlauf meiner Analyse klären. Da es den Rahmen dieses Beitrags überschreiten würde, alle erwähnten Arbeiten ausreichend würdigen zu können, fokussiere ich mich auf den jüngst erschienenen Ansatz von Ansgar Kreuzer und werde – sofern es zu Klärungen beiträgt – auf andere Ansätze eingehen. Sein

(5) Um Missverständnisse zu vermeiden: Die in diesem Beitrag referierte Politische Theologie, die sich mit Marx und marxistischen Ansätzen auseinandergesetzt hat bzw. auseinandersetzt, ist deshalb selbstverständlich keine marxistische Theologie, sondern trägt der »marxistischen Herausforderung« (Metz 1987, 179) kritisch Rechnung, was im Folgenden deutlich werden sollte.

(6) Hier sei lediglich exemplarisch auf einige wenige verwiesen: Peters (2018), Kern (2018), Geitzhaus (2018), Ramminger/Segbers (2018), Kern (2017), Duchrow (2017), Hinkelammert/Eigenmann/Füssel/Ramminger (2017), Geitzhaus/Lis/Ramminger (Hg.) (2017), Engel (2016), Herbst (2016), Arntz (2015), Strobel (2014), Mičkovic (2014), Steinkamp (2012), Strobel (2012), Sucasas/Zamora (2010), Mate/Zamora (Hg.) (2006), Hellgermann (2006). Der frühe Austausch mit der Befreiungstheologie hat dazu geführt, dass beide Traditionen in vielen Arbeiten miteinander verflochten sind.

(7) Hierzu zähle ich: Kreuzer (2017), Schüßler (2006; 2013; 2018), Wendel (2016).

Buch »Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms« ist eine Aufsatzsammlung, die für die Neuveröffentlichung überarbeitet und stringent angeordnet wurde. Die Erstveröffentlichungen gehen bis ins Jahr 2008 zurück.

Ansgar Kreuzer beginnt seinen Ansatz mit einer ausführlichen kritischen Würdigung der Theologie von Johann Baptist Metz. Diese analysiert er auf drei Ebenen: »Zunächst wird die *Programmatische und theologische Legitimität* dieses Ansatzes [der Politischen Theologie von Metz, P.G.] nachgezeichnet. Zweitens wird die daraus folgende *theologische Wissenschaftstheorie und Methodologie* rekonstruiert. Drittens treten exemplarisch einige *zentrale Inhalte* in den Blick.« (Kreuzer 2017, 37). Ich werde diesen drei Ebenen (Programmatische, Wissenschaftstheorie, Themen) folgen und Kreuzers Ansatz dahingehend analysieren. Dabei soll es auch darum gehen, wie er den Ansatz der Politischen Theologie liest, das heißt beispielsweise, welche Schwerpunkte er setzt, welche Begriffe er wie deutet oder was von ihm nicht thematisiert wird.

Wenn Kreuzer von Politischer Theologie spricht und Anfragen an diese stellt, ist in der Regel die Theologie von Johann Baptist Metz gemeint. Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle werden als einzige weitere VertreterInnen der Politischen Theologie erwähnt, spielen aber für Kreuzers gesamtes Buch keine inhaltliche Rolle. Andere VertreterInnen kommen kaum in den Blick der Analyse, wie beispielsweise der vom französischen Strukturalismus geprägte Ansatz von Kuno Füssel (1982) oder der feministisch-theologische von Christine Schaumberger (1988). Kreuzers Lesart der Politischen Theologie entspricht in dieser Hinsicht auch derjenigen von Michael Schüßler (2006) oder Saskia Wendel (2016). Dieser Hinweis ist insofern von Bedeutung, da meines Erachtens Politische Theologie in einer bestimmten Engführung gelesen und kritisiert wird. Der Anspruch einer »Retractatio« (Kreuzer 2017, 35) oder eines »Updates« (Schüßler 2006) laden dazu ein, einen genaueren Blick darauf zu richten, was wie upgedatet werden soll.

⇒ 3 Das Programm der neuesten Politischen Theologie

⇒ 3.1. Public theology: Relevanz oder Wahrheit

Politische Theologie heißt öffentliche Theologie. So lässt sich die zentrale These Ansgar Kreuzers pointieren. Im Anschluss an den sogenannten »public turn« innerhalb der Soziologie schlägt Kreuzer auch einen bewussten »public turn« für die Theologie vor (Kreuzer

2017, 7 ff.). Dieser sei im Grunde von der Metz'schen Politischen Theologie bereits vollzogen worden, was die Adaption der Politischen Theologie nahelegt, so Kreuzer. »Public turn« meine die Wendung der Wissenschaftlerin, des Wissenschaftlers zur Öffentlichkeit. Das heiÙe, dass die erarbeiteten Ergebnisse der Wissenschaft nicht nur für den akademischen Hausgebrauch Verwendung finden sollten, sondern bereits so angelegt sein müssten, dass sie für öffentliche Belange Bedeutung erhielten. Die Bedeutung entstehe durch ihre Anwendbarkeit (ebd. 9), die im Bereich der Soziologie beispielsweise durch Auftragsarbeiten erlangt werden könne: »[M]it der angewandten Form soziologischer Forschung, etwa empirischen Auftragsarbeiten zu konkreten sozialen Fragestellungen, hat die öffentliche Soziologie ihre unmittelbare gesellschaftliche Relevanz, ihr öffentliches Interesse gemein.« (ebd., 9). Kreuzer knüpft die Relevanz von öffentlicher Soziologie an ihre Anwendbarkeit. Zwar wird auch der normative Charakter dieser Art Soziologie, der vor allem im Bewahrungsanspruch der Zivilgesellschaft besteht, von ihm betont (ebd., 10). Er verortet ihre Relevanz jedoch im Anwendungsbereich, der durch die Zivilgesellschaft umrissen wird. Die Zivilgesellschaft skizziert Kreuzer im Anschluss an Burawoy als Produkt des westlichen Kapitalismus im späten 19. Jahrhundert. Sie besteht aus Vereinigungen, Parteien, Einrichtungen und Organisationen, die »sowohl außerhalb des Staats wie der Wirtschaft standen« (ebd., 10, Burawoy zitierend). Kreuzer erläutert die Anwendungsmöglichkeiten nur insofern näher, als dass sie fördernd gegenüber, das heißt »zugunsten der Zivilgesellschaft« (ebd.) angelegt sein müssten. Das öffentliche Interesse geht in diesem Sinne über ein rein akademisches hinaus, weshalb er auch von einer »überakademische[n] gesellschaftlich-öffentliche[n] Adressierung« (ebd., 12) der WissenschaftlerInnen spricht. Im Fall der Theologie, auf die der Ansatz der öffentlichen Soziologie übertragen wird, sieht Michael Schüßler (2016), auf den sich Kreuzer häufig bezieht, schon im interdisziplinären Arbeiten eine Anwendungsmöglichkeit angelegt. Schüßler hebt in seiner Rezension eines Sammelbandes der Theologinnen Judith Könemann und Saskia Wendel (2016) positiv hervor, dass der Band in einem nicht-theologischen Verlag (transcript) erschienen und interdisziplinär angelegt sei. Damit realisiere sich bereits das Anliegen einer öffentlichen Theologie. Er konstatiert: »Und wenn etwa Judith Könemann eine den Kirchenraum überschreitende ›public theology‹ begründet, dann trägt das tatsächlich performative Züge. Denn ihre Forderung vollzieht sich bereits in den grenzüberschreitenden Beiträgen des Buches selbst.« (Schüßler 2016). Folgt man Kreuzers Ausführungen zur Normativität der öffentlichen Sozio-

logie, muss an Schüßler die Frage nach dem zivilgesellschaftlichen Bezug des interdisziplinären Arbeitens gestellt werden. Umgekehrt ließe sich aber auch überlegen, ob der Begriff der Zivilgesellschaft als normativer Bezugspunkt nicht zu weit und damit zu unscharf gefasst ist. Lässt sich Zivilgesellschaft tatsächlich von Wirtschaft und Staat getrennt denken? Reicht »die Zivilgesellschaft« als normativer Bezug demnach aus? Muss die Zivilgesellschaft selbst nicht daraufhin kritisch hinterfragt werden?

Kreutzer überträgt den Ansatz der öffentlichen Soziologie auf die Theologie. Seinen Ansatz sieht er im Entprivatisierungsprogramm von Metz bestätigt (ebd., 13). Dabei besteht der kritische Impuls dieses Programms gerade darin, von einer bürgerlichen, das heißt auf Tauschbeziehungen aufgebauten Gesellschaft auszugehen. Relevanz wird bei Metz deshalb auch nicht an die Gesellschaft oder Milieus der Gesellschaft geknüpft, sondern an die Subjektwerdung aller.

Seit Marx hat die Frage nach der Relevanz von Theorie an politischer Bedeutung gewonnen. Er war es, der der aufklärerischen Philosophie und auch einigen sozialistischen Theoretikern immer wieder ihre fehlende Relevanz auf Grund ihres fehlenden Praxisbezugs vorwarf. Kritik dürfe nicht bloß innerhalb der Philosophie verharren, sondern sie müsse sich auf die falschen Verhältnisse, denen die jeweilige Philosophie entspringt, richten. Wahrheit wird in diesem Zusammenhang als praktische Angelegenheit behandelt und so an ein tätiges Subjekt geknüpft. So schreibt er in seinen 1845 geschriebenen sogenannten »Thesen über Feuerbach«: »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage.« (Marx 1990 [1845], 5) Wahrheit und Relevanz orientieren sich folglich daran, ob der Mensch als gemeinschaftliches und sinnliches Wesen leben kann oder nicht. Damit kommt Wahrheit und Relevanz eine universale Dimension zu, die praktisch hergestellt werden muss (vgl. Kern 1992, 249-267, Castillo 1978b, 14-16; Geitzhaus 2018).

Metz greift dieses Wahrheitsverständnis auf (Füssel 1982, 146-150)<sup>8</sup>, wenn er die Wahrheit an das Subjekt und die Autorität der Leidenden bindet: »Wahr ist, was für alle Subjekte relevant ist – auch für die To-

(8) Man achte auf die von Metz (1978) zahlreichen rezipierten theologischen Arbeiten, die ausführlich das Verhältnis von Theorie, Praxis und Wahrheit bei Karl Marx und bei den von ihm inspirierten Philosophen analysieren. Das Kapitel in *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* zur Wahrheitsfrage (§4,1d) verweist ausdrücklich auf Kuno Füssels Dissertation (Metz 1978, 57, Fn 22), die 1982 veröffentlicht wurde (Füssel 1982). Vgl. auch die Literaturangaben zum Verhältnis von Befreiungstheologie und Politischer Theologie (Metz 1978, 4 f.), wo u.a. auf Castillo (1978a) verwiesen wird.

ten und Besiegten.« (Metz 1978, 57). Wahrheit und Relevanz werden deshalb nicht von ihrem Öffentlichkeitscharakter oder ihrer Zustimmungsfähigkeit her bewertet, sondern von ihrem Bezug zu den Leidenden, Toten und Besiegten; Wahrheit wird als Bewahrheitung im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik gedacht. Metz' Politische Theologie lässt sich dementsprechend nicht einfach als öffentliche Theologie übersetzen, was im Folgenden weiter entfaltet wird.

### ⇒ 3.2. Public theology: Öffentlichkeitsorientierung oder Gesellschaftskritik

Das Anliegen einer öffentlichen Theologie bzw. *public theology* situiert Kreuzer in deutlicher Nähe zur Metz'schen Politischen Theologie. Schließlich war und ist es auch ihr Anliegen, öffentlich zu wirken, sich öffentlich zu positionieren und so einer für die 1960er und -70er Jahre ausgemachten Privatisierungstendenz des Religiösen entgegenzuwirken. Glaube und Nachfolge, so Metz, sind keine Privatangelegenheit, sondern in Geschichte und Gesellschaft verortet, mit dem Ziel, auf sie einzuwirken und sie auf emanzipatorisch-befreiende Weise zu verändern (Metz 1978). Eine zentrale theologische Praxisform der Veränderung ist die Kritik, bzw. die kritische und konkrete Negation menschenverachtender Verhältnisse (Metz 1967, 115 f.). Diese Kritik wird durch ein anspruchsvolles Verständnis von Öffentlichkeit ermöglicht. Metz greift dazu auf Jürgen Habermas Arbeit zum Öffentlichkeitsbegriff zurück (Habermas 2015 [1962]; Metz 1997 [1969], 29). Habermas rekonstruiert die Genese der bürgerlichen Öffentlichkeit, die einst in Form von Presse u.a. die Möglichkeit bereit stellte, eine Distanz zu Autoritäten aufzubauen und dadurch kritisieren zu können. Diese Form der Öffentlichkeit habe sich aber, so Habermas, im Spätkapitalismus auf Grund kapitalistisch geformter Massenmedien (Kulturindustrie) so entwickelt, dass sie (die Öffentlichkeit) ihr kritisches und damit emanzipatorisches Potential verloren habe. Vor allem in Metz' frühen Arbeiten zur Politischen Theologie hat er diesen Öffentlichkeitsbegriff vielfach aufgegriffen und im Sinne eines Kritik ermöglichenden Öffentlichkeitsverständnisses für den kirchlichen Raum weiterentwickelt. Er sah die Möglichkeit, innerhalb der Kirche einen Raum kritischer Öffentlichkeit zu konstruieren, um von dort wiederum kritisch auf die Gesellschaft einwirken zu können (Metz 1967,

113; 120).<sup>9</sup> Statt jedoch den Öffentlichkeitsbegriff weiter zu vertiefen,<sup>10</sup> wendet sich Metz in seinen weiteren Schriften stärker der Kritik des bürgerlichen Subjekts und seiner gesellschaftlichen Bedingungen zu (Metz 1978, 31-33).<sup>11</sup>

Kreutzers Forderung nach einem »public turn« innerhalb der Theologie versucht an den Öffentlichkeitsbegriff von Metz anzuschließen (Kreutzer 2017, 11-14). Doch verändert sich sein Verständnis von Öffentlichkeit mit einem veränderten Gesellschaftsbegriff. Der Unterschied in den Begriffen geht einher mit einem unterschiedlichen Verständnis dessen, was Gesellschaft ist und wie sie funktioniert. In der Politischen Theologie ergibt sich Gesellschaft aus Vergesellschaftungsprozessen, die durch kapitalistisch geformte Arbeitsteilung und die technische Entwicklung bewirkt werden. Metz spricht deshalb von einer »Tauschgesellschaft« (Metz 1978, 70). »Getragen weiß sich das Bürgertum von einem neuen, alle sozialen Beziehungen stützenden und regelnden Prinzip: dem des Tauschs. Produktion, Verkehr und Konsum sind von ihm her bestimmt.« (Metz 1978, 32). Dieses Prinzip führt dazu, dass die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft eine Gesellschaft im Werden, im Sich-Konstituieren, ist. Um Gesellschaft zu analysieren, müssen deshalb die Vergesellschaftungsprozesse und die ihnen zu Grunde liegenden Dynamiken und Prinzipien verstanden werden (vgl. Füssel/Salz 2016, 21-45). Im Anschluss an Louis Althusser und Karl Marx hat sich in Teilen der Politischen Theologie für diese Analyse der Begriff der Gesellschaftsformation etabliert (Füssel 1987, 17 f.). Marx lesend setzt sich Althusser zufolge eine Gesellschaftsformation aus den drei Bereichen Ökonomie, Politik und Ideologie zusammen (Marx 1981 [1859], 7-11; Althusser 2016, 44-47). Die drei Ebenen werden in ihrer Abhängigkeit voneinander analysiert und dabei immer als Zusammenhang begriffen. Diese Differenzierung erlaubt eine klarere Analyse gesellschaftlicher Praxisformen. So lassen sich diese Ebenen nicht als von einander unabhängige

(9) Dabei handelte es sich um eine Hoffnung und nicht um die bereits existierende Erfahrung: »Freilich, die Beschreibung solcher kritischer Öffentlichkeit in der Kirche hat bis heute noch wenig Material.« (1967, 113).

(10) Eine Auseinandersetzung mit den kritischen Anfragen an Habermas und eigenen Schwerpunktsetzungen bezüglich des Öffentlichkeitsbegriffs von Nancy Fraser wären für die Politische Theologie aufschlussreich (Fraser 2001, 107-150).

(11) »Ohne den im besten Sinne aufklärerischen Rang von Privatisierung in Frage stellen zu wollen – immerhin gehört die in der Aufklärung erfolgte Unterscheidung von öffentlich und privat zu den Grundvoraussetzungen jeder humanen Gesellschaft –, sei hier sofort die unseres Erachtens allein weiterführende Frage nach den Subjekten dieser Privatisierung verfolgt.« (Metz 1978, 32).

Gefüge oder Bereiche verstehen, denen jeweils bestimmte Institutionen zuzuordnen wären. Vielmehr wird die Gesellschaft als Ganze im Hinblick auf diese drei Ebenen analysiert.

Gesellschaft wird in diesem Kontext trotz ihres inneren Zusammenhangs nicht als vereinheitlichtes System begriffen, sondern im Anschluss an Marx und die Kritische Theorie der Frankfurter Schule als geteilte, antagonistische Klassengesellschaft, selbst wenn dieser antagonistische Charakter »bis zur Unkenntlichkeit unsichtbar geworden« (Zamora 1995, 246) ist. Kreuzers Gesellschaftsbegriff geht hingegen nicht von Antagonismen aus. Dementsprechend verwendet er auch einen anderen Öffentlichkeitsbegriff. Doch werden weder die Genese von Öffentlichkeit, noch die der Gesellschaft thematisiert. Müsste Kreuzer mit seinem »public turn« nicht wiederum im Anschluss an Habermas und Metz den Öffentlichkeitsbegriff kritisch auf seine kapitalistische Durchformung hin reflektieren, bzw. im Anschluss an Fraser potentielle kritische »nachbürgerliche« (Fraser 2001, 143-148) Gegenöffentlichkeiten angesichts dieser Prägung benennen? Zu klären wäre dementsprechend, in welchem Verhältnis Öffentlichkeit und Gesellschaft zueinander stehen. Welcher Gesellschaftsbegriff liegt Kreuzers Ansatz zu Grunde?

Kreutzer entwickelt ansatzweise einen Gesellschaftsbegriff, der an die Soziologie Pierre Bourdieus anschließen soll (Kreutzer 2017, 73-94). So greift er Bourdieus Theorie der »Distinktion im sozialen Raum« (ebd., 83-87) auf. Zentral ist für ihn, dass es eine Korrespondenz von ökonomischen und kulturellen Kapital gebe: »Die Grundthese der ›Feinen Unterschiede‹ besteht darin, dass es sich bei ästhetischen Vorlieben und kulturellen Ausdrucksformen keineswegs um bloß individuelle Geschmacksfragen handelt, sondern diese in einem Wechselverhältnis zur sozialen Schichtung stehen.« (Ebd., 83 f.). Kultur wird dabei als Medium begriffen, das die soziale Schichtung symbolisch abbilde (ebd., 86). Kreuzer greift zwar in diesem Zusammenhang auch den Begriff des »Antagonismus« auf, bezieht diesen jedoch – anders als in der von Marx und der Kritischen Theorie geprägten Politischen Theorie – auf die Unter- und Oberschicht. Worin besteht bei ihm der Gegensatz von Ober- und Unterschicht? Zamora und Füssel/Salz haben auf den Klassenantagonismus, der grundsätzlich durch den Besitz an Produktionsmitteln entsteht, hingewiesen. Kreuzer, der ausschließlich die »symbolische« Ebene in den Blick nimmt, macht einen Antagonismus von Gesellschaft und Ausgeschlossenen bzw. Prekären aus (92 f.). Augenscheinlich wird das für ihn in der Distanz von akademischem und prekärem Milieu. Menschen aus prekären Verhältnissen »weisen eine große Distanz zu

›Intellektualität und höhere[r] Bildung‹ auf« (ebd., 93, das MDG-Milieuhandbuch zitierend). Solche Ausschlüsse führten zu sozialem Leiden. Ein umfangreicher Prekarisierungsprozess führe zu einer Spaltung der Gesellschaft (ebd., 24).

Die Existenz und Dramatik von sozialem Leiden wird auch von Füssel/Salz und Zamora nicht in Frage gestellt. Die Gründe für dieses Leiden differieren jedoch deutlich, je nach Gesellschafts- und Antagonismusbegriff. Für Kreuzer ist es eine Mehrheitsgesellschaft, die Ausschlüsse und Leiden durch habituelle Verhaltensweisen produziert. Warum es unterschiedliche Verhaltensweisen gibt, bzw. in welchem Verhältnis die erklärte symbolische und die ökonomische Ebene zueinander stehen, wird jedoch nicht geklärt.<sup>12</sup> Im Fall von Füssel/Salz und Zamora sind es die Besitzverhältnisse, die Ausbeutung hervorbringen und zusätzlich Ausschlüsse produzieren. Der Unterschied der Analysen wirkt sich nicht nur auf verschiedene Ansätze gesellschaftlicher Veränderung aus, sondern – damit verbunden – wie Vergesellschaftungsprozesse verstanden werden. Konkret: Ist beispielsweise der reale Unterschied wirklich zwischen AkademikerInnen und Prekarisierten auszumachen oder nicht zwischen denjenigen, die solche Unterschiede erst produzieren und dem Rest, der großen Mehrheit der Gesellschaft? Und: Wie verhält sich die jeweilige Einzelentscheidung und -verantwortung zur grundlegenden Kapitallogik, die Konkurrenz und Wachstumszwang impliziert? Die VertreterInnen der Politische Theologie, in Auseinandersetzung mit Marx und der Kritischen Theorie bzw. Althusser, legen in diesem Zusammenhang immer wieder den Fokus auf die »sachlich-unpersönliche Herrschaft« im »Ganzen« des Systems (Füssel/Salz 2016, 28), um gesellschaftliche Widersprüche nicht (zu stark) zu personalisieren.<sup>13</sup>

(12) Bedient sich Kreuzer hier eines Basis-Überbau-Schemas, das er gegenüber Horkheimer und Adorno ohne weitere Argumente als »unterkompl[ex] marxistisch« ablehnt (Kreuzer 2017, 105)? Dabei haben Horkheimer und Adorno für ihre Ideologietheorie eine äußerst umfangreiche Kapitalismusanalyse vorgenommen (Braunstein 2011, Rehmann 2008, Amlinger 2014). Kreuzers Versuch, das Verhältnis von Kultur und Ökonomie mit einer äußerst schlanken ökonomischen Analyse zu untersuchen und dies als Teil einer Retractatio Politischer Theologie und ihrer theoretischen Grundlagen zu begreifen, ist »mutig«.

(13) In den Anfängen der Finanzkrise seit 2007 wurden in Talkshows oder auf manchen Demonstrationen immer wieder »die Manager« oder »die Banker« und ihre Gier als Ursache der Krise ausgemacht. Solch einer Personalisierung steht die Politische Theologie fern.

## ⇒ 3.3. Gesellschaftliche Veränderung nach dem public turn

Kreutzer begreift den Vollzug des *public turn* in der (Politischen) Theologie als das Aufgreifen des Metz'schen Anliegens, dass Politische Theologie immer auf die jeweils aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen sein müsse. Dazu gehöre, so Kreutzer, »die stete Erneuerung und Konkretion«, denn jede Theologie »trägt einen Zeitindex, muss daher – ihren eigenen Grundansätzen folgend – für *neue* Kontexte *neu* entworfen werden« (Kreutzer 2017, 13f.).<sup>14</sup> Heute sei es, so Kreutzer, die bewusste Hinwendung zur Öffentlichkeit, die von der Theologie vollzogen werden soll, denn nur so könne sie ihre Relevanz entfalten. Dieser Schritt Richtung Öffentlichkeit ist, wie bereits erwähnt und abgesehen von der Differenz zum Begriff der Gesellschaft, kein Novum für die Politische Theologie. Insofern entspricht der Appell Kreutzers eher der Wahrnehmung, dass (Politische) Theologie gegenwärtig, wenn überhaupt, binnenorientiert sei und einen deutlichen »Relevanzverlust« (ebd., 2017, 74) erlitten habe. Um diesem zu begegnen, sei es notwendig, sich (wieder) um gesellschaftliche Veränderungen zu bemühen, wie es die Politische Theologie in ihrer Entstehungszeit, so Kreutzer, noch richtigerweise getan habe. Für Kreutzer ist das damalige Veränderungsinteresse in die »68er-Bewegung« eingebettet. Mit den gesellschaftlichen Realitäten habe sich aber die Art der Veränderungsmöglichkeiten und damit auch die Art ihrer theoretischen Bearbeitung verändert; der »Geist der verblasenden 68er-Bewegung [... scheint] abgelaufen« (ebd., 2017, 72). Er verschärft diesen Gedanken noch, wenn er den Pastoraltheologen Michael Schüßler zitiert: »Es reicht nicht mehr, einfach ›politisch‹, und das hieß eben lange nur: ›dagegen‹, zu sein. Der Sozialpastoral geht es im Horizont des Evangeliums um gesellschaftliche Veränderungen, die aus Sicht der Ausgeschlossenen lebensnotwendig sind. Sie darf dabei nicht allein auf Protest setzen.« (Schüßler 2006, 35 und Kreutzer 2017, 74). Kreutzer greift hier die typische Polemik Schüßlers gegenüber der Metz'schen Politischen Theologie auf (vgl. auch Schüßler 2018). Um eine Polemik handelt es sich, insofern ohne Belege behauptet wird, es gehe der Politischen Theologie »bloß« um Pro-

(14) Der Begriff »Zeitindex« wird bei Kreutzer in einem ganz anderen Sinn verwendet, als in der Politischen Theologie von und im Anschluss an Metz. Dort verweist er auf die drängende Zeit im Sinne von Naherwartung und Hoffnung auf Rettung (Metz 1978, 149-158 auch Ramminger 2004).

test<sup>15</sup>, dem man heute ein ernsthaftes Veränderungsinteresse gegenüberstelle. Damit wird weder von Kreuzer noch von Schüßler der Mehrschichtigkeit des Politikbegriffs von Metz und anderen VertreterInnen Politischer Theologie, dessen zentrales Moment wohl in der solidarischen und mitleidsfähigen Subjektwerdung besteht (Metz 1978, 42f.; Ders. 2006, 158-184)<sup>16</sup>, Rechnung getragen. Protest wird stattdessen als ein »Dagegen-Sein« charakterisiert und somit eher mit trotzigem Kindern oder Jugendlichen assoziiert als mit bestimmten Inhalten. Soll mit der Kombination von »68er-Generation« und »Dagegen-Haltung« ein abschätziges Bild der Vergangenheit erzeugt werden, dem eine »junge« und reflektierte Gegenwart mit Evangeliumsbezug, verkörpert durch eben Theologen wie Schüßler und Kreuzer, gegenübergestellt wird? Auf diese Weise würden Argumente und Belege durch Rhetorik ersetzt.<sup>17</sup> Unabhängig von dieser Problematik wird zu klären sein, was Kreuzer (und Schüßler) unter gesellschaftlicher Veränderung verstehen, denn dieser Aspekt nimmt meines Erachtens eine Schlüsselposition im Verständnis Politischer Theologie ein, insofern es um die Subjektwerdung aller, die größtenteils verhindert wird, geht. Für die Frage nach der Veränderung spielt auch die Rezeption des Marxismus bzw. der Kritischen Theorie eine wichtige Rolle.

#### ⇒ 3.4. Empirienähe und Praxis

Ansgar Kreuzer attestiert der Politischen Theologie nach Metz eine gewisse »Empiriefeme« (Kreuzer 2017, 57). Metz beanspruche zwar, so Kreuzer, eine Theologie in Geschichte und Gesellschaft zu entwerfen, dieser Anspruch sei aber nicht eingehalten worden, da keine nennenswerte Einbindung sozialwissenschaftlicher Methoden und Erkenntnisse in die Theologie erfolgt sei. Kreuzer schließt daraus

(15) Angesichts der großen Bedeutung von Protest in der Bibel, besonders bei den Propheten und den Psalmen (vgl. Zenger 2008, 348-370, 417-426), halte ich Schüßlers/Kreuzers Geringschätzung von Protest für theologisch fragwürdig.

(16) Meines Erachtens weist dieser Politikbegriff Ähnlichkeiten zu Konzepten innerhalb der zeitgenössischen politischen Philosophie von Alain Badiou, Jacques Rancière und Étienne Balibar auf. Auch diese knüpfen den Politikbegriff an die solidarische Subjektwerdung, bzw. Politik existiert dort, wo ein Subjekt entsteht (Geitzhaus 2018).

(17) Zum alt-jung-Schema vgl. die verschiedenen Beiträge zur Diskussion um die Rezeption des Katakombenpaktes in: Arntz/Geitzhaus/Lis 2018, 227-271. Eine ganz ähnliche Verwendung des alt-jung-Schemas, das zur Diskreditierung des vermeintlichen »Alten« genutzt wird, kann auch bei VertreterInnen Postkolonialer Theologie gegenüber der Befreiungstheologie aufgezeigt werden (Ackermann/Geitzhaus 2017).

sogar einen »Plausibilitätsverlust«: »Die Glaubwürdigkeit einer als praktischen Fundamentaltheologie angelegten Politischen Theologie, die Glauben stets inmitten von ›Geschichte und Gesellschaft‹ wahrzunehmen versucht, hängt elementar davon ab, wie sehr sie in der Lage ist, den tatsächlichen sozialen Kontext in ihre Reflexionen miteinfließen zu lassen.« (Ebd., 56). Metz wird folglich ein Übermaß an abstrakter Theologie und Philosophie vorgeworfen. Dies drücke sich beispielsweise in dem Vorwurf Hans-Joachim Sanders, den Kreuzer aufgreift, aus, dass Metz, statt die »Zeichen der Zeit« zu erforschen, wie es das Zweite Vatikanische Konzil gefordert hatte, philosophische Zeitkonzepte kritisierte bzw. entwickelte (ebd., 57f.). Wird mit dieser Unterscheidung des Zeitbegriffs und der Erforschung der »Zeichen der Zeit« nicht übersehen, dass auch ein bestimmtes Zeitverständnis ein »Zeichen der Zeit« sein kann? Für Kreuzer gelten solche Überlegungen als zu abstrakt und deshalb für eine sich als politisch verstehende Theologie als inkonsistent: »Der programmatisch an Praxis und Politik ausgerichteten Politischen Theologie bleibt damit auch eine inkonsistente Abstraktheit eigen.« (Ebd., 43) Sein Ansatz besteht deshalb in der Rezeption sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse, insbesondere von Niklas Luhmann und Pierre Bourdieu. Mit Hilfe ihrer (und weiterer) Erkenntnisse beansprucht Kreuzer eine »empirienah« Politische Theologie zu entwickeln (ebd., 72). Der selbstverständlich erscheinende Rückgriff auf Luhmanns Systemtheorie (Ebd. 20) ist von Bedeutung. Einerseits sieht sich Kreuzer in einer Fortführung und Aktualisierung (Retractatio) des methodologischen Ansatzes des »Primat der Praxis« von Metz, andererseits nimmt er darin eine theoretische Verschiebung vor, was ich im Folgenden zeigen werde. Der Ansatz des Primats der Praxis dürfte einer der zentralen Aspekte der Politischen Theologie sein, der aus der Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus folgte (Füssel 1982, 139-185; Metz 1978, 44-74; Peters 1992, 40-54).<sup>18</sup> Es war Karl Marx, der das Praxisverständnis der Aufklärung als gesellschaftliche Praxis, die über die individuelle sittliche Praxis (Kant) hinausgeht, verstand. Dieses Verständnis schließt auch das Denken, die Theorie, in den praktischen Vollzug ein, wie Kuno Füssel hervorhebt: »Alle Praxis ist schon als umgestal-

(18) Peters bemerkt: »Dass der Glaube praktisch orientiert, sozial verpflichtet, auf Solidarität festgelegt und folglich auch nur von hierher in seiner Wahrheit begriffen werden kann, ist nicht einfach Zugeständnis an Marx. Es liegt in der Konsequenz der jüdisch-christlichen Tradition des Glaubens, aus der noch die Neuzeit, sofern sie Dialektik hervorbrachte, ihre – wenn auch vielleicht ganz ‚atheistisch‘ scheinende – Dynamik bezieht.« (Peters 1992, 48). Diese Erkenntnis gewinnt Peters aus der Diskussion mit Marx' Theorie-Praxis-Dialektik (ebd., 40-54).

tendes Erkennen der Wirklichkeit in sich auch kommunikativ, enthält immer schon in sich theoretisches Wissen. Alle Wirklichkeit, als Subjekt-Objekt-Vermitteltheit, enthält in den Vermittlungen als dem Primären die ganze menschliche Praxis.« (Füssel 1987, 17)<sup>19</sup> In Bruno Kerns umfangreicher Analyse zur Marxismusrezeption in der latein-amerikanischen Theologie der Befreiung kommt Kern zu dem Schluss, dass Marx' Praxisbegriff mindestens drei Dimensionen beinhaltet: Praxis ist eine anthropologische, erkenntnistheoretische und politische Kategorie. »Zum einen ist Praxis die sinnlich-menschliche Tätigkeit der Lebensproduktion, d.h. der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur als unabdingbare Voraussetzung der menschlichen Existenz. In einem zweiten Sinne meint ›Praxis‹ bei Marx die Tätigkeit der Kritik bzw. des politisch-revolutionären Handelns, in der sich die Menschen auf das gesellschaftliche Ganze beziehen.« (Kern 1992, 266 f., Fn. 30). Die anthropologische Dimension der Praxis muss in diesem Zusammenhang grundsätzlich als gesellschaftliche begriffen werden. Es handelt sich dabei, auf Grund der Kapitalbewegung und der dadurch sich entwickelnden Arbeitsteilung, um einen Vergesellschaftungsprozess, wie bereits oben ausgeführt. Dieses Verständnis erlaubt es, Gesellschaft von ihrem Produktions- und Reproduktionsprozess her zu denken (Füssel/Salz 2016, 21-45; Kern 2015, 135-142). Dieser Prozess impliziert bereits notwendig die Veränderung der Gesellschaft und Mitwelt, jedoch im kapitalistischen Sinne, was beispielsweise am Klimawandel wahrgenommen werden kann, für den die kapitalistische Produktionsweise ursächlich ist. Erst der zweite von Kern genannte Aspekt bestimmt Praxis als verändernde im emanzipatorischen Sinne<sup>20</sup>, aus der sich auch die Kritik speist. Als theoretische Praxis (Althusser 2011, 202 ff.; Füssel 1983, 78 f.) besteht ihr »spezifischer Beitrag [...] darin, Begriffe und Konzepte zu entwickeln und in Diskurse einzuspeisen, die die Analyse der gegenwärtigen Wirklichkeit erlauben und dabei Zusammenhänge herstellen, also das Ganze der Welt und Wirklichkeit in den Blick nehmen.« (Lis 2018, 206 f.)<sup>21</sup>

(19) Dazu Bruno Kern: »Der Stoffwechsel mit der Natur konstituiert Welt für uns und ist somit eine erkenntnistheoretische Kategorie. [...] Im Arbeitsprozess verändern sich die bearbeitete Natur ebenso wie die Subjekte selber.« (Kern 1992, 261).

(20) Zamora spricht im Anschluss an Adorno in diesem Zusammenhang von der Praxis im emphatischen Sinne, die jedoch oftmals verstellt sei. Deshalb bedürfe es in Zeiten ihrer Abwesenheit der »[k]ompromisslosen Analyse der Gesamttendenz der Gesellschaft« (Zamora 1995, 453).

(21) Julia Lis hat kürzlich auf die epistemologische Dimension der Praxis für eine zeitgenössische Befreiungstheologie für Europa hingewiesen (Lis 2018, 203-207). Dieser Aspekt wurde in den 1970er und 80er Jahren ausführlich diskutiert. Es wäre zu überprüfen, inwiefern

Obgleich Kreuzer den Primat der Praxis in der Politischen Theologie und für seinen eigenen Ansatz hervorhebt, wird Praxis nur als Gegensatz von Theorie formuliert. Praxis ist das, worauf die Theologie mit Hilfe sozialwissenschaftlicher Methoden reflektieren soll (Kreutzer 2017, 66). Die nähere Bestimmung der Praxis als gesellschaftliche wird zwar von Kreuzer immer wieder verwendet. Was den gesellschaftlichen Charakter der Praxis ausmacht, wird jedoch nicht geklärt. Präziser müsste man sagen, dass ein anderer Gesellschaftsbegriff als in der Politischen Theologie vorliegt, wie bereits thematisiert. Gesellschaft wird nicht als dynamisches Ganzes und nicht als Vergesellschaftungsprozess, der auf Produktion und Reproduktion beruht, begriffen, sondern in Form ihrer funktionalen Ausdifferenzierung.<sup>22</sup> Darin besteht die Gefahr, dass Gesellschaft als das »Ganze«<sup>23</sup> hinter den Teilsystemen verschwindet und Produktion und Reproduktion nicht als gesellschaftskonstituierendes Moment aufgefasst, sondern auf Subsysteme reduziert wird. Die Analyse von Subsystemen zielt nicht auf die Wahrnehmung gesellschaftlicher Antagonismen, die in der Luhmannschen Theorie nicht auftauchen (vgl. Luhmann 1998) bzw. kann sie, insofern das »Ganze« an Bedeutung verliert, nicht erfassen. Eine Gesellschaftsanalyse, die von Produktion und Reproduktion ausgeht, ermöglicht hingegen auch ein Verständnis von Antagonismen. Von den unterschiedlichen Weisen der Analyse wird auch wesentlich das Verständnis der »Option für die Armen« beeinflusst. Geht man von »den Armen« ausschließlich als Randgruppen bzw. Ausgeschlossene aus oder wird »Armut« von der Dynamik des kapitalistischen Verwertungsprozess her gedacht? Im ersten Fall ist die »Option für Armen« systemimmanent angelegt.<sup>24</sup> Das heißt, es geht darum, die Armen wieder ins Verwertungssystem zu integrieren. Im zweiten Fall impliziert sie eine fundamentale Gesellschaftskritik und setzt auf ihre grundsätzliche Veränderung.<sup>25</sup>

er auch in aktuellen befreiungstheologischen und politisch-theologischen Ansätzen präsent ist. Vgl. auch Geitzhaus 2018.

(22) In einer weiteren Bedeutung spricht Kreuzer von Gesellschaft, aus der bestimmte Menschen ausgeschlossen werden können, was sich dementsprechend von dem Verständnis eines Gesamtzusammenhangs unterscheidet.

(23) Füssel/Salz unterscheiden zwischen dem Ganzen der kapitalistischen Gesellschaft und dem Ganzen der Wirklichkeit, die Gott vorbehalten ist. Ersteres kann transzendiert werden (Füssel/Salz 2016, 22).

(24) Das Verhältnis von Ausschluss und Einschluss im Kapitalismus kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Ich verweise auf Žižek (2009, 255-273).

(25) Die zwei verschiedenen Rezeptionsweisen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung in Deutschland (eine »weiche« und eine »harte«), die sich insbesondere an

Methodisch ist es für Kreuzer möglich, einzelne Subsysteme wie »Politik« oder »Religion« zu analysieren, ohne von einem notwendigen und relevanten Gesamtzusammenhang auszugehen. Kreuzer spricht im Anschluss an Richard Münch vom »[S]ich-»[!]Interpenetrieren« (ebd., 53; 60) verschiedener Subsysteme, die jedoch ihre jeweilige Autonomie beibehalten. Wenn Theorie bzw. Theologie auf gesellschaftliche Praxis reflektieren soll, scheint damit die Reflexion auf einzelne Subsysteme gemeint zu sein. In diesem Sinne spricht Kreuzer auch von einer »politisch sensiblen Theologie«. Sein Verständnis politischer Theologie besteht darin, dass Theologie auf das Subsystem Politik reflektiert und darauf Einfluss zu nehmen versucht (ebd., 20). Damit läuft diese auf eine andere Art von Theologie hinaus.

### ⇒ 3.5. Politisch oder politisch interessiert?

Insofern ein systemtheoretischer Ansatz Kreuzers politisch sensibler Theologie unterliegt, verwendet er einen bestimmten Politikbegriff, der enger gefasst ist als bei Metz, jedoch gleichzeitig nicht explizit entfaltet wird. Er muss dementsprechend aus seinen Texten herausdestilliert werden. Politik ist für Kreuzer ein Subsystem, dass vor allem mit Parlamenten, Parteien, (Berufs-)Politikern und staatlichen Institutionen verknüpft scheint. Mitunter verwendet er auch die Begriffskombination »politisch-staatlich«, die er den Individuen, bzw. den BürgerInnen aber auch der »Zivilgesellschaft« gegenüber stellt (Kreuzer 2017, 16). Nimmt man Überlegungen von Michael Schüßler, auf den sich Kreuzer immer wieder bezieht, über den Politikbegriff auf, findet diese Vermutung Bestätigung. Schüßler sieht Politik explizit »in Gestalt staatlicher Ämter und demokratischer Entscheidungsstrukturen« (Schüßler 2006, 23) verwirklicht. Selbstverständlich konstatiert er damit auch die gegenwärtige Begrenztheit von Politik, weil die »brutale Dynamik wirtschaftlicher Prozesse« – das ökonomische Subsystem – an Einfluss über das Subsystem Politik (und Kirche) gewonnen habe (ebd., 24). Dieser Politikbegriff dürfte im Wesentlichen auch Kreuzers Annahmen entsprechen. Beide hingegen entwickeln keinen systematischen Politikbegriff, wie es auch in der Politischen Theologie nach

unterschiedlichen Verständnissen der »Option für die Armen« unterscheidet, hat Michael Ramminger bereits 1997 konstatiert (Ramminger 1997, 113-128). Diese grundsätzliche Unterscheidung ließe sich auch auf die gegenwärtige Rezeption der Politischen Theologie anwenden.

Metz nicht so häufig geschieht.<sup>26</sup> Dort, wo der Begriff in der Politischen Theologie diskutiert wird, wird er in der Regel jenseits des Staates bzw. nicht an staatliche Institutionen gebunden und ausgehend von Menschen, die in der weltverändernden Praxis zu Subjekten oder zu einem kollektiven Subjekt werden, situiert: »Wenn es [das religiös geprägte Subjekt, P.G.] also realisiert, dass das Evangelium der Christen schon allein dadurch politisch ist und politisch verpflichtet, dass es das Subjektsein *aller* Menschen vor Gott proklamiert und dass es keinen geringeren Preis für dieses Subjektsein vor Gott gibt, als den Kampf gegen jede Menschenfeindlichkeit und Unterdrückung, die die massenhafte Bevölkerung ganzer Weltregionen nicht zu Subjekten werden lässt.« (Metz 1978, 68). Die Distanz zum Staat bzw. zum Status quo<sup>27</sup> resultiert dabei weniger aus einem bestimmten Demokratie- oder Gesetzesverständnis, sondern aus einer Vernunftkritik und einer Leidenssensibilität, die sich aus der Marx'schen Religionskritik speist, wie Tiemo Rainer Peters schreibt: »Indem wir von Gott hören, sind wir von Göttern beherrscht. Göttern, die sich fest etabliert haben in den wissenschaftlichen Systemen, den gesellschaftlichen Plausibilitäten, in der Art, wie gelebt, produziert, konsumiert, verdrängt wird, in den Wertvorstellungen, Glücksvorstellungen und Idealen, aber auch Freund- und Feindbildern, den Sicherheitsbedürfnissen und kulturellen Gewohnheiten der Menschen. Wer Gott ist, was er offenbart, muss sich in Auseinandersetzung mit rivalisierenden Göttern zeigen, und der Theologe ist in diesen Streit verwickelt, er kann keine neutrale, überlegene Position beanspruchen.« (Peters 1992, 20)<sup>28</sup> Religionskritik im Anschluss an Marx gilt auch in der Politischen Theologie als Voraussetzung aller Kritik, worauf ich weiter unten noch explizit eingehen werde.

(26) Diese Aussage stimmt nur eingeschränkt, da meines Erachtens in der Politischen Theologie von und im Anschluss an Metz der Politikbegriff mit dem Praxisbegriff im Sinne der Subjektwerdung aller, bzw. der umwälzenden, emphatischen Praxis korrespondiert. Der Politikbegriff selbst wird anhand der zeitgenössischen politischen Philosophie näher diskutiert u.a. von Ramminger (2018), Kern (2018), Hellgermann (2018), Geitzhaus (2018), Lis (2017), Manemann (2014), Geitzhaus (2014), Strobel (2012) und Hellgermann (2006).

(27) In Anlehnung an Alain Badiou schlage ich in diesem Zusammenhang vor, die Doppelbedeutung von »Staat« als Staat und Status quo zu übernehmen. Der französische Begriff *État*, den Badiou verwendet, deckt beide Bedeutungen ab (Badiou 2005).

(28) Und: »Erweist sich diese metaphysische Voraussetzung einer letztlich ›heilen Welt‹ jedoch nicht als voreilig und zumindest abstrakt angesichts der Unvernunft und Irrationalität, die sich durch die Geschichte der Menschheit wie ein roter Faden zieht und sich zuletzt in Auschwitz, Hiroshima oder in der imperialen Unterdrückung von Recht und Freiheit weltweit manifestiert?« (Peters 1992, 15). Peters argumentiert hier gegen die natürliche Theologie.

Die Rezeption der Systemtheorie Luhmanns führt bei Kreuzer zu einem veränderten Verständnis von Politik bzw. vom Verhältnis von Theologie und Politik. Er spricht nicht mehr nur von einer Politischen Theologie, sondern von einer »politisch sensiblen Theologie« (Kreutzer 2017, 7-30), ohne jedoch die Gründe für die Begriffsverschiebung explizit zu benennen. Die Formulierung »politisch sensibel« weist auf eine Trennung von Theologie und Politik/dem Politischen hin, die dazu führt, dass die Politik dann ein Bereich ist, für den sich die Theologie interessieren bzw. für den sie sensibel sein soll. Diese Trennung folgt aus der Rezeption der Luhmann'schen Systemtheorie, die von unterschiedlichen relativ geschlossenen, differenzierten und sich erneut differenzierenden Subsystemen ausgeht. Die Theologie nimmt in diesem Fall ein verobjektivierendes Verhältnis zur Politik ein; Politik wird zum Objekt. Das Verständnis von Politik, welches die Politische Theologie von und im Anschluss an Metz ermöglicht, nämlich Politik als Praxis der solidarischen Subjektwerdung in universaler Ausrichtung zu denken, ist mit Kreuzers Ansatz nicht möglich. Ersteres Verständnis bindet Politik an bestimmte wahrheitsfähige Bedingungen, wie die Autorität der Leidenden und die universale Ausrichtung (für alle). Für Kreuzer hingegen kommt eine Verbindung von Politik und Wahrheit nicht in den Blick. Subjektwerdung kann nur unter bestimmten Rahmenbedingungen gedacht werden und Politik ist immer ein vorgegebenes Feld, in dem Menschen unter den vorgegebenen Bedingungen handeln können. Es soll an dieser Stelle natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass Subjektwerdung an Bedingungen gebunden ist. Jedoch kommt es auf eine Differenzierung an: In der Politischen Theologie entstehen solidarische Subjekte *im Prozess* der Schaffung/des Erringens und der Veränderung von Bedingungen.<sup>29</sup> In Kreuzers Ansatz entstehen solidarische Subjekte *unter* bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen (Kreutzer 2017, 46). Die Gesellschaft ist den Individuen *immer* vorgelagert. Anders gesagt wird Gesellschaft und Individuum in einem konsekutiven Verhältnis gedacht. So ist auch der rahmenüberwindende Charakter von Politik, der eine Folge der Autorität der Leidenden sein kann (vgl. Geitzhaus 2014; 2018), nicht vorgesehen.

(29) Metz unterscheidet zwischen der grundsätzlichen Subjekthaftigkeit aller Menschen vor Gott, was unter anderem für die jeweilige Verantwortungs- und Schuldfähigkeit von Bedeutung ist, und der Notwendigkeit der Subjektwerdung aller Menschen in Geschichte und Gesellschaft in emanzipatorischer Absicht (Metz 1978, 64-70).

## ⇒ 3.6. Der Staat: Legitimation oder Kritik

Wenn Politik als Subsystem gedacht wird, verändert sich auch der Bezug der Theologie zur Politik. Politik wird tendenziell als Raum oder als Objekt begriffen und weniger als bestimmter Praxisvollzug. Politisches Handeln ist dann ein Handeln innerhalb des politischen Raumes bzw. innerhalb der Möglichkeiten, die ein politischer Raum ermöglicht. Der Rahmen dieses politischen Raums wird durch die Reichweite des Rechtsstaats, seine Gesetze, Verordnungen, Institutionen usw. abgesteckt. Auch nicht-staatliche Akteure handeln politisch, wenn sie die Möglichkeiten des Rechtsstaats in Anspruch nehmen. Man denke an Wahlen, Petitionen, Anträge, Demonstrationen usw. Kreuzer fasst die nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Akteure unter dem Begriff der »Zivilgesellschaft« zusammen (Kreutzer 2017, 16). Hier sieht Kreuzer eine mögliche Aufgabe der christlichen Kirchen, die in der Vermittlerrolle zwischen den staatlichen Akteuren und der Zivilgesellschaft besteht: »Glaubensgemeinschaften wie die christlichen Kirchen sind prädestiniert, den Anforderungen von Assoziationen und intermediären Instanzen zu entsprechen [...]« (ebd., 16). Als Institutionen, die das Private und das Öffentliche miteinander vermitteln, weisen die Kirchen eine »Passform« zur Zivilgesellschaft auf, so Kreuzer (ebd., 17). Judith Könemann zitierend konkretisiert er, dass die Kirchen »ihre Ideen und normativen Vorstellungen wie z.B. Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit einbringen« (ebd., 17) können. Insofern es sich dabei nicht bloß um individuelle, sondern um kollektive Vermittlungsanliegen handelt, wollen Könemann und Kreuzer diese Funktion von Kirche nicht als bürgerliche Religion verstanden wissen (ebd. 17). Sicherlich mag der individuelle und damit privat-bürgerliche Charakter relativiert sein. Aber handelt es sich nicht weiterhin um bürgerliche Institutionen und Assoziationen, ob staatlich oder nicht-staatlich, denen die Kirchen passgenau entsprechen sollen? Die Trennung von staatlichen und nicht-staatlichen Einrichtungen schwimmt bei genauerer Betrachtung, wenn man bedenkt, dass in der Regel Vereine, Gesellschaften und Institutionen Rechtsformen bürgerlicher Gesellschaft sind. Die Vermutung, dass es sich bei Kreuzer bzw. Könemann letztlich doch um »bürgerliche Religion« handelt, lässt sich dementsprechend nur schwer von der Hand weisen.

Das oben verwendete Zitat von Kreuzer zur Vermittlerrolle der christlichen Kirchen ist noch durch den Zusatz ergänzt, dass die Vermittlerfunktion nur in Anspruch genommen werden kann, »wenn sie sich die

demokratisch-rechtsstaatlichen Grundlagen, die das zivilgesellschaftliche Arrangement tragen, zu eigen machen« (ebd., 16). Die Kirchen sollen in dieser Rolle ein »affirmatives, unterstützendes und schützendes Verhältnis der demokratischen Zivilgesellschaft« (ebd., 17) gegenüber unterhalten. Die Betonung, die demokratisch-rechtsstaatlichen Normen einzuhalten und zu schützen, ist meines Erachtens ein Novum für eine Politische Theologie und unterscheidet sich wesentlich von allen früheren (und gegenwärtigen) Konzeptionen. Denn es war bislang gerade das Böckenförd'sche Axiom, dass auch der demokratische Rechtsstaat von Grundlagen lebe, die er selbst nicht schaffen könne, das die Politische Theologie mitgeprägt hat. Vor allem aus der Auseinandersetzung mit der »alten« Politischen, d.h. herrschaftssichernden, Theologie Carl Schmitts wurde jegliche Herrschaft (und Gesellschaft) auf ihre Kontingenz hin betrachtet. Metz betont mindestens zwei Formen dieser Kontingenz: Erstens begreift er im Zuge der Aufklärung jede gesellschaftliche Ordnung als »prinzipiell veränderliche und wandelbare Wirklichkeit« (Metz 1969, 270) insofern diese der gesellschaftlichen Freiheitsgeschichte entspringt. Zweitens wird jede Ordnung – ob staatlich oder kirchlich – unter dem »eschatologischen Vorbehalt« betrachtet: »[J]eder geschichtlich erreichte Status der Gesellschaft [erscheint] in seiner Vorläufigkeit.« (Metz 1967, 106). Es ging und geht gerade darum, jegliche Grundordnung, welcher Art auch immer, angesichts der Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten auf ihre Bedingtheit zu verweisen. Genau das macht einen wesentlichen Inhalt des kritischen Charakters Politischer Theologie aus. Metz spricht auch vom dialektischen Charakter der Politischen Theologie, insofern sie das »noch nicht« antizipiert und damit das Bestehende immer in Frage stellt. Dieses »noch nicht« ist jedoch nicht beliebig, sondern an die Autorität der Leidenden, bzw. an die Rettung geknüpft. Was Kreuzer oder Schüßler als Pessimismus in der Politischen Theologie erscheinen mag, ist eine kritische Distanz gegenüber dem Bestehenden, die sich aus der biblischen Verheißung, wie aus den geschichtlichen Erfahrungen totalitärer Herrschaft ergibt. Und umgekehrt muss aus politisch-theologischer Perspektive jedesmal dort, wo das Andere, die Rettung, nicht gedacht werden kann oder darf, und stattdessen der Status Quo Letztgültigkeit erfährt, ein Totalitarismusverdacht aufkommen (vgl. Metz 1969, 268-274). Es ist durchaus möglich, dass Kreuzer über die unterstützende Praxis der Kirchen und der Theologie gegenüber der demokratischen Zivilgesellschaft die Rechtsstaatlichkeit in ungewissen Zeiten bewahren möchte. Das würde sich beispielsweise im Einklagen der Rechtsstaatlichkeit, bzw. des Rechts zeigen. Dieses Anliegen ist heute si-

cherlich angesichts des Rechtsrucks und zunehmender gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit immer wieder notwendig. Dennoch muss auch Kreuzer klären, welches Recht eingeklagt werden soll und vor allem: Wie verhält sich die Unterstützung der Rechtsstaatlichkeit bei sich vollziehenden Rechtsentwicklungen? So erfährt beispielsweise das Asylrecht, das zum Grundgesetz gehört, seit 1993 deutliche Einschränkungen. Welchem Recht, d.h. von wann, gilt welche Unterstützung? Wenn Rechte nur auf der Basis bestehender Rechtsgrundlage und Rechtsprechung bewahrt werden, gerät ihre Einklagbarkeit mit jeder Rechtsverschiebung immer wieder an ihre (neuen) Grenzen. Es eröffnet hingegen eine Möglichkeit, wenn Rechte als Produkte gesellschaftlicher Auseinandersetzung begriffen werden, wie es beispielsweise der französische Philosoph Étienne Balibar und in politisch-theologischer Rezeption Michael Ramminger tun. Recht muss dann immer wieder, so Balibar und Ramminger, in der Orientierung an Gleichfreiheit (Balibar 2012) bzw. Autonomie und Egalität (Ramminger 2014) errungen werden (Balibar 1993, 195-220, bes. 219); es ist niemals bloß gegeben («Rechte sind Gegenrechte.» [Menke 2018, 395]).

Ton Veerkamp (2015) und Dick Boer (2008) weisen darauf hin, dass die Auseinandersetzung um das Recht bereits ein wichtiges Thema in der Bibel ist. So bedeutet die Tora einerseits das »Grundgesetz« (Boer 2008, 19)<sup>30</sup> der Befreiung, andererseits findet sogar dieses wichtige Grundgesetz an den »Leidenden« seine Grenzen, wie es prominent die Diskussion um das Abreißen der Ähren am Sabbat im Neuen Testament zeigt (Lk 6,1-5).<sup>31</sup>

(30) »Die Tora ist das ›Grundgesetz‹ des Projekts ›Israel‹, das der Gott Israels mit seinem Volk begonnen hat, und das dem Volk auszuführen geboten ist. Alle weiteren Bücher betreffen die Ausführung: wie das real existierende Israel versucht, eine gerechte Gesellschaft ohne Herren und Sklaven zu verwirklichen [...].« (Boer 2008, 19). Ton Veerkamp spricht auch mit Blick auf Nehemia von der »Torarepublik« mit der »Tora als Verfassung« (Veerkamp 2015, 106-127, hier 117).

(31) »Franziskus versucht vielmehr Kriterien zu formulieren, die bereits in der jüdisch-christlichen Tradition als Programm verankert sind [...]. Dazu zählt beispielsweise der Umgang Jesu mit dem Sabbatgebot. Franziskus führt in der Ansprache von 2016 zweierlei Erzählungen vom Sabbat (von den abgerissenen Ähren, Mk 2,23-28, und der Heilung der verdorrten Hand, Mk 3,1-6) an, die die Priorität des Menschen gegenüber einer rechtspositivistischen, interessensgeleiteten Normeninterpretation zeigen.« (Kern 2018, 88-97 hier 90; Papst Franziskus 2018 [2016], 232 ff.).

## ⇒ 3.7. Die Rolle der Kritik

In der Politischen Theologie von und im Anschluss an Metz war und ist eine Form der Affirmation des (Rechts-)Staates wie bei Kreuzer nicht denkbar. Kritische Theologie, kritisches Denken überhaupt, konnte und kann seine Basis nicht in der Rechtsstaatlichkeit, selbst wenn sie demokratisch war/ist, finden. Bedingung für die Wahrheitsfähigkeit Politischer Theologie ist immer die Autorität der Leidenden, die jeder Rechtsstaatlichkeit vorgelagert sein muss; damit stimmt sie mit der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule<sup>32</sup> und dem kategorischen Imperativ von Karl Marx<sup>33</sup> überein und daran knüpft sie auch ihre Relevanz (vgl. Geitzhaus 2018). Wenn Kreuzer nun die Option für die Zivilgesellschaft (Kreuzer 2017, 14) mit den oben genannten Implikationen fordert, nimmt er eine schwerwiegende Verschiebung vor. Er gibt implizit dem Status quo den Vorrang vor der Rettung der ungerecht Leidenden. Kreuzer und Schüßler ergänzen und erhellen sich gegenseitig in diesem Punkt. Ersterer fokussiert seine Theologie deutlich auf die bestehende Zivilgesellschaft und damit auf den Status quo, und Schüßler wird nicht müde zu betonen, dass das Denken des Anderen als Rettung für alle heute nicht zeitgemäß und deshalb »selbstgewiss« (Schüßler 2018, 246<sup>34</sup>) und »besserwischerisch« (Schüßler 2013, 304) sei. Das Denken des Anderen kann er nur als Vergeltungsdenken interpretieren, wenn er schreibt: »Jesus verkündet den totalen Machtwechsel gerade nicht als universale Abrechnung mit der falschen Welt, sondern als begrenztes und zugleich nicht wirkungsloses Ereignis des Richtigen unter den Bedingungen des Falschen.« (Schüßler 2018, 246). Und: »Es braucht in der Pastoral Veränderungsstrategien für die Welt von heute, die auf das Pathos der Totalveränderung verzichten, ohne aber den theologischen Horizont des ›total Anderen‹ damit zu entsorgen.« (Schüßler 2006, 35). Das Reich Gottes als das »total Andere« wird so letztendlich in unendliche Ferne gerückt, dass es seinen gefährlichen Stachel einbüßt.

(32) »Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.« (Adorno 2015, 29).

(33) »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (Marx 2006 [1844], 385).

(34) »Man wollte an der Verwirklichung des Reiches Gottes bauen wie an einer solidarischen Gegen-Kathedrale der Armen.« (Schüßler 2018, 245 und Ders. 2013, 300 f.). Mit »man« meint Schüßler die VertreterInnen der sogenannten »selbstgewisse[n] messianische[n] Gesellschaftskritik« (2018, 246).

Mit Kreuzer werden die von Schüßler postulierten Veränderungsstrategien in den Möglichkeiten rechtsstaatlicher Institutionen (je nach Rechtsstaat und Situation: Wahlen, Demonstrationen usw.) formuliert. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass die Begriffe der Zivilgesellschaft und der demokratischen Rechtsstaatlichkeit bei Kreuzer einige Unklarheiten, Schwierigkeiten und Gefahren implizieren. Die Begriffe, die Kreuzers Anspruch von Empirienähe entsprechend weniger abstrakt sein sollen und die mehr Relevanz von Theologie und Kirche im öffentlichen Raum bewirken sollen, suggerieren letztlich praktische Unmittelbarkeit ohne tiefer gehende Kritik.

Die Bindung an die Rechtsstaatlichkeit einerseits und das Ausklammern des Anderen gehören bei Kreuzer zur Methode. Genauer müsste man sagen, dass öffentliche Relevanz (in ihrer inhaltlichen Unbestimmtheit!) als Kriterium für die neueste Politische Theologie und ihre Glaubwürdigkeit verwendet wird. Insofern die konsequente Herrschaftskritik in der Betonung der Autorität der Leidenden und die Hoffnung auf die Subjektwerdung (bzw. die Rettung) aller zu wesentlichen Grundzügen der Politischen Theologie gehören, muss die explizite und implizite Entkernung dieser beiden Grundzüge in Kreuzers Theologie zu seiner Methode gezählt werden. Beide Aspekte scheinen ihm zufolge heute keine öffentliche Relevanz entfalten zu können.

#### ⇒ 4 Karl Marx in der Politischen Theologie

Bei genauer Betrachtung fällt auf, dass die Verschiebungen, die Kreuzer und andere für die neueste Politische Theologie vornehmen, an vielen Stellen die Rezeption Marx'scher Theorie betreffen. Zweifellos ist die Politische Theologie von und im Anschluss an Metz weder eine marxistische Theologie, noch hat Metz selbst eine umfangreiche *explizite* Auseinandersetzung mit Marx in seinen Schriften vorgenommen. Der »marxistische[n] Herausforderung« (Metz 1987, 179) hat sich Metz vor allem *implizit* über bestimmte Begriffe wie Geschichte, Praxis, Tausch und Wahrheit sowie vermittelt über Dritte (über die Kritische Theorie, Ernst Bloch und TheologInnen, die der Befreiungstheologie nahestehen) gewidmet. Dennoch lassen sich, wie gezeigt, zentrale Aspekte auf Marx zurückführen – selbstverständlich in Form kritischer Rezeption. Doch über die Entstehung der Politischen Theologie gibt Metz in einem Interview mit Peter Rottländer deutlich Auskunft: »Ich glaube, dass ich das so sagen darf: Der Versuch, dieser Herausforderung [der marxistischen, P.G.] Rechnung zu tragen und in ihr gleichwohl Theologie zu bleiben, kennzeichnet die erste Phase bei

der Entfaltung der politischen Theologie bzw. dessen, was ich vorhin das nachidealistische theologische Paradigma genannt habe.« (Ebd., 183).<sup>35</sup> Insofern die »marxistische Herausforderung« die erste Phase der Politischen Theologie gekennzeichnet hat, bauen natürlich auch alle weiteren Entwicklungen dieser Theologie auf dieser Grundlage auf. Um diese Rezeption detaillierter nachvollziehen zu können, ist es hilfreich, weitere VertreterInnen Politischer Theologie zu beachten, um keine Engführung entstehen zu lassen. Ich schlage deshalb vor, Metz als Zentrum der Politischen Theologie zu interpretieren, um das sich mehrere andere VertreterInnen versammelt haben und unter denen (inklusive Metz selbst) ein expliziter und impliziter Austausch stattgefunden hat. Dieser Austausch gehört sogar selbst zum Selbstverständnis der Politischen Theologie, wie Tiemo Rainer Peters bemerkt: »Allerdings ist diese Theologie [Politische Theologie, P.G.] mehr als ihr ausgearbeitetes und veröffentlichtes Konzept. Sie ist von Anfang an auch Reflex eines Gesprächs, in das Partner aus verschiedenen Ländern, Gesellschaftssystemen und Kulturen, besonders aus der Dritten Welt, einbezogen sind. Vielleicht kommt dieser ständig wechselnde, zufällige, doch in der Gemeinsamkeit des Angestrebten konstante Kreis schon jenem ›Subjekt‹ politischer Theologie nahe, das sich in ihrer Frage nach ›neuen Orten und Subjekten des Theologietreibens‹ ankündigt.« (Peters 1981b, 9).<sup>36</sup> Vor diesem Hintergrund, insbesondere angesichts des intensiven Austauschs zwischen Politischer Theologie und Befreiungstheologie, lässt sich die Rolle von Karl Marx, des Marxismus und an Marx orientierte Ansätze, wie die Kritische Theorie der Frankfurter Schule oder die politische Philosophie von und im Anschluss an Louis Althusser, für die Politische Theologie besser nachvollziehen. Als Zentrum der expliziten wie impliziten Rezeption des Marx'schen Werks dürfte die Religionskritik stehen, die in der Politischen Theologie immer auch als die Kritik der Religion an den herrschenden Verhältnissen formuliert wurde (Ramming 2017a).

(35) Das Interview, das Rottländer 1987 mit Metz führte, gibt deutlich Aufschluss über die Bedeutung des Marx'schen Werks für die Politische Theologie: »Wenn man die Entdeckung der Welt als Geschichte, als historisches Projekt, in dem die Menschen Subjekte ihrer Geschichte werden, als marxistische Grundposition anspricht, dann berührt und entfaltet der Marxismus in der Tat ein Grundthema des Christentums, nämlich die Geschichte.« (Metz 1987, 179 f.).

(36) Ein wichtiges Ergebnis des Austauschs der verschiedenen TheologInnen ist auch das frühe Ineinandergreifen von Politischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie. Diese Art des Austauschs ist bis heute genuiner Bestandteil politisch-theologischer Arbeitens, vgl. Geitzhaus/Lis/Ramming 2017.

## ⇒ 4.1. Die Zentralität der Religionskritik

Für Karl Marx galt die Kritik der Religion im Wesentlichen als beendet. Gleichzeitig setzte er sie als Voraussetzung aller Kritik (Marx 2006 [1844], 378). Marx verstand die Religion als ein verkehrtes Weltbewusstsein, das es zu kritisieren gilt. Doch entscheidend war seine Einsicht, dass dieses verkehrte Weltbewusstsein auf Grund verkehrter Weltverhältnisse existiert. In diesem Sinn war das Thema der Religion vorerst für ihn erledigt und er wandte sich der »Kritik des *Jammertales* [zu], dessen *Heiligenschein* die Religion ist« (ebd., 379) bzw.: »Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde« (ebd., 379). Marx suchte »nach der Ursache der Religion in der irdischen Welt selbst. Das Phänomen der Religion ist ihm ein Indiz für das Fehlen von Emanzipation«, wie es Bruno Kern feststellt (Kern 2015, 53). Diese Erkenntnis führte ihn bekanntlich zur umfangreichen Kritik der politischen Ökonomie, d.h. zur Kritik der kapitalistischen Produktionsweise. Marx Kritik der Religion wie seine Kapitalismus- und eher implizite Staatskritik ist selbst wiederum nicht voraussetzungslos, sondern geschieht mit emanzipatorischem Anspruch, der sich in seinem formulierten kategorischen Imperativ pointiert wiederfindet: »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 2006 [1844], 385). Das Kriterium, an welchem er die gesellschaftlichen Verhältnisse und alle Kritik misst, ist der Mensch als bedürftiges Wesen.

Metz hat diese Art der Religionskritik, die Religion als Ausdruck der (verkehrten) gesellschaftlichen Verhältnisse zu denken, aufgegriffen, wenn er von einer »bürgerlichen Religion« (Metz 1978, 29-43) spricht. Diese versteht er als »Ornament und Kulisse für bürgerliche Lebensfeiern [...] privatissime et gratis« (Ebd., 30). Sie ist die Religion des Bürgers der »Tausch- und Bedürfnisgesellschaft« (ebd., 34). Metz selbst hat diese Tausch- und Bedürfnisgesellschaft nur ansatzweise analysiert. Jedoch haben sich diesem Anliegen seit dem Beginn der Politischen Theologie zahlreiche Arbeiten gewidmet und die Kritik dieser Tauschgesellschaft auch immer wieder an die jeweils neuen Produktionsbedingungen angepasst. Heute ist es vor allem das neoliberale Paradigma des Kapitalismus, das sich durch Deregulierungen, Biopolitik und komplexe Datenverarbeitung auszeichnet. Seine Auswirkungen auf Mensch, Umwelt und die Möglichkeit ein Jenseits des-

sen zu hoffen, stehen dabei im Fokus der Analysen.<sup>37</sup> Dennoch war es Metz' apologetischer Anspruch, den möglichen und tatsächlichen emanzipatorischen Charakter von Religion bzw. des Christentums herauszustellen. Diese Möglichkeit hat Marx zwar benannt, wenn er nicht nur die Opiumfunktion, sondern auch den Protestcharakter von Religion konstatierte (Marx 2006 [1844], 378), aber nicht weiter verfolgt. Für Metz ist es die Kirche als Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaft, die die vergangenen Siege, Niederlagen und Hoffnungen tradiert, und die auch dadurch ein gesellschaftskritisches Potential entfalten kann. In Form der Erinnerung kann der Status Quo mit einer anderen Erfahrung, einer Gegenerfahrung, konfrontiert werden. Damit eröffnet die Erinnerung die Möglichkeit von Kritik. Angesichts von immer wieder behaupteten Alternativlosigkeiten (»There is no alternative«) oder auch der Variante der zynischen Vernunft (Seibert 2009, 50-53; Hinkelammert 2001, 321-340), in der das Problem zwar bewusst ist, die Fähigkeit, das Problem zu lösen, aber nicht realisiert werden kann/realisiert wird<sup>38</sup>, sind solche Ansätze, die Möglichkeiten von Kritik eröffnen, höchst aktuell. In der Auseinandersetzung mit Kreuzers Ansatz habe ich bereits aufgezeigt, wie das kritische Verhältnis zum Staat zu Gunsten seiner Affirmation aufgegeben wurde. Dass es sich bei diesem kritischen Verhältnis nicht bloß um eine »jugendliche« Protesthaltung handelt, wie es bei Schüßler anklingt, zeigt die damit verbundene Möglichkeit theologisch von Auferstehung, Rettung oder Reich Gottes zu sprechen. Wie dargestellt, wird Reich Gottes und Auferstehung bei Kreuzer und Schüßler als das »total Andere« so weit in die Ferne gerückt, dass die Auswirkungen auf die Gegenwart minimal bleiben.

Die Politische Theologie von und im Anschluss an Metz hat jedoch gerade die Nähe und damit die praktische Relevanz von Reich Gottes und Auferstehung als »gefährliche Erinnerung« formuliert. In diesem Zusammenhang wird deutlich, wie gesellschaftliche Plausibilitäten Theologie und Glaubenssätze beeinflussen, wenn sie nicht kritisch hinterfragt werden. Michael Ramminger spricht deshalb von einer notwendigen Doppelbedeutung von der Kritik der Religion. Einerseits wird Religion als verkehrtes Bewusstsein verkehrter Verhältnisse ent-

(37) Vgl. die aktuellen Arbeiten von Hellgermann (2018), Geitzhaus/Lis (2017), Geitzhaus (2017), Füssel/Salz (2016), Boer/Füssel/Ramminger (2014).

(38) »Das Wesensmerkmal zynischer Vernunft liegt darin, sich dem schlechten Bestehenden illusionslos und deshalb umso auswegloser auszuliefern und sich in der alltäglichen Routine eines Handelns wider besseren Wissens zugleich ‚gutsituiert und miserabel‘ zu befinden.« (Seibert 2009, 50).

larvt, andererseits werden in der Religion Kritikpotentiale gegenüber eben diesen verkehrten Verhältnissen gesucht: Mit der Religion werden die Verhältnisse kritisiert und die Qualität der Kritik wiederum ist Nachweis der Legitimität dieser Religion (Ramminger 2017b, 128-144).

#### ⇒ 5 Fazit: Dreierlei politische Theologie

Johann Baptist Metz hat in einem seiner späteren Aufsätze von »zweierlei Politisch[er] Theologie« (Metz 2011, 13-20) gesprochen. Um das Anliegen seiner Politischen Theologie deutlich zu explizieren, schien es ihm notwendig zu sein, die Unterscheidung von einer »klassischen« und einer »neuen« Politischen Theologie hervorzuheben (ebd., 13). Diese Unterscheidung ist nicht neu, sondern sie gehört schon zur frühen Selbstverständigung der Politischen Theologie in den 1960er Jahren (Metz 1969). Dennoch, so vermute ich, bleibt diese Unterscheidung für eine Politische Theologie immer wieder notwendig, um sich ihres Begriffs und ihres Gegenstands unter sich verändernden Bedingungen zu vergewissern.

Metz nennt die zwei Typen Politischer Theologie die klassische und die neue. Die klassische Politische Theologie lässt sich bis in die Antike zurückverfolgen. Sie »diente [...] im antiken Rom der religiösen Legitimierung des ›absoluten‹ und ›infalliblen‹ Staates.« (Metz 2011, 13). Die Form der theologischen Legitimierung staatlicher Herrschaft wurde immer wieder von Theoretikern wie Macchiavelli und Hobbes aufgegriffen und erfuhr, so Metz, seit den 1920er Jahren mit Carl Schmitt seine moderne Variante. Schmitt ging es um die Frage nach dem »Souverän«. Derjenige, so Schmitt, sei Souverän, der über den Ausnahmezustand verfüge und der Ausnahmezustand lasse sich in theologischer Analogie als »Wunder« interpretieren, über das Gott verfüge. So fragt Tiemo Rainer Peters, ob das Wunder jene »im traditionellen Verständnis denkbar dramatisch[e] Regelverletzung [ist], mit der das Göttliche in die natürlichen und sozialen Abläufe rettend eingreift, dort der Gott, hier der Führer, der jenen metaphysischen beerbt?« (Peters 1996, 28). Es handelt sich dementsprechend bei der klassischen Politischen Theologie um eine »Staatstheologie« (Metz 2011, 13), die die Souveränität der bestehenden Autorität legitimieren soll.

Metz grenzt seine Theologie, obgleich auch eine politische, von der Schmitt'schen Staatstheologie deutlich ab. Im Gegensatz zu einer Theologie, die den Staat bzw. den Status quo absichert, greift Metz auf die kritische Tradition der Aufklärung und die sich daran anschlie-

ßende Kritische Theorie (Marx, Frankfurter Schule, Bloch) zurück. Die »neue« Politische Theologie wird so zu einer gesellschafts-, staats- und kirchenkritischen Einrichtung, die, statt den Status quo zu legitimieren, diesen in Frage stellt und ihn mit der Rede von Gott als den, die Opfer der Geschichte rettenden Gott, konfrontiert. Die neue Politische Theologie wird so zu einer kritischen Theologie.

Die Auseinandersetzung mit der Politischen Theologie bzw. politisch sensiblen Theologie Kreuzers hat gezeigt, dass sich gerade die Kritik am Status quo als dessen Affirmation herausstellt. Zwar geht es bei Kreuzer auch um gesellschaftliche Veränderungen, diese werden jedoch grundsätzlich im gesellschaftlichen und damit rechtsstaatlichen Rahmen gedacht. Es ist nicht vorgesehen, wiederum den jeweiligen Rahmen in Frage zu stellen. Damit lässt sich diese Theologie nicht mehr als kritische im Sinne der Politischen Theologie von und im Anschluss an Metz charakterisieren. Gegen diese »Fundamentalkritik« der Politischen Theologie polemisiert Kreuzer im Anschluss an Schüßler, wie bereits oben ausgeführt.

Auch die Verschiebung von der Autorität der Leidenden und, befreiungstheologisch gesprochen, von der Option für die Armen<sup>39</sup> zur Option für die Zivilgesellschaft stellt eine qualitative Veränderung dar. Nicht nur ändert sich der Blick auf Gesellschaft, sondern auch das Verständnis von Wahrheit. Die Autorität der Leidenden ergibt sich in der Politischen Theologie im Anschluss an die Kritische Theorie und Karl Marx aus dem Imperativ des Nicht-sein-Sollens<sup>40</sup>. Dieser Imperativ wird als Axiom gesetzt, der als universalisierbar gilt und damit als Wahrheitsbedingung begriffen wird (Geitzhaus 2018). Bei Kreuzer lässt sich bezüglich der Zivilgesellschaft keine universalisierbare Dimension ausmachen. Die Zivilgesellschaft wird theoretisch vor die Erfahrungen der ungerecht Leidenden gestellt.

Diese Verschiebungen Kreuzers sind aufmerksam zu analysieren, da sie in der Regel von ihm nicht als solche transparent gemacht werden. Sie führen meines Erachtens zu dem Ergebnis, dass man nicht bloß von einer Relektüre oder Aktualisierung der Politischen Theologie nach Metz sprechen kann, sondern dass sie eine andere Politi-

(39) Norbert Arntz spricht von einer Option wegen der Armen, um so eine paternalistische Lesart zu vermeiden (Arntz 2015, 80; vgl. auch Lis 2018, 203-207).

(40) Man denke in diesem Zusammenhang bei Marx nicht nur an den sogenannten kategorischen Imperativ, sondern auch an die ausführliche und detaillierte »Erzählung« der dramatischen Auswirkungen der kapitalistischen Produktionsweise auf das Leben der ArbeiterInnen im 19. Jahrhundert. Meines Erachtens lassen sich diese Ausführungen im Maschinenkapitel im »Kapital« nicht ohne Marx' Imperativ der Überwindung der unterdrückenden Verhältnisse verstehen (Marx 2007 [1867; 1890], 391-530).

sche Theologie darstellen. An Metz anknüpfend schlage ich deshalb vor, von *dreierlei Politischer Theologie* zu sprechen: Eine herrschaftslegitimierende Staatstheologie, eine kritisch-dialektische Theologie und eine bürgerlich-staats-affirmative<sup>41</sup> Theologie. Obgleich die staatsaffirmative Variante gegenüber der »demokratischen Zivilgesellschaft« ein schützendes Verhältnis einnimmt, lässt sie sich nicht als herrschaftslegitimierende Theologie beschreiben. Die Legitimation verläuft umgekehrt, da die Theologie selbst um ihre Kontingenz und geringe Relevanz weiß (Kreutzer 2017, 74). In dieser Konzeption erhält sie deshalb ihre Legitimation vom demokratisch-pluralistischen Rechtsstaat. Genauer müsste man sagen, dass sie auf die Legitimation eines idealisierten Rechtsstaat hofft.<sup>42</sup> Damit unterscheidet sie sich fundamental von der Politischen Theologie von und im Anschluss an Metz. Die Analyse hat gezeigt, dass es gerade die Auseinandersetzung mit Karl Marx' Werk ist, die das Selbstverständnis Politischer Theologie als kritischer Theologie schärfen kann. In diesem Sinne begrüßt Karl Marx die Politische Theologie. Eine Politische Theologie, die an der Zeit sein will, kommt deshalb nicht umhin, diese Rezeption nachzuvollziehen.

(41) Auch hier ist die Doppelbedeutung von »Staat« als Staat und Status quo gemeint.

(42) Im Hinblick auf ihre Legitimation weist die Theologie Kreuzers Gemeinsamkeiten zum Ansatz von Matthias Sellmann (2007) auf, der die Anpassungsfähigkeit der christlichen Kirchen an den Rechtsstaat ausführlich analysiert und betont. Doch ganz anders als Kreutzer nimmt Sellmann dafür nicht die Politische Theologie von und im Anschluss an Metz in Anspruch.

## ⇒ Literaturverzeichnis

Ackermann, Cordula/Geitzhaus, Philipp (2017): Melting Pot? The encounter of Liberation Theology and Postcolonial Theology, in: Ecumenical Association of Third World Theologians: Voices. Theological journal. Volume XL 2017/2, November-December 2017. Online verfügbar unter <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2017-2.pdf> (zuletzt abgerufen am 09.06.2018), 115-124.

Adorno, Theodor W. (<sup>7</sup>2015): Negative Dialektik, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 6, herausgegeben von Rolf Tiedemann u.a., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 7-411.

Althusser, Louis (2011): Für Marx. Herausgegeben von Frieder Otto Wolf, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Althusser, Louis (<sup>2</sup>2016): Ideologie und ideologische Staatsapparate, 1. Halbband, herausgegeben von Wolf, Frieder Otto, VSA, Hamburg.

Amlinger, Carolin (2014): Die verkehrte Wahrheit. Zum Verhältnis von Ideologie und Wahrheit bei Marx/Engels, Lukács, Adorno/Horkheimer, Althusser und Žižek, Laika, Hamburg.

Arntz, Norbert (2015): Der Katakombenpakt. Für eine dienende und arme Kirche, Topos, Kevelear.

Arntz, Norbert/Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia (Hg.) (2018): Erinnern und Erneuern. Provokation aus den Katakomben, Edition ITP-Kompass, Münster.

Badiou, Alain (2005): Das Sein und das Ereignis, Diaphanes, Zürich-Berlin.

Balibar, Étienne (1993): Die Grenzen der Demokratie, Argument, Hamburg.

Balibar, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays, Suhrkamp, Berlin.

Boer, Dick (2008): Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Edition ITP-Kompass, Münster.

Boer, Dick/Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (Hg.) (2014): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Diskussion über das Schicksal der Großen Erzählung, Edition ITP-Kompass, Münster.

Braunstein, Dirk (2011): Adornos Kritik der politischen Ökonomie, Transcript, Bielefeld.

Castillo, Fernando (Hg.) (1978a): Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, Kaiser Grünewald, München-Mainz.

Castillo, Fernando (1978b): Befreiende Praxis und theologische Reflexion, in: Ders. (Hg.): Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, Kaiser Grünewald, München-Mainz, 13-60.

Duchrow, Ulrich (2017): Mit Luther, Marx & Papst den Kapitalismus überwinden: Eine Flugschrift, VSA, Hamburg.

Engel, Ulrich (2016): Politische Theologie »nach« der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida und Co., Grünewald, Ostfildern.

Fraser, Nancy (2001): Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Friedrich, Sebastian (2016): Lexikon der Leistungsgesellschaft. Wie der Neoliberalismus unseren Alltag prägt, Edition Assemblage, Münster.

Füssel, Kuno (1982): Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern.

Füssel, Kuno (1983): Zeichen und Strukturen. Einführung in Grundbegriffe, Positionen und Tendenzen des Strukturalismus, Edition Liberación, Münster.

Füssel, Kuno (1987): Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel, Edition Liberación, Münster.

Füssel, Kuno/Salz, Günther (2016): Kapitalismus verstehen und überwinden, in: Katholische Arbeitnehmer-Bewegung in der Diözese Tier (Hg.): Das Ganze verändern. Beiträge zur Überwindung des Kapitalismus, Books on Demand, Norderstedt, 11-121.

Geitzhaus, Philipp (2014): Eine Kirche der Armen geht nur politisch, in: Institut für Theologie und Politik (Hg.): »Anders Mensch sein in einer anderen Kirche...«, Edition ITP-Kompass, Münster, 31-35.

Geitzhaus, Philipp (2017): Christ\_innen, Soziale Bewegungen und das Prinzip Kirche. Solidarische Subjektwerdung im High-Tech-Kapitalismus, in: Ders./Lis, Julia/Ramminger, Michael (Hg.): Auf den Spuren einer Kirche der Armen. Zukunft und Orte befreienden Christentums, Edition-ITP-Kompass, Münster, 135-151.

Geitzhaus, Philipp (2018): Paulinischer Universalismus. Alain Badiou im Lichte der Politischen Theologie, Edition ITP-Kompass, Münster (im Erscheinen).

Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia (2017): Ambivalente Subjekte. Befreiungstheologie und Nachfolgepraxis im Neoliberalismus, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Lassak, Sandra/Weiler, Birgit (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen, Transformationen, Impulse, Tyrolia, Innsbruck, 155-174.

Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia/Ramminger, Michael (Hg.) (2017): Auf den Spuren einer Kirche der Armen. Zukunft und Orte befreienden Christentums, Edition ITP-Kompass, Münster.

Habermas, Jürgen (<sup>14</sup>2015 [1962]): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Hellgermann, Andreas (2006): Vom Design zur Sache. Eine fundamentaltheologische Untersuchung zum Umgang mit den Dingen, Lit, Münster.

Hellgermann, Andreas (2018): Kompetent. Flexibel. Angepasst. Zur Kritik neoliberaler Bildung, Edition ITP-Kompass, Münster.

Herbst, Jan-Hendrik (2016): Kritische Theorie der Moralentwicklung. Eine interdisziplinäre Untersuchung moralischer Urteile bei Jugendlichen, Lit, Münster.

Hinkelammert, Franz J. (2001): Der Schrei des Subjekts. Vom Welttheater des Johannesevangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Edition Exodus, Luzern.

Hinkelammert, Franz J./Eigenmann, Urs/Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (2017): Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Edition ITP-Kompass, Münster.

Kern, Benedikt (2018): Radikal Welt verändern. Papst Franziskus und die Sozialen Bewegungen, Edition ITP-Kompass, Münster.

Kern, Bruno (1992): Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Grünewald, Mainz.

Kern, Bruno (2015) (Hg.): Karl Marx. Texte, Schriften. Ausgewählt und Kommentiert von Bruno Kern, Marix Verlag, Wiesbaden.

Kern, Bruno (2017): »Es rettet und kein höh'eres Wesen«? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch, Grünewald, Ostfildern.

Kreutzer, Ansgar (2017): Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Herder, Freiburg im Breisgau.

Lis, Julia (2017): Krisenprotest im Herzen der Bestie. Theologische Herausforderungen symbolischer und politischer Praxis am Beispiel Blockupy, in: Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia/Ramminger, Michael (Hg.): Auf den Spuren einer Kirche der Armen. Zukunft und Orte befreienden Christentums, Edition ITP-Kompass, Münster, 207-236.

Lis, Julia (2018): Perspektiven für eine Theologie der Befreiung in Europa, in: Arntz, Norbert/Geitzhaus, Philipp/Dies. (Hg.): Erinnern und Erneuern. Provokation aus den Katakomben, Edition ITP-Kompass, Münster, 199-224.

Luhmann, Niklas (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Manemann, Jürgen (2014): Exoduspolitik. Politik ex memoria passionis, in: Kühnlein, Michael (Hg.): Das Politische und das Vorpolitische. Über die Wertgrundlagen der Demokratie, Nomos, Baden-Baden, 339-359.

Marx, Karl (2006 [1844]): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 1, Dietz, Berlin, 378-391.

Marx, Karl (1990 [1845]): Thesen über Feuerbach, in: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 3, Dietz, Berlin, 5-7.

Marx, Karl (1981 [1859]): Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 13, Dietz, Berlin, 7-11.

Marx, Karl (<sup>22</sup>2007 [1867; <sup>4</sup>1890]): Das Kapital, Bd. 1, in: Marx-Engels-Werke (MEW) Bd. 23, Dietz, Berlin.

Mate, Reyes/Zamora, José Antonio (Hg.) (2006): Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente, Anthropos, Barcelona.

Menke, Christoph (2018): Kritik der Rechte, Suhrkamp, Berlin. Metz, Johann Baptist (1967): Zur Theologie der Welt. Grünewald, Mainz-München.

Metz, Johann Baptist (1969): »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Peukert, Helmut (Hg.): Diskussion zur »politischen Theologie«, Matthias-Grünewald, Mainz-München, 267-301.

Metz, Johann Baptist (<sup>2</sup>1978): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Matthias-Grünewald, Mainz.

Metz, Johann Baptist (<sup>2</sup>1987): Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus. Ein Gespräch des Herausgebers mit Johann Baptist Metz, in: Rottländer, Peter (Hg.): Theologie der Befreiung und Marxismus. Edition Liberación, Münster, 175-186.

Metz, Johann Baptist (1997): Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967-1997, Grünewald, Mainz.

Metz, Johann Baptist (³2006): Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Herder, Freiburg im Breisgau.

Metz, Johann Baptist (2011): Zweierlei Politische Theologie, in: Schüssler Fiorenza, Francis/Tanner, Klaus/Welker, Michael (Hg.): Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale, Neukirchner Theologie, Neukirchen-Vluyn, 13-20.

Mičkovic, Ján Branislav (2014): Den Widerspruch denken. Das Leidensverständnis in den Theologien von Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz, Herder, Freiburg im Breisgau.

Papst Franziskus (2018 [2016]): Ansprache von Papst Franziskus an die zum Dritten Welttreffen der Sozialen Bewegungen Versammelten, 05.11.2016, in: Kern, Benedikt: Radikal Welt verändern. Papst Franziskus und die Sozialen Bewegungen, Edition ITP-Kompass, Münster, 227-242.

Peters, Tiemo Rainer (1981a): »Contemplata aliis tradere«. Thomas von Aquin grüßt Karl Marx, in: Christen für den Sozialismus Gruppe Münster (Hg.): Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, Ohne Verlag, Münster, 272-279.

Peters, Tiemo Rainer (1981b): Schritte im Unwegsamen. Zu diesem Buch, in: Ders. (Hg.) (1981): Theologisch-politische Protokolle, Matthias-Grünewald, München-Mainz.

Peters, Tiemo Rainer (1992): Mystik, Mythos, Metaphysik. Die Spur des vermissten Gottes, Grünewald-Kaiser, Mainz.

Peters, Tiemo Rainer (1996): Unterbrechungen des Denkens. Oder: Warum Politische Theologie?, in: Manemann, Jürgen (Hg.): Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 1, Demokratiefähigkeit, Lit, Münster, 24-38.

Peters, Tiemo Rainer (2008): Mehr als das Ganze. Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne, Grünewald, Ostfildern.

Peters, Tiemo Rainer (2018): Entleerte Geheimnisse: Die Kostbarkeit des christlichen Glaubens, Grünewald, Mainz.

Ramminger, Michael (1997): Kirchenkritische Bewegungen in der BRD und Theologie der Befreiung, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd. 3. Die Rezeption im deutschsprachigen Raum, Grünewald, Mainz, 113-128.

Ramminger, Michael (2004): Messianismus und Globalisierung, in: Institut für Theologie und Politik (Hg.): Der gekreuzigte Messias und die Erwartung vom Land der Freiheit. Christologie im Kontext der Globalisierung, Edition ITP-Kompass, Münster, 141-154.

Ramminger, Michael (2014): Wozu noch nach dieser Lektüre die Große Erzählung lesen? Eine Auseinandersetzung mit dem Buch »Die Welt anders«, in: Boer, Dick/Füßel, Kuno/Ders. (Hg.): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Diskussion über das Schicksal der Großen Erzählung, Edition ITP-Kompass, Münster, 55-67.

Ramminger, Michael (2017a): Vorwort, in: Hinkelammert, Franz J./Eigenmann, Urs/Füßel, Kuno/Ders.: Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Edition ITP-Kompass, Münster, 8-10.

Ramminger, Michael (2017b): Die Linke und die Religionskritik, in: Hinkelammert, Franz J./Eigenmann, Urs/Füßel, Kuno/Ders.: Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Edition ITP-Kompass, Münster, 128-144.

Ramminger, Michael (2018): Götzen, Fetische und das Jenseits des Kapitalismus, in: Ders./Segbers, Franz (Hg.): »Alle Verhältnisse umzuwerfen und die Mächtigen vom Thron zu stürzen«. Gemeinsames Erbe von Marx und den Christen, VSA, Hamburg-Münster.

Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hg.) (2018): »Alle Verhältnisse umzuwerfen und die Mächtigen vom Thron zu stürzen«. Gemeinsames Erbe von Marx und den Christen, VSA, Hamburg-Münster.

Rehmann, Jan (2008): Einführung in die Ideologietheorie, Argument, Hamburg.

Schaumberger, Christine (1988): Subversive Bekehrung. Schuldkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmacht: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie, in: Dies./Schottroff, Luise: Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, Chr. Kaiser, München, 153-288.

Schüßler, Michael (2006): »Updates« für die Politische Theologie? Fundamentalpastorale Dekonstruktionen einer diskursiven Ruine. In: Bucher, Rainer/ Krockauer, Rainer (Hg.): Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Lit, Münster, 22-38.

Schüßler, Michael (2013): Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse, in: Hölzl, Michael/Klingen, Henning/Zeilinger, Peter (Hg.): Jahrbuch für Politische Theologie, Bd. 6/7: Exta ecclesiam ...: Zur Institution und Kritik von Kirche, Lit, Münster, 286-307.

Schüßler, Michael (2016): <http://www.feinschwarz.net/oeffentliche-theologie-kommt-aus-dem-quark/> (abgerufen am 09.06.2018).

Schüßler, Michael (2018): Katakombenpakt gefeiert und beerdigt?, in: Arntz, Norbert/Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia (Hg.): Erinnern und Erneuern. Provokation aus den Katakomben, Edition ITP-Kompass, Münster, 243-247.

Seibert, Thomas (2009): Krise und Ereignis. Siebenundzwanzig Thesen zum Kommunismus, VSA, Hamburg.

Sellmann, Matthias (2007): Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen, Campus, Frankfurt-New York.

Steinkamp, Hermann (2012): Diakonie statt Pastoral. Ein überfälliger Perspektivenwechsel, Lit, Münster.

Strobel, Katja (2012): Zwischen Selbstbestimmung und Solidarität. Arbeit und Geschlechterverhältnisse im Neoliberalismus aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive, Edition ITP-Kompass, Münster.

Strobel, Katja (Hg.) (2014): Bruchstück-weise - erinnern, enttäuschen, weiterspinnen. Anknüpfungen an die feministische Befrei-

ungstheologie von Christine Schaumberger, Edition ITP-Kompass, Münster.

Sucasas, Alberto/Zamora, José A. (Hg.) (2010): Memoria – política – justicia. En diálogo con Reyes Mate, Trotta, Madrid.

Veerkamp, Ton (2013): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Argument, Berlin.

Wendel, Saskia (2016): Religiös motiviert – autonom legitimiert – politisch engagiert. Zur Zukunftsfähigkeit Politischer Theologie angesichts der Debatte um den öffentlichen Status religiöser Überzeugungen, in: Könemann, Judith/Dies. (Hg.): Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven, Transcript, Bielefeld, 289-306.

Zamora, José A. (1995): Krise, Kritik, Erneuerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne, Lit, Münster.

Zenger, Erich u.a. (2008): Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer, Stuttgart.

Žižek, Slavoj (2009): Auf verlorenem Posten, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

---

**Zitationsvorschlag:**

Geitzhaus, Philipp (2018): Karl Marx grüßt die Politische Theologie. Zur Kritik der neuesten politischen Theologie. (Ethik und Gesellschaft 1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-8> (Zugriff am [Datum]).

---



**ethikundgesellschaft**  
**ökumenische zeitschrift für sozialetik**

**1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«**

Christoph Deutschmann

Die Marx'sche Klassentheorie – oft totgesagt, aktueller denn je

Peter Bescherer

Deklassiert und korrumpiert: Das Lumpenproletariat als Grenzbegriff der politischen Theorie und Klassenanalyse von Marx und Engels

Christian Grabau

Gleichheit und Gleichgültigkeit

Matthias Möhring-Hesse

Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse

Markus Rieger-Ladich

Mundgeruch und Achselschweiß. Ideologiekritik nach Marx

Bruno Kern

Karl Marx im Zeitalter der Ökologie

Andreas Mayert

Marx, Ökomarxismus und Postwachstumstheorie

Philipp Geitzhaus

Karl Marx grüßt die Politische Theologie. Zur Kritik der neuesten politischen Theologie