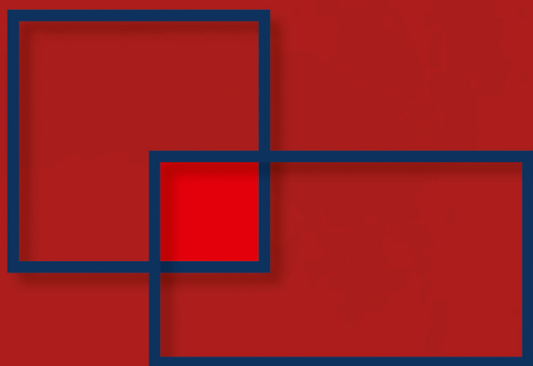


ANSGAR KREUTZER

# Politische Theologie für heute

Aktualisierungen und Konkretionen  
eines theologischen Programmes



**HERDER**

Ansgar Kreuzer

Politische Theologie für heute



Ansgar Kreuzer

# Politische Theologie für heute

Aktualisierungen und Konkretionen eines  
theologischen Programms

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg i. Br.  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck  
Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-34909-6  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84909-1

# Inhalt

Zur Einleitung: Politisch sensible Theologie . . . . .	7
--	---

## I.

### (Neu-)Konturierungen politisch sensibler Theologie

1. Können Glaube und Politik noch zueinander finden? Perspektiven einer politischen Theologie <i>nach</i> Johann Baptist Metz . . . . .	32
2. Impulse aus dem Werk Pierre Bourdieus für eine politische Theologie . . . . .	73
3. Politische Theologie im Cultural Turn Die Bedeutung der Gesellschafts- und Kulturkritik von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno für eine kritische Theologie heute . . . . .	95
4. Authentisches Zeugnis? Die (öffentlich-)theologische Bedeutung der Rollentheorie Erving Goffmans . . . . .	116

## II.

### Sozialer Ausschluss – Solidarität – Anerkennung

5. Option für die Armen Theologische Sensibilität für Ausgeschlossene . . . . .	144
6. Die Kunst, nicht auszuschließen Christliche Gottesrede in der Distinktionsgesellschaft . . . .	163
7. Solidarität <i>und</i> Kenosis Die Perspektive der „Christopraxis“ . . . . .	181
8. Riten und Symbole entgrenzter Solidarität Kulturelle Beiträge des Christentums zum sozialen Zusammenhalt . . . . .	204

9. Anerkennungsverhältnisse Politisch-theologische Dimensionen des interreligiösen Dialogs . . . . .	225
--	-----

### III.

#### „Soziale Pathologien“ und „Therapien“ der Arbeitsgesellschaft

10. Induktive Gnadenlehre Die theologische Bedeutung der Erwerbsarbeit . . . . .	242
11. Arbeit als Religion? Entgrenzungen und Begrenzungen von Arbeit . . . . .	257
12. Gnade für das „unternehmerische Selbst“ Theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft	271
Literaturverzeichnis . . . . .	285
Nachweise der Erstveröffentlichungen . . . . .	315
Personenregister . . . . .	317

## Zur Einleitung: Politisch sensible Theologie

### 1 Öffentliche Soziologie – Inspirationen

Auch Theorien können reisen. Jedenfalls, wenn es nach dem englischen Terminus der *travelling theory* geht. Unter *travelling theory* wird eine wissenschaftliche Konzeption verstanden, die in einem bestimmten Kontext ihren Ausgang nimmt und von dort aus in andere Kontexte übertragen wird – freilich unter Adaptionen und Modifikationen. In den Sozialwissenschaften ist die derzeit prominent vom ehemaligen Präsidenten der American Sociology Association, Michael Burawoy, vorgetragene Version einer *Public Sociology*, einer *Öffentlichen Soziologie*, eine solche „Theorie auf Reisen“.<sup>1</sup> Auch im deutschsprachigen Raum wird sie nach verhaltenem Beginn inzwischen breit rezipiert.<sup>2</sup> Für ihre aufkommende Popularität ist das Zusammenspiel zweier Faktoren verantwortlich: Einerseits zeigt sich innerhalb der Wissenschaft selbst ein „*public turn*“, greift die Überzeugung Raum, dass „Soziologinnen und Soziologen den ohnehin von Zerfall bedrohten Elfenbeinturm ihrer Zunft verlassen müs-

<sup>1</sup> Vgl. zu den weltweiten verschiedenen Rezeptionen Michael Burawoy selbst: „Im letzten Jahrzehnt hat eine florierende Debatte über öffentliche Soziologie stattgefunden. Nach meiner Zählung hat es 35 Symposien dazu gegeben, deren Ergebnisse in verschiedenen Zeitschriften und Büchern veröffentlicht worden sind, in Ländern, die so weit auseinanderliegen wie China, Russland, Brasilien, Südafrika, Frankreich, Deutschland, Dänemark, Italien, Kanada, Polen, Indien, Ungarn, Norwegen, Finnland, Portugal, England und die Vereinigten Staaten.“ (Burawoy, M., *Public Sociology. Öffentliche Soziologie gegen Marktfundamentalismus und globale Ungleichheit*, Weinheim – Basel 2015, 24)

<sup>2</sup> Eine erste größere Wahrnehmung im deutschsprachigen Raum gab es mit dem in der soziologischen Fachzeitschrift „Soziale Welt“ abgedruckten Text: Burawoy, M., *For Public Sociology*, in: *Soziale Welt* 56 (2005) 347–374 (aufgenommen und ins Deutsche übersetzt in: Burawoy, *Public Sociology*, 50–92) und dessen Kommentierung durch Heinz Bude: Bude, H., *Auf der Suche nach einer öffentlichen Soziologie*. Ein Kommentar zu Michael Burawoy von Heinz Bude, in: *Soziale Welt* 56 (2005) 375–380. Seit etwa 2010 wird der Impuls Burawoys im deutschsprachigen Raum breit rezipiert; vgl. die Hinweise dazu bei: Aulenbacher, B./Dörre, K., *Michael Burawoys Soziologie – eine kapitalismus- und wissenschaftskritische Herausforderung*, in: *Burawoy, Public Sociology*, 9–22, 11 f.

<sup>3</sup> Aulenbacher/Dörre, *Michael Burawoys Soziologie*, 12.



sen<sup>4</sup>. Andererseits nimmt der Selbstverständigungsbedarf einer krisengeschüttelten (Welt-)Gesellschaft zu, sodass auch die Nachfrage nach wissenschaftlicher Selbst-, Gesellschafts- und Weltdeutung steigt. Heinz Bude, deutscher Proponent einer öffentlichen Soziologie,<sup>5</sup> spricht von einem „schwelende[n] und rumorende[n] Selbstverständigungsbedarf“, der sich in einem „wachsende[n] Bedarf an öffentlicher Soziologie“ äußert.<sup>6</sup> Öffentliche Soziologie ist freilich mehr als der modische Auszug der Sozialwissenschaft aus ihrem drohenden Relevanzverlust. Ihr Vordenker Burawoy unterfüttert sie vielmehr wissenschaftstheoretisch. *Public Sociology*, die Fokussierung auf Öffentlichkeit, bezieht sich sowohl auf Formal- als auch auf Materialobjekte. Öffentlichkeit bestimmt ebenso Perspektive wie Gegenstände, Inhalte wie Formen soziologischer Reflexion: „Public Sociology ist nicht nur Thema, sondern [...] verstärkt und/oder in neuer Weise Praxis.“<sup>7</sup>

Zur exakteren Bestimmung öffentlicher Soziologie ordnet Burawoy sie in ein Schema ein, das vier Reflexionstypen unterscheidet. Sein viergliedriges Ordnungsmodell wird durch zwei wissenschaftstheoretische Grundfragen mit jeweils zwei Antwortoptionen generiert. Die erste Frage „Soziologie für wen?“ zielt auf den AdressatInnenkreis der Sozialwissenschaft und lässt die (idealtypischen) Antwortalternativen einer akademischen und einer nicht akademischen Öffentlichkeit zu. „Befinden wir uns lediglich im Gespräch mit uns selbst (eine akademische Öffentlichkeit) oder wenden wir uns auch an Andere (eine außerakademische Öffentlichkeit)?“<sup>8</sup> Die zweite Frage „Soziologie wofür?“ ist wissenschaftstheoretisch tiefergründiger. Sie beschäftigt sich mit der normativen Reichweite sozialwissenschaftlicher Reflexion. Ist Soziologie – etwa im Gefolge Max Webers – primär werturteilsfrei zu betreiben?<sup>9</sup> Klärt sie die BürgerInnen also lediglich über die Zusammenhänge von Werten und

<sup>4</sup> Ebd., 10.

<sup>5</sup> Vgl. sein Buch: *Die Ausgeschlossenen*, das er im Vorwort gezielt als „Stück öffentlicher Soziologie“ ausweist: Bude, H., *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten Gesellschaft*, München 2008.

<sup>6</sup> Ders., *Auf der Suche nach einer öffentlichen Soziologie*, 375.

<sup>7</sup> Aulenbacher/Dörre, *Michael Burawoys Soziologie*, 12.

<sup>8</sup> Burawoy, *Public Sociology*, 62.

<sup>9</sup> Vgl. zu diesem die Geschichte der Soziologie durchziehenden Werturteilsstreit: Albert, G., *Der Werturteilsstreit*, in: Kneer, G./Möbius, S. (Hg.), *Soziologische*

die zur Umsetzung dieser Werte eingesetzten Instrumente auf, bleibt eine Reflexion der Mittel? Oder hat sich Sozialwissenschaft in normativer Ausrichtung mit Rationalität, Begründung und Kritik der sozial geltenden Werte selbst zu beschäftigen? „Sollen wir uns um die Ziele der Gesellschaft kümmern oder nur um die Mittel, diese Ziele zu erreichen?“<sup>10</sup> Die werturteilsfreie, eher deskriptiv-analytische Wissensform in der Sozialwissenschaft bezeichnet Burawoy als „instrumentell“, die wertrationale, normativ-kritische Sicht als „reflexiv“. Aus diesen doppelten Differenzierungen zweier wissenschaftstheoretischer Grundfragen und ihrer dichotomen Beantwortung gewinnt Burawoy das Raster einer vierfachen soziologischen Arbeitsteilung, aus dem der Status öffentlicher Soziologie erhellt:

#### Soziologische Arbeitsteilung<sup>11</sup>

	Akademisches Publikum	Außerakademisches Publikum
Instrumentelles Wissen	Professionell	Angewandt
Reflexives Wissen	Kritisch	Öffentlich

Folgt man den beiden Achsen der Tabelle, teilt die öffentliche Soziologie mit der kritischen Variante die Normativität, insofern es ihr auch um die begründende und kritische Reflexion von normativen Vorstellungen geht; mit der angewandten Form soziologischer Forschung, etwa empirischen Auftragsarbeiten zu konkreten sozialen Fragestellungen, hat die öffentliche Soziologie ihre unmittelbare gesellschaftliche Relevanz, ihr öffentliches Interesse, gemein. In diesem Sinne charakterisiert „ist für Burawoy öffentlich eine Soziologie zu nennen, die mit den gesellschaftlichen Öffentlichkeiten über Fragen des öffentlichen Interesses im Gespräch ist“<sup>12</sup>.

---

Kontroversen. Beiträge einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen, Berlin 2010, 14–45.

<sup>10</sup> Burawoy, Public Sociology, 63.

<sup>11</sup> Das Schema findet sich: ebd., 29 u. 63 (kursiv A.K.).

<sup>12</sup> Bude, Auf der Suche nach einer öffentlichen Soziologie, 376. Dabei ist zu betonen, dass sich diese vier Spielformen der Soziologie nicht konkurrenzieren, sondern komplementär ergänzen. Bude spricht von einer „Orchestrierung der vier Stimmen“ (ebd.).

Burawoy gibt für die so als dezidiert normativ und über den rein akademischen Kommunikationsraum hinausreichende öffentliche Soziologie auch eine konkrete gesellschaftliche Verortung an: die aktive Zivilgesellschaft, die er als „ein Produkt des westlichen Kapitalismus im späten 19. Jahrhundert definier[t], der Vereinigungen, Bewegungen und Öffentlichkeiten hervorbrachte, die sowohl außerhalb des Staats wie der Wirtschaft standen: politische Parteien, Gewerkschaften, Bildungseinrichtungen, Glaubensgemeinschaften, Printmedien und eine Vielzahl von ehrenamtlichen Organisationen“<sup>13</sup>. Das Verhältnis der (öffentlichen) Soziologie zur Zivilgesellschaft ist dabei ein dreifaches: Zivilgesellschaft ist zugleich Reflexionsgegenstand, Rahmen des Faches, aber auch zu unterstützendes und zu schützendes Milieu, innerhalb dessen (öffentliche) Soziologie einst entstand, immer wieder betrieben wird und sich mit anderen Formen konstruktiven sozialen und politischen Engagements verbindet: „Es gibt also drei Herausforderungen für die globale Soziologie: Wenn die erste Herausforderung darin besteht, Soziologie *der* Gesellschaft zu komponieren, und die zweite darin, eine Soziologie *in* der Gesellschaft aufzubauen, so ist die dritte Herausforderung, eine Soziologie *für* die Gesellschaft zu entwerfen, zur Verteidigung eben jenes Gegenstandes – der Zivilgesellschaft –, der die ursprüngliche Grundlage der Soziologie war.“<sup>14</sup> Der normative sowie der auf gesellschaftliche Relevanz und Wahrnehmung zielende Charakter der öffentlichen Soziologie kulminiert somit in dieser dritten Relation des „für“, in der dezidierten Anwaltschaft *zugunsten der Zivilgesellschaft*.<sup>15</sup>

Theologisch von einigem Interesse ist, dass Burawoys öffentliche Soziologie ausdrücklich und mehrfach auf das Wirken von Papst Franziskus Bezug nimmt.<sup>16</sup> Der öffentliche Soziologe scheint in

<sup>13</sup> Burawoy, *Public Sociology*, 89.

<sup>14</sup> Ebd., 218.

<sup>15</sup> Vgl. als eine von vielen ähnlich lautenden Aussagen: „Öffentliche Soziologie ist also ein kritisches Engagement für die Zivilgesellschaft gegen die immer weiter gehende Ausdehnung von Markt und Staat“ (ebd., 23) oder die Einschätzung von Aulenbacher/Dörre zur öffentlichen Soziologie als „öffentliche, gleichwohl wissenschaftlich begründete Parteinahme für eine intakte Zivilgesellschaft“ (Aulenbacher/Dörre, *Michael Burawoys Soziologie*, 10).

<sup>16</sup> Burawoy, *Public Sociology*, 188 ff., 219. Dabei scheint Franziskus sogar im Inhaltsverzeichnis auf: ebd., 7.

ihm, dem öffentlichen Repräsentanten der katholischen Glaubensgemeinschaft, eine Art Kooperationspartner zu erblicken, der sich ebenfalls „für die Interessen der Humanität“<sup>17</sup> in weltzivilgesellschaftliche Belange einmischt. Nach einem ausführlichen Referat der päpstlichen Kritik an wirtschaftlichen Ungleichheiten in der Welt und den damit verbundenen menschenunwürdigen Ausgrenzungen, in dem er das Schreiben „Evangelii Gaudium“ von Franziskus aufgreift, hält Burawoy die Überschneidungen zwischen dieser Form kirchlicher Sozialverkündigung und seiner öffentlichen Soziologie fest. Ja, die Sozialkritik des Papstes scheint ihm in mancher Hinsicht eine Art Vorbild und Ansporn für die postulierte Public Sociology: „Ungleichheit war einst die Domäne der Soziologie, aber der Papst und die neuen Wirtschaftswissenschaftler haben uns die Schau gestohlen und uns auf unserem eigenen Terrain in den Hintergrund gedrängt.“<sup>18</sup> Schon diese ausdrücklichen Bezugnahmen öffentlicher Soziologie auf die kirchliche Sozialverkündigung belegen das Inspirationspotenzial, das dieser einflussreiche Trend gegenwärtiger Sozialwissenschaft für die zeitgenössische Theologie besitzt.

## 2 Politische Theologie – Intentionen

Blendet man von den hier kurz referierten Grundpfeilern einer öffentlichen Soziologie zum theologischen Diskurs über, fühlt man sich an Vieles erinnert, was den innertheologischen „Public Turn“ kennzeichnete, den die „Neue Politische Theologie“ in den 1960er- und 1970er-Jahren im theologischen und kirchlichen Diskurs vollzog.<sup>19</sup> Schon die wissenschaftstheoretische Grundfrage, die der Initiator der Neuen Politischen Theologie, Johann Baptist Metz, selbst-

---

<sup>17</sup> Ebd., 89.

<sup>18</sup> Ebd., 192. Die hier angesprochenen neuen, kritischen Wirtschaftswissenschaftler sind z. B. Thomas Piketty und die Nobelpreisträger Joseph Stiglitz und Amartya Sen. Zugleich möchte Burawoys Soziologie über moralische Appelle hinausgehen und mit konkreten (zivilgesellschaftlichen) Bewegungen kooperieren: vgl. ebd.

<sup>19</sup> Als wichtigste Proponenten dieser theologischen Richtung dürfen Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle gelten. Hier wie im Buch insgesamt wird insbesondere auf Metz fokussiert, der mit seinen Vorträgen in den 1960er-Jahren so etwas wie die Initialzündung für das „Label“ „Politische

kritisch an die (Systematische) Theologie stellte, erinnert an die Doppelfrage („für wen und wofür Soziologie“), die Burawoys wissenschaftstheoretischem Raster soziologischer Arbeitsweisen zugrunde liegt: „Wer treibt wo – also: mit wem? – und in wessen Interesse – also für wen? – Theologie?“<sup>20</sup> Obwohl die Fragen von Metz und Burawoy nicht exakt in die gleichen Richtungen zielen, möchte auch Metz mit seinen selbstkritischen Fragen zu Subjekten, Umständen, Kooperationspartnern, Interessenlagen und Adressatenkreisen der Theologie deren Sensibilität für soziale Kontextualität und Ideologiefälligkeit wecken. Zudem plädiert er im gleichen Zusammenhang – im Sinne Burawoys – für eine grundsätzliche Öffnung akademischer Theologie über „den Kreis der Berufstheologie“<sup>21</sup> hinaus.

Die oben festgehaltenen, beiden wichtigsten Charakteristika öffentlicher Soziologie, ihre überakademische gesellschaftlich-öffentliche Adressierung und ihre sozial-kritische Normativität, finden Analoga im Metz'schen Vorschlag einer Neuen Politischen Theologie.<sup>22</sup> Der für Metz notwendige Öffentlichkeitscharakter der Theo-

---

Theologie“ bzw. „Neue Politische Theologie“ (in Abgrenzung zum rechtskonservativen Projekt der Politischen Theologie Carl Schmitts) gab.

<sup>20</sup> Metz, J. B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz <sup>5</sup>1992, 71. (Das Buch ist wieder ediert worden als: Metz, J. B., Gesammelte Schriften, Bd. 3 Im dialektischen Prozess der Aufklärung. 1. Teilband Glaube in Geschichte und Gesellschaft, hg. v. J. Reikerstorfer, Freiburg – Basel – Wien 2016. Die Nachweise der Zitate entstammen der erstgenannten Ausgabe.)

<sup>21</sup> Ebd., 72.

<sup>22</sup> Für eine hier gebotene komprimierte und konsistente Kurzfassung des Metz'schen Programms einer Neuen Politischen Theologie sind für diesen Zusammenhang zwei Texte hilfreich: der kurz gehaltene Lexikonartikel, Metz, J. B., Politische Theologie, in: LThK<sup>3</sup> VIII (1999) 392–394 (der Artikel ist wieder ediert in: Metz, J. B., Gesammelte Schriften, Bd. 3: Im dialektischen Prozess der Aufklärung. 2. Teilband Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie, hg. v. J. Reikerstorfer, Freiburg – Basel – Wien 2016, 267–269; die Nachweise der Zitate entstammen der erstgenannten Ausgabe) und der frühe programmatische Text: ders., Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie“, in: ders., Zur Theologie der Welt, Mainz – München <sup>2</sup>1969, 99–116. (Das Buch „Zur Theologie der Welt“ ist wieder ediert in: Metz, J. B., Gesammelte Schriften, Bd. 1 Mit dem Gesicht zur Welt; hg. v. J. Reikerstorfer, Freiburg – Basel – Wien 2015, 19–147. Die Nachweise der Zitate entstammen der erstgenannten Ausgabe.) Ausführlichere Auseinandersetzungen, auch mit Begründungen und theo-

logie wird nachdrücklich und mehrfach in der (häufig ex negativo formulierten) Forderung nach „Entprivatisierung“ von Glauben und Theologie zum Ausdruck gebracht. Der Neuen Politischen Theologie geht es primär darum, „die christliche Rede von Gott [der] Privatisierung zu entreißen“<sup>23</sup>. In positiver Hinsicht formuliert Metz zugleich die Forderung, wesentliche Gehalte des christlichen Glaubens in ihrem sozialkritischen Potenzial in gesellschaftliche Öffentlichkeiten und politische Zusammenhänge einzuspeisen. So sieht Metz die Notwendigkeit „die eschatologische Botschaft des Christentums unter den Bedingungen strukturell gewandelter Öffentlichkeit zu formulieren“<sup>24</sup>. Dabei kommt der Kirche in ihrer Funktion als gesellschaftlicher Akteurin eine zentrale Vermittlungsrolle zwischen politisch sensibilisiertem Glauben und gesellschaftlicher Öffentlichkeit zu. Entsprechend dem gesellschaftskritischen Potenzial, das in Metz'scher Lesart der eschatologischen Botschaft des Christentums eignet, kann und muss Kirche die Rolle einer „Institution der gesellschaftskritischen Freiheit des Glaubens“<sup>25</sup> übernehmen.

Zur inneren Logik einer auf jeweils neue gesellschaftliche Verhältnisse bezogenen politischen Theologie, deren Gründungsphase inzwischen Jahrzehnte zurückliegt, gehört freilich die stete Erneuerung und Konkretion. Im Vorwort zu den gerade erscheinenden Gesammelten Schriften von Metz, deren Edition wohl die doppelte Intention einer Bestandssicherung wie einer Vitalisierung politischer Theologie zugrunde liegt,<sup>26</sup> verweist ihr Herausgeber, Johann Reikerstorfer, auf die diesem theologischen Ansatz eingeschriebene Dynamik. Alle politische, also jeweils neu gesellschaftssensibel und sozialkritisch zu entwerfende Theologie bleibt dem Kontext ihrer

---

retischen Hintergründen der Metz'schen Politischen Theologie erfolgen im ersten Beitrag des vorliegenden Buches.

<sup>23</sup> Metz, J. B., Politische Theologie, 393 (Aufl. d. Abk. A.K.); vgl. auch ders., Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie“, 101: „Diese Entprivatisierung ist die primäre theologiekritische Aufgabe der politischen Theologie.“

<sup>24</sup> Ders., Politische Theologie, 393 (Aufl. d. Abk. A.K.). In dieser Ausdrucksweise zeigt sich zugleich die insinuierte Notwendigkeit, bisherige Sprachspiele von Glaube und Theologie im Hinblick auf die Herausforderungen gegenwärtiger Öffentlichkeiten *je neu* zu formulieren oder auch zu übersetzen.

<sup>25</sup> Ebd. (Aufl. d. Abk. A.K.).

<sup>26</sup> Vgl. Kreutzer, A., Rezension zu: Johann Baptist Metz, Gesammelte Schriften; Bd. 1 u. Bd. 2, in: ThPQ 164 (2016) 194–197.

Entstehung verhaftet, trägt einen Zeitindex, muss daher – ihren eigenen Grundsätzen folgend – für *neue* Kontexte *neu* entworfen werden. „Ihre [der Neuen Politischen Theologie, A.K.] Themen, ihre Zugriffe und Korrektive stehen allesamt unter einem bestimmten ‚Zeitindex‘.“<sup>27</sup> Politische Theologie zeige sich aus ihrem Selbstverständnis heraus als eine Theologie, „die sich erfahrungsorientiert und lernbereit den Problemen der geschichtlichen und gesellschaftlichen Mitwelt zu stellen sucht“<sup>28</sup>. Zu dieser theorieimmanenten Aktualisierungsnotwendigkeit politischer Theologie kommt auch der an sie selbst gerichtete Imperativ steter Konkretion. Die von der Politischen Theologie angestrebte Entprivatisierung von Theologie und Glauben soll laut Metz „der Aufgabe dienen, die Situation des Glaubenden konkret und differenziert in den Blick zu bekommen und eine gesellschaftsbezogene Glaubenssprache zu finden, die kritisch-befreienden Charakter hat“<sup>29</sup>. Die von der zeitgenössischen öffentlichen Soziologie proklamierte und reflektierte Optionalität für die zeitgenössische Zivilgesellschaft ist in diesem Sinne auch ein Anstoß für die theorieimmanent gebotenen *Aktualisierungen* und *Konkretionen* einer politisch sensiblen Theologie.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Reikerstorfer, J., Editorische Hinweise des Herausgebers, in: Metz, J. B., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 13–15, 13.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Metz, Kirche und Welt im Lichte einer „politischen Theologie“, 107.

<sup>30</sup> In diesem Sinne wird hier das den Grundintentionen dieser theologischen Richtung verpflichtete, gleichwohl über diesen konkreten Ansatz hinausweisende Ansinnen verfolgt, Theologie politisch und gesellschaftlich sensibel, das heißt konkret, zeitgenössisch und gegebenenfalls sozialkritisch zu konturieren. Terminologisch verkürzt wird diese theologische Programmatik in den folgenden Ausführungen mit dem relativ offen verstandenen Adjektiv „politisch“ angezeigt (orthografisch markiert mit „*politische Theologie*“). Diese Programmatik umfasst damit mehr als die theologiegeschichtlich identifizierbare Strömung der „Neuen Politischen Theologie“, für die Metz u. a. stehen (orthografisch markiert mit „*Neue Politische Theologie*“ oder „*Politische Theologie*“ – eben verstanden als Eigenname[n] dieser theologiegeschichtlich identifizierbaren Strömung). Inhaltliche und methodische Stoßrichtungen einer in diesem Band konturierten politisch sensiblen Theologie in einem weiteren Sinne werden im Folgenden skizziert und in den Beiträgen des Bandes entfaltet.

### 3 Politisch sensible Theologie für die Zivilgesellschaft

Reflexionen zur Rolle von Religionsgemeinschaften und Theologien in Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft besitzen derzeit – angesichts der breit diagnostizierten „Rückkehr der Religion auf die Bühne gesellschaftlicher Öffentlichkeit“<sup>31</sup> – durchaus Popularität. Es fällt auf, dass bei Burawoys oben angeführter Umschreibung des zivilgesellschaftlichen Raumes, wie er sich in den sich herausbildenden demokratischen Strukturen im späten 19. Jahrhundert konstituiert, „Glaubensgemeinschaften“ als die Zivilgesellschaft mittragende Akteure ausdrücklich aufgenommen sind.<sup>32</sup> In der derzeit lebendigen Debatte um die Zivilgesellschaft werden immer wieder Argumente dafür ins Feld geführt, dass „öffentlich präsen- te und meinungsstarke religiöse Gemeinschaften [...] ein zu schützendes Element einer

---

<sup>31</sup> *Könemann, J./Wendel, S.*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016, 7–15, 7. Der aktuelle Band versammelt viele Auseinandersetzungen mit Religion, Gesellschaft, Öffentlichkeit aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven. Generell lässt sich derzeit eine Konjunktur für öffentliche Theologie konstatieren. Vgl. z. B. als Auswahl: *Arens, E.*, Kritisch, kirchlich, kommunikativ. Fundamentaltheologie als öffentliche Theologie, in: *Böttigheimer, C./Bruckmann, F.* (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 432–453; *Miggelbrink, R.*, Notwendigkeit und Status öffentlicher Theologie, in: *Böttigheimer, C.* (Hg.), *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision*, Freiburg – Basel – Wien 2014, 85–98; *Höhne, F.*, *Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen*, Leipzig 2015; *Telser, A. S.*, *Theologie als öffentlicher Diskurs. Zur Relevanz der Systematischen Theologie David Tracy*, Innsbruck – Wien 2016; *Körtner, U. H. J.*, *Aufgabe und Gestalt öffentlicher Theologie*, in: *Rose, M./Wermke, M.* (Hg.), *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*, Leipzig 2016, 183–201. In der Debatte um den öffentlichen Charakter von Theologie wird nicht zuletzt die grundsätzliche und in der älteren Politischen Theologie von Metz u. a. noch nicht derart elaborierte Frage um den legitimen Ort und die Präsenzform von Glaubensgemeinschaften und ihren Theologien in einer häufig als (post-)säkular apostrophierten Gesellschaft behandelt. In dieser Hinsicht verbindet der Aufsatz von S. Wendel Anliegen der älteren Politischen Theologie mit neuen, nicht zuletzt begründungstheoretischen Voraussetzungen unter den heute vorherrschenden (rechts-)staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen: *dies.*, *Religiös motiviert – autonom legitimiert – politisch engagiert. Zur Zukunftsfähigkeit Politischer Theologie angesichts der Debatte um den öffentlichen Status religiöser Überzeugungen*, in: *Könemann/dies.* (Hg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne*, 289–306.

<sup>32</sup> S. o.



vielfältigen Zivilgesellschaft<sup>33</sup> sein können. Soziologisch-funktional betrachtet lassen sich u. a. zwei Affinitäten zwischen zivilgesellschaftlichem Arrangement und Religionsgemeinschaften ausmachen:

Wenn man „Zivilgesellschaft als organisierte[n] Raum [versteht], bestehend aus nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Organisationen und Bewegungen, die zwischen der Privatsphäre des Einzelnen und der Öffentlichkeit des demokratischen Systems vermitteln“<sup>34</sup>, dann bedarf die Zivilgesellschaft erstens einer entsprechenden sozialen Infrastruktur aus Assoziationen oder „intermediären“, das heißt zwischen Individuen und politisch-staatlicher Ebene vermittelnden Instanzen. In solchen assoziativ-intermediären Sozialformen wird das soziale Engagement der BürgerInnen gebündelt und institutionalisiert, vom Bereich des Privaten in die Sphäre der Politik transformiert. Glaubensgemeinschaften wie die christlichen Kirchen sind prädestiniert, den Anforderungen von Assoziationen und intermediären Instanzen zu entsprechen – freilich nur, wenn sie sich die demokratisch-rechtsstaatlichen Grundlagen, die das zivilgesellschaftliche Arrangement tragen, zu eigen machen.<sup>35</sup> Außer der assoziativen Infrastruktur bedarf das soziale Netz der Zivilgesellschaft zweitens auch sogenannter sozio-moralischer Ressourcen, aus denen die engagierten BürgerInnen ihre Motivationen zur Beteiligung und ihre Vorstellungen von gutem und gerechtem (Zusammen-)Leben schöpfen: „Die Möglichkeit einer Zivilgesellschaft hängt einerseits an der Existenz verfassungsmäßig garantierter Grundrechte, die die Spielräume für freie Assoziationen und Meinungsbildung eröffnen und sichern, andererseits an der Existenz sozio-moralischer Ressourcen, aus denen sich im Blick auf die Beteiligten einer Zivilgesellschaft die Orientierung an

---

<sup>33</sup> Kөнemann/Wendel, Einleitung, 9.

<sup>34</sup> Kөнemann, J., Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Öffentlichkeitscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung, in: *dies./Wendel*, Religion, Öffentlichkeit, Moderne, 129–152, 136.

<sup>35</sup> Vgl. Kreutzer, A., Kirche und Theologie im Rahmen der Zivilgesellschaft, in: Krieger, G. (Hg.), *Zur Zukunft der Theologie in Kirche, Universität und Gesellschaft*, Freiburg – Basel – Wien 2017, 333–360; *ders.*, Modernitätsverarbeitung und Modernitätskritik beim Zweiten Vatikanum, in: *ThPQ* 154 (2006) 386–400.

Fragen des Gemeinwohls speist.<sup>36</sup> Auch im Hinblick auf solche sozio-moralischen Ressourcen scheinen Religionen, Religionsgemeinschaften, Kirchen und ihre Theologien eine „Passform“ zur Zivilgesellschaft aufzuweisen. „Als nicht-staatliche und intermediäre, zwischen der Privatsphäre und dem staatlichen Bereich angesiedelte Organisationen werden auch die Kirchen als Teil dieser zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit verstanden, die ihre Ideen und normativen Vorstellungen wie z. B. Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben in die Sphäre zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit einbringen.“<sup>37</sup> Zu Recht weist Judith Könemann darauf hin, dass solch zivilgesellschaftliche Rollenzuweisungen an die Kirchen als Assoziationen und als Quellen sozio-moralischer Ressourcen sich gut mit dem theologisch entwickelten Selbstverständnis christlicher Kirchen vertragen: „Theologisch sind die Kirchen als intermediäre Organisationen nicht als Vermittlungsinstanzen rein individuellen Heils zu verstehen, die für den Privatraum der Bürgerinnen und Bürger und deren ‚Individualmoral‘ zuständig sind. Damit verbietet sich eine Reduzierung von Religion und Kirche sowie der Aufgaben der Kirche auf eine bürgerliche Religion und bürgerliche Kirche [...]. Das Verständnis der Kirchen als intermediäre Organisationen entspricht somit dem Selbstverständnis des Christentums als öffentliche und politisch bedeutsame Religion.“<sup>38</sup>

Vor dem Hintergrund dieser sozialwissenschaftlichen wie theologischen Überlegungen zu einer grundsätzlichen Kompatibilität von zivilgesellschaftlichem Konzept und einem sich auch als öffentliche und politische Größe verstehenden Christentum sind aktualisierende und konkretisierende Überlegungen zu einer politisch ausgerichteten Theologie an den zivilgesellschaftlichen Rahmen verwiesen. Wie Burawoys öffentliche Soziologie nicht nur grundsätzlich öffentlich und normativ ausgerichtet ist, sondern ein affirmatives, unterstützendes und schützendes Verhältnis der demokratischen Zivilgesellschaft gegenüber unterhält, die immer neuen und konkreten Herausforderungen und Problemlagen ausgesetzt ist, ist

---

<sup>36</sup> von Soosten, J., *Civil Society*, in: ZEE 37 (1993) 139–157, 140.

<sup>37</sup> Könemann, J., *Theologie, Kirche und Öffentlichkeit*, 138.

<sup>38</sup> Dies., *Weder „Staat“ noch „Privat“*. Zur Rolle der Kirchen in zivilgesellschaftlicher Öffentlichkeit, in: *Orientierung* 70 (2006) 202–207, 204.

auch eine politisch sensible Theologie unserer Tage, die sich ins zivilgesellschaftliche Arrangement einfügt, auf die konkreten zivilgesellschaftlichen Entwicklungen und Herausforderungen ausgerichtet. Unter dieser inhaltlichen Klammer, einer politisch sensiblen Theologie *für* die gegenwärtige Zivilgesellschaft und ihre konkreten Herausforderungen, lassen sich die einzelnen Beiträge dieses Bandes versammeln. Sie umkreisen den Versuch einer (theoretisch) aktualisierten und (empirisch) konkretisierten politisch sensiblen Theologie, die sich in ihren Reflexionen einerseits von sozialen Fragestellungen beeinflussen lässt wie sie andererseits selbst Beiträge für die Zivilgesellschaft im „Interesse der Humanität“ (Burawoy) erbringen möchte. Methodologisch wird dabei der Akzent weniger auf explizite Grundlagenreflexionen gelegt, also auf die Frage, *wie* die partikulären Traditions-, Wissens- und Kulturbestände des Christentums in die *de iure* durch einen weltanschaulich neutralen Rechtsstaat und *de facto* durch Multikulturalität geprägten vielfältigen gesellschaftlichen Öffentlichkeiten angemessen eingebracht werden können – obwohl diese Fragen auch hier nicht ausgeblendet, sondern vielmehr immer wieder berührt werden. Im Sinne einer *aktuellen und konkreten politisch sensiblen Theologie für die Zivilgesellschaft* liegt der Schwerpunkt hier jedoch darauf, vor allem inhaltlich auf solche Kultur- und Glaubensbestände der christlichen Tradition systematisch-theologisch zuzugreifen, die von aktuellen sozialen Entwicklungen berührt sind und von deren Vitalisierung und kommunikativer Aufbereitung Beiträge zur Humanität in der gegenwärtigen (Zivil-)Gesellschaft zu erwarten sind. Zugleich wird in theoretischer Absicht das „Rüstzeug“ für eine solchermaßen angelegte systematisch-theologische Hermeneutik christlicher Kultur- und Glaubensbestände in politisch-theologischer Absicht zusammengestellt, das insbesondere durch das interdisziplinäre Zusammenspiel von Systematischer Theologie und Sozialwissenschaft bestimmt ist.<sup>39</sup> Die grundlegende Aufgabe einer *aktualisierenden theoretisch-interdisziplinären Unterfütterung* einer politisch sensiblen Theologie ist primär in der ersten, die wechselseitigen hermeneutischen Bezugnahmen von *konkreten sozialen Herausforderungen und christlichen Traditions-, Wissens-*

---

<sup>39</sup> Vgl. zu dieser Interdisziplinarität auch: *Kreutzer, A./Gruber, F.* (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

und Kulturbeständen sind vor allem in den beiden folgenden Sektionen dieses Buches unter inhaltlichen Leitthemen angesiedelt:

#### 4 Aufbau und Struktur des Bandes

In der I. Sektion „(Neu-)Konturierungen politisch sensibler Theologie“ soll das Projekt einer aktualisierten politisch sensiblen Theologie theoretisch konturiert werden. Dabei durchziehen zwei Leitmotive die einzelnen Beiträge: Es wird zum einen in interdisziplinärer Ausrichtung auf verschiedene sozialwissenschaftliche Referenztheorien rekurriert, die für das theoretische „Handwerkszeug“ einer politisch sensiblen Theorie der Gegenwart hilfreich sein können. Zum anderen wird insbesondere auf den Bereich der Kultur und der Kulturanalyse fokussiert, die ein innovatives Potenzial auch und gerade für politisch-theologische Fragestellungen besitzen. Beide Motive, die interdisziplinäre Ausrichtung auf sozialwissenschaftliche Theorien und die inhaltliche Fokussierung auf Kultur, hängen zusammen, zeichnet sich doch in der gegenwärtigen, nicht zuletzt kritisch und politisch ausgerichteten Sozialwissenschaft ein „Cultural Turn“ ab.<sup>40</sup> In diesem Sinne spricht etwa Stephan Möbius von einer „Verkulturwissenschaftlichung“ der Soziologie<sup>41</sup>: Zunehmend entwickelt sich ein „kulturanalytischer Zugang zu materiellen, technischen und sozialen Phänomenen“<sup>42</sup>. Entsprechend einem „bedeutungsorientierte[n] Kulturbegriff“<sup>43</sup> wird der Fokus auf „symbolische Dimensionen der Dinge, Institutionen, Handlungen oder gesellschaftlichen Beziehungen“<sup>44</sup> gelegt. Die „explizite Sozialkritik“ ist ein integraler Bestandteil dieses Cultural Turn in den Sozialwissenschaften.<sup>45</sup>

Als Vor- und Meisterdenker einer politischen und gesellschaftskritischen Kulturwissenschaft darf der französische Soziologe Pierre Bourdieu (1930–2002) gelten, dessen Werk zahlreiche Beiträge die-

<sup>40</sup> Vgl. im Überblick: *Bachmann-Medick, D.*, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek <sup>5</sup>2014.

<sup>41</sup> *Möbius, S.*, Kultur, Bielefeld <sup>2</sup>2010, 9.

<sup>42</sup> Ebd., 7.

<sup>43</sup> Ebd., 9.

<sup>44</sup> Ebd., 7.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., 13.

ser Kompilation durchzieht und insbesondere die theoretische erste Sektion prägt. „[S]pätestens [...] seit Pierre Bourdieus kulturanalytischen Arbeiten zum Zusammenhang zwischen Klassenzugehörigkeit, kulturellem Geschmack und ästhetischer Praxis wird klar erkennbar, dass ‚Kultur‘ eine wesentliche Triebkraft hinter der sozialen Positionierung, der Teilhabe an Bildungsprozessen und der symbolischen (Re-)Produktion gesellschaftlicher Ordnung ist.“<sup>46</sup>

Der erste der vier Beiträge in der Sektion „(Neu-)Konturierungen einer politisch sensiblen Theologie“ unter dem Titel „1. Können Glaube und Politik noch zueinander finden? Perspektiven einer politischen Theologie nach Johann Baptist Metz“ ist der Versuch einer Systematisierung und Bilanzierung der Metz’schen Variante der Neuen Politischen Theologie. In Grundzügen werden das Programm, die Wissenschaftstheorie und konkrete Reflexionsfelder (wie die äußerst verdienstvolle theologische Auseinandersetzung mit der Menschheitskatastrophe der Shoa) von Metz’ Theologie nachgezeichnet. In einer kritischen Würdigung werden zugleich gewisse Schwachstellen Metz’scher Theologie, die sich sowohl auf ihren konkreten Gesellschaftsbezug als auch auf Teile ihrer Theorieanlage beziehen, ausgemacht. Angemahnt wird u. a. eine ausdrücklichere Bezugnahme auf die empirische Sozialwissenschaft und eine strukturelle Berücksichtigung der (z. B. von Niklas Luhmann ausgefeilt entwickelten) Diagnose der funktionalen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft. Denn diese Gesellschaftsdiagnose kann erklären, warum mit fortschreitender Modernisierung das politische und das religiöse Sozialelement („Subsystem“, Luhmann) immer weiter auseinanderdriften. Dies hat Implikationen für eine politische Theologie und ihren Versuch, Einfluss auf das immer stärker „autopoietisch“ (Luhmann) operierende Subsystem der Politik zu nehmen. Am Horizont der hier vorgeschlagenen theoretischen und empirischen Aktualisierungen einer politischen Theologie steht die schon angesprochene Soziologie Pierre Bourdieus, der in seinen Studien auf das Leiden unter marginalisierten sozialen Verhältnissen hingewiesen und damit ein wichtiges Thema für eine sich als leidsensibel begreifende politische Theologie angeschnitten und empirisch unterfüttert hat. Dem umfassenden soziologischen und sozialkritischen Entwurf

---

<sup>46</sup> Ebd., 8.

Bourdieu ist schließlich in ausführlicher Form der nächste Beitrag dieser Sektion, „2. *Impulse aus dem Werk Pierre Bourdieu für eine politische Theologie*“, gewidmet. Bourdieus sozialphilosophischer und soziologischer Entwurf wird hier als wichtiger Impulsgeber für eine politische Theologie der Gegenwart gewertet. Es sind vor allem drei Bereiche, in denen das Bourdieusche Denken die politische Theologie bereichert: Der von politischen und befreienden Theologien vorgeschlagene Fokus auf die Praxis findet mit Bourdieus praxeologischer Soziologie eine wissenschaftstheoretische Bestätigung, indem theoretisch und mit empirischen Beispielen aufgezeigt wird, wie Praxen eigene Formen von (Handlungs-)Sinn generieren. Bourdieus theoretischer Zentralbegriff, das Habituskonzept, ist ebenfalls instruktiv für eine gesellschaftlich sensible Theologie, da es die Vermittlungen zwischen individuellen und gesellschaftlichen Dispositionen präzisiert. Schließlich öffnen auch die Sozialstudien, die Bourdieu und seine MitarbeiterInnen in dem Werk das „Elend der Welt“ bündeln, den Blick auf Ausgrenzung und Unterprivilegierung im Kontext unserer sogenannten Wohlstandsgesellschaften. Der dritte Beitrag dieser Sektion, „3. *Politische Theologie im Cultural Turn. Die Bedeutung der Gesellschafts- und Kulturkritik von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno für eine kritische Theologie heute*“ widmet sich einem anderen bedeutenden Theoriestrang kritischer Sozialwissenschaft, der freilich Parallelen zu Bourdieu aufweist:<sup>47</sup> der sogenannten Kritischen Theorie der Frankfurter Schule. Auch hier wird auf die Zusammenhänge zwischen Kultur und Politik, zwischen ästhetischen Ausdrucksformen und Gesellschaftskritik verwiesen. Materialiter widmet sich der Beitrag der bekannten Kritik der „Kulturindustrie“, die Max Horkheimer und Theodor W. Adorno vorgetragen haben und die auch heute noch – etwa mit Blick auf die Realität der Massenmedien – diagnostische und kritische Kraft besitzt. Gegen einen zu einseitig kulturpessimistischen Blick auf populäre Kulturen lässt sich freilich in der Tradition der vor allem im englischsprachigen Bereich verbreiteten Cultural Studies ebenso auf das gesellschaftskritische und emanzipatorische Potenzial von Populärkultur verweisen – eine Interpretation, die im theologischen Diskurs von der soziokulturell sensiblen, befreiungstheologischen Spiel-

---

<sup>47</sup> Vgl. Bauer, U. (Hg.), Bourdieu und die Frankfurter Schule. Kritische Gesellschaftstheorie im Zeitalter des Neoliberalismus, Bielefeld 2014.

art einer „Theologie des Volkes“ (Juan Carlos Scannone u. a.), von der sich auch Papst Franziskus beeinflusst zeigt, gestützt wird. Der letzte Beitrag der Sektion, die einer aktualisierten Theoriegestalt politischer Theologie gewidmet ist, geht unter dem Titel „4. Authentisches Zeugnis? Die (öffentlich-)theologische Bedeutung der Rollentheorie Erving Goffmans“ auf die Frage der Vermittlung von christlichem Glauben und Räumen der sozialen Öffentlichkeit ein und fokussiert in diesem Zusammenhang auf die im derzeitigen systematisch-theologischen Diskurs zentrale Kategorie des Zeugnisses.<sup>48</sup> Der soziologische Gesprächspartner in diesem Teil ist der amerikanische Soziologe Erving Goffman, der im Gegensatz zu Bourdieu und Horkheimer/Adorno nicht prima facie einer Strömung *kritischer* Sozialwissenschaft, wohl aber dem Fach der Kulturosoziologie zugeordnet werden kann.<sup>49</sup> Der Rollentheoretiker Goffman legt das Augenmerk im Gegensatz zur makrosoziologischen Herangehensweise von Bourdieu und Horkheimer/Adorno auf überschaubare Interaktionssituationen, etwa in Gruppen, die freilich für den alltäglichen Lebensvollzug äußerst relevant sind. Von Goffmans Mikrosoziologie lässt sich, auch im Hinblick auf eine *öffentlich* verortete Theologie lernen,<sup>50</sup> wie notwendig die (soziologisch informierte) Berücksichtigung des (unmittelbaren) sozialen Umfeldes bei der verbalen und nonverbalen Glaubenskommunikation ist, wenn sie nicht perlokutionär scheitern soll.

Die II. Sektion „Sozialer Ausschluss – Solidarität – Anerkennung“ wendet sich – entsprechend dem Projekt einer *aktuellen* und *konkreten* politisch sensiblen Theologie für die Zivilgesellschaft angesichts heutiger sozialer Herausforderungen und Problemlagen – einem bestimmten sozialen Themenkomplex zu: Burawoy weist in seinem flammenden Plädoyer für die Hinwendung der Sozialwissenschaft zur Zivilgesellschaft darauf hin, dass in diesem beteiligungsorientier-

<sup>48</sup> Vgl. z. B. Kirschner, M./Schmiedl, J. (Hg.), *Martyria – Den Glauben bezeugen in der Welt von heute*, Freiburg – Basel – Wien 2015.

<sup>49</sup> Vgl. Junge, M., Die Dramatologie von Erving Goffman, in: *ders.*, *Kulturosoziologie. Eine Einführung in die Theorien*, Konstanz 2009, 43–47; zum Strang kritischer Gesellschaftstheorien insgesamt vgl. Gertenbach, L./Rosa, H., *Kritische Theorie*, in: Gertenbach, L. u. a. (Hg.), *Soziologische Theorien*, Paderborn 2009, 175–254.

<sup>50</sup> Vgl. Goffman, E., *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt/M. 42007.

ten politischen Zwischenraum von Individuum, Staat und Wirtschaft bestimmte Sozialmilieus, bestimmte Gruppen und Menschen zu wenig in den Blick geraten: nämlich diejenigen, die zunehmend von sozialen und ökonomischen Austauschprozessen ausgeschlossen sind. „Doch wäre es ein Fehler“, räumt Burawoy angesichts seiner zivilgesellschaftlich orientierten öffentlichen Soziologie ein, „bei der Zivilgesellschaft Halt zu machen, da es eine Welt unterhalb der Zivilgesellschaft gibt, die vom Markt ausgeschlossen wird.“<sup>51</sup> Demgegenüber muss eine öffentliche Soziologie, die diesen Namen verdient und gegenüber Schiefen in der (Zivil-)Gesellschaft sensibel ist,<sup>52</sup> auch „bestimmten Gruppen von Ausgeschlossenen, Übersehenen oder Unterdrückten zur Sprache“<sup>53</sup> verhelfen. Dieser Sensibilität für Ausgeschlossene kann sich eine leidempfindliche und politisch ausgerichtete Theologie nur anschließen. Entsprechend der in der ersten Sektion grundgelegten Methode, das Politische und das Kulturelle, Strukturen sozialer Positionierung, Herrschaft, Exklusion und symbolische Deutungsmuster, Wahrnehmungsschemata und Sinnkonstrukte zusammenzudenken, nimmt diese Sektion nicht zuletzt die kulturelle Ebene von sozialem Ausschluss, aber im Gegenzug auch von gelingender Integration, Solidarität und Anerkennung wahr. Ja, es wird grundsätzlich für eine (theologische) Sensibilität dieser kulturellen und symbolischen Dimensionen in den Fragen sozialen Zusammenhalts und sozialer Spaltung plädiert.

Der eröffnende Beitrag der Sektion „5. Option für die Armen. Theologische Sensibilität für Ausgeschlossene“ hat unter dieser Hinsicht die inzwischen im christlichen Bewusstsein und im theologischen Diskurs gut verankerte „Option für die Armen“ zum Gegenstand. Gerade unter modernisierten Sozialstrukturen hat Armut nicht „nur“ eine ökonomische Seite, sondern muss in einem weiteren „kulturellen“ Sinne als Erfahrung von – nicht zuletzt – symbolisch vermittelter Ausgrenzung und Unterprivilegierung begriffen

---

<sup>51</sup> Burawoy, *Public Sociology*, 219.

<sup>52</sup> Vgl. Burawoys kritisch nüchterne Sicht auf die real existierende Zivilgesellschaft: „Die Zivilgesellschaft ist im Grunde genommen alles andere als harmonischer Kommunalismus, sie wird vielmehr von Segregation, Herrschaft und Ausbeutung zerrissen.“ (Ebd., 90)

<sup>53</sup> Bude, *Auf der Suche nach einer öffentlichen Soziologie*, 378.



werden. Gerade in der Interpretation der Option für die Armen, wie sie Papst Franziskus vertritt, zeigt sich eine große Sensibilität für diese kulturellen und symbolischen Medien von Ausschluss einerseits und Solidarität andererseits. Da sich auch andere Religionen, z. B. der Islam, als empfänglich für ästhetische Ausdrucksformen zeigen, besteht in der soziokulturellen Wahrnehmung und Bekämpfung von Armut eine interessante und gesellschaftlich wichtige interreligiöse Perspektive. Der nächste Beitrag dieser Sektion trägt die Überschrift „6. Die Kunst, nicht auszuschließen. Christliche Gotteslehre in der Distinktionsgesellschaft“. Er erschließt eine zentrale christlich-theologische – im Diskurs um die Zivilgesellschaft „sozio-moralisch“ zu nennende – Ressource, um sich für menschenwürdige Integration und Inklusion, und gegen Diskriminierung und Ausgrenzung einzusetzen: das biblisch (etwa in Botschaft und Wirken Jesu) grundlegende und lehramtlich beim Zweiten Vatikanum mit besonderer Autorität ausgestattete Theologumenon des Heilsuniversalismus, des Glaubens an einen Gott, der das Heil aller Menschen will und Wege zu dessen Verwirklichung findet. Dieser Heilsuniversalismus wird „innerchristlich“ und „außerchristlich“ produktiv. Innerchristlich und -kirchlich entzieht er ausgrenzenden religiösen Fundamentalismen den theologischen Boden. Im Außenraum von Kirche, Christentum und Glauben unterstützt, legitimiert und motiviert der Heilsuniversalismus die solidarische und integrative Praxis von ChristInnen in einer von Spaltungen bedrohten Gesellschaft. Das Thema Solidarität vertiefen die beiden folgenden Beiträge auf unterschiedliche Weise. Im Artikel „7. Solidarität und Kenosis. Die Perspektive der ‚Christopraxis‘“ werden zwei wichtige theologische Linien miteinander verbunden. Anknüpfend an die ebenfalls politisch-theologisch motivierte Christologie von E. Arens unter dem Leitbegriff der „Christopraxis“ wird das christologische Grundmotiv der Kenosis (Phil 2,5–11) handlungstheoretisch erschlossen. In dieser politisch-theologischen Lesart der biblisch grundgelegten und in der Theologiegeschichte vielfach entfalteten „Selbstentäußerung Christi“ lässt sich eine dreifache Theologie der Solidarität herauslesen: die Solidarität Gottes mit seinem zu Unrecht ans Kreuz gebrachten, erniedrigten und leidenden Gesandten, Jesus Christus; die theologische Bestätigung der solidarischen Lebenspraxis Jesu; und die schon im paulinischen Kontext des Gemeindebriefes an die Philipper (vgl. Phil 2) auffindbare Vitalisierung eines solidarisch-

rücksichtsvollen und demütigen Sozialverhaltens der ChristInnen durch den Rekurs auf das Kenosismotiv. Der Blick auf den Erniedrigten und Geschändeten, der von Gott „übererhöht“ (vgl. Phil, 2,9), mehr als rehabilitiert und ins Recht gesetzt wurde, regt zugleich spirituell und ethisch dazu an, hinter den Hochglanzfassaden der Leistungsgesellschaft, in der Scheitern systemisch nicht vorkommen darf, die verdrängten und unsichtbar gemachten Leidenden und Unglücklichen zu sehen und ihnen beizustehen. Im folgenden Artikel „8. Riten und Symbole entgrenzter Solidarität. Kulturelle Beiträge des Christentums zum sozialen Zusammenhalt“ geht es eher um die Form, wie also das Solidaritätsethos der ChristInnen in einer durch Individualisierung geprägten Gesellschaft Raum greifen kann. Dazu ist in sozialwissenschaftlichen Differenzierungen zunächst auf die spezifischen Formen von Solidarität zu achten, die in unserer Gesellschaft an Prominenz gewinnen. Während Strukturen und Institutionen sozialer Absicherung (z. B. Sozialstaat oder Organisationen wie Gewerkschaften) zunehmend an Plausibilität verlieren, stehen spontane und emotional unterfütterte Hilfsaktionen – etwa angesichts von Naturkatastrophen – hoch im Kurs und belegen die durchaus vorhandene Leidsensibilität in unserer Gesellschaft. Der Beitrag argumentiert – erneut kulturanalytisch –, dass – neben dem christlichen Diskurs über Solidarität, dessen appellativer Charakter schnell zu verhallen droht – nicht zuletzt die den Religionen und dem Christentum eigene Kulturform der Riten einschlägige Sinnbezüge zu einer Praxis der Solidarität aufweist. Verwiesen wird in diesem Zusammenhang auf die solidaritätshaltigen Theologien von Eucharistie und Abendmahl, auf die Wirkungen öffentlicher religiöser Symbolhandlungen und die integrative Kraft von Ritualen, z. B. der kirchlich angebotenen Kasualien. Der Beitrag lässt sich auch als methodologischer Input zu einer öffentlichen Theologie lesen, insofern er deutlich zu machen sucht, dass die gesellschaftlichen Wirkungen und humanitären Impulse christlicher (und anderer religiöser) Glaubensbestände (z. B. ihre Anstiftungen zur Solidarität) keineswegs nur über Diskurse, sondern durch die Vielfalt kultureller Ausdrucksformen erzielt werden. Der letzte Artikel dieser Sektion „9. Anerkennungsverhältnisse. Politisch-theologische Dimensionen des interreligiösen Dialogs“ widmet sich einer in unserer (Einwanderungs-)Gesellschaft an Bedeutung gewinnenden Thematik im Kontext von Ausgrenzung und Integration: der Frage von interreli-

giösen und interkulturellen Konflikten oder – positiv formuliert – den Möglichkeiten sozialen Zusammenhalts unter multikulturellen Bedingungen. Der Beitrag folgt der Spur von Konflikttheorien, die hinter kulturellen und religiös imprägnierten Auseinandersetzungen (z. B. um Moscheebauten) tiefer gehende Kämpfe um Anerkennung sehen. Erklärungsmuster in diese Richtung bietet in theoretischer Hinsicht und empirisch unterfüttert etwa die sogenannte Desintegrationstheorie des Bielefelder Konfliktforschers Wilhelm Heitmeyer, der diese in den Langzeitstudien „Deutsche Zustände“ (2002–2012) zur Anwendung gebracht hat. Wenn ein zentraler Mechanismus hinter religiös und kulturell kodierten sozialen Konflikten der Kampf um Anerkennung ist, dann kann der christliche Glaube – als Anerkennungsgeschehen gefasst – entscheidende und pazifizierende Beiträge zu einer Kultur der Anerkennung leisten. Mit Heitmeyers Desintegrations- und Integrationstheorie können verschiedene Dimensionen ausgemacht werden (im sozioökonomischen, politischen und privaten Bereich), in denen der christliche Glaube als Ressource der Anerkennung dienen und so zum sozialen Frieden beitragen kann. Ohne Zweifel kommt dabei den in theologischen Fachbereichen und kirchlichen Akademien gepflegten und eingeübten interreligiösen Dialogen eine Schlüsselstellung zu.

Die III. Sektion „Soziale Pathologien“<sup>54</sup> und ‚Therapien‘ der Arbeitsgesellschaft“ nimmt erneut einen konkreten sozialstrukturellen Tatbestand in den Blick, um für diesen Kontext Impulse einer politisch sensiblen Theologie zu entfalten: die (Erwerbs-)Arbeit. Die Thematisierung der Arbeitsgesellschaft knüpft an bisherige Erörterungen an, da unter den geltenden sozialen Strukturen und Plausibilitäten die Teilnahme an Erwerbsarbeit nach wie vor eine zentrale Quelle für die ökonomische Absicherung, die soziale Integration und Anerkennung wie für die Vermittlung von Identität und Selbstwertgefühl darstellt. Durch die im Themenfeld „Arbeitsgesellschaft“ gesammelten Beiträge zieht sich ein Leitmotiv, das die gegenwärtige

---

<sup>54</sup> Die Diagnose von „sozialen Pathologien“ oder „Pathologien des Sozialen“ lässt sich mit Axel Honneth verstehen als „Bestimmung und Erörterung von solchen Entwicklungsprozessen der Gesellschaft [...], die sich als Fehlentwicklungen oder Störungen, eben als ‚Pathologien des Sozialen‘ begreifen lassen“ (Honneth, A., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 2000, 12).

Welt der Arbeit, aber auch die Lebenswelt arbeitsloser Menschen prägt: die „Subjektivierung von Arbeit“<sup>55</sup>. Damit ist die in der Arbeitsorganisation repräsentative Tendenz gemeint, dass Erwerbsarbeit immer stärker auf die Individuen als Ganze zugreift, das heißt Persönlichkeitsmerkmale und subjektive Eigenschaften (Charaktereigenschaften, Soft Skills, Beziehungsnetzwerke, aber auch Hobbys und Freizeitbeschäftigungen) vermehrt in den Verwertungszusammenhang der Erwerbsarbeit integriert. Einerseits liegt diesem Trend, der sich auf Strukturen der Arbeitswelt und das Arrangement von Arbeit und Leben insgesamt auswirkt, die Chance zugrunde, Erwerbsarbeit und Selbstentfaltung besser in Einklang zu bringen. Andererseits besteht das Risiko, dass damit verschiedene Facetten der Persönlichkeit, von Subjektivität und Individualität (z. B. Kreativität, Sozialkompetenzen, Beziehungen), die sich im Arbeitsprozess als effektivitätssteigernd und ökonomisch verwertbar erweisen, einer grundsätzlichen Vernutzungslogik unterworfen werden. Daraus resultiert die Gefahr, dass „die Lebendigkeit von Menschen gesellschaftlich vernutzt und verwertet wird“<sup>56</sup>. „Depression und Burnout“, die übrigens bei Überarbeiteten ebenso wie bei Arbeitslosen auftreten, werden als „Leiterkrankungen der entgrenzten und subjektivierten Arbeitswelt“<sup>57</sup> diagnostiziert. In dieser letzten Sektion sollen Glaubens-, Wissens- und Kulturbestände des Christentums in politisch-theologischer Absicht hermeneutisch erschlossen werden, um den skizzierten sozialen Pathologien der subjektivierten Arbeitsgesellschaft – um in der Metapher zu bleiben – theologisch inspirierte „Therapievorschläge“ entgegenzusetzen.<sup>58</sup> Erneut wird,

---

<sup>55</sup> Vgl. z. B. *Moldaschl, M./Voß, G. G.* (Hg.), *Subjektivierung von Arbeit*, München – Mering <sup>2</sup>2003; *Minssen, H.*, *Arbeits- und Industriosozologie. Eine Einführung*, Frankfurt/M. – New York 2006, bes. 150 ff.

<sup>56</sup> *Voß, G. G./Weiß, C.*, *Burnout und Depression – Leiterkrankungen des subjektivierten Kapitalismus oder: Woran leidet der Arbeitskraftunternehmer?*, in: *Neckel, S./Wagner, G.* (Hg.), *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>2014, 29–47, 46. Vgl. zu einer gnadentheologischen und theologisch-anthropologischen Auseinandersetzung mit diesen sozialen Entwicklungen: *Kreutzer, A.*, *Gnade und (Arbeits-)Gesellschaft. Zeitgenössische Gnaden-theologie im sozialen Kontext*, in: *ThPh* 92 (2017) [im Erscheinen].

<sup>57</sup> *Voß/Weiß*, *Burnout und Depression*, 37.

<sup>58</sup> Damit werden Impulse fortgesetzt aus: *Kreutzer, A.*, *Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags*, Münster – Wien 2011.

dem in der ersten Sektion erörterten Grundduktus folgend, der Fokus auf kulturelle, auch religionsanalogue Dimensionen der sozio-ökonomischen Größe Arbeit gelegt.

Der erste Beitrag dieser Sektion „10. *Induktive Gnadenteologie. Die theologische Bedeutung der Erwerbsarbeit*“ belegt zunächst einmal die systematisch-theologische Zuständigkeit für die Thematik der Arbeit. Dazu wird an den wichtigen theologischen Entwurf des Dogmatikers und Theologiehistorikers Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) erinnert, der als einer der Ersten die anthropologische und systematisch-theologische Valenz von Arbeit unter den Bedingungen der Industriegesellschaft erkannt hat. Chenu verbindet in seiner – das Zweite Vatikanische Konzil beeinflussenden – Theologie der Zeichen der Zeit eine anthropologisch gewendete Gnadenteologie mit seiner theologischen Deutung des Phänomens Arbeit. Diese Verbindung ist gerade angesichts der skizzierten Entwicklung einer Subjektivierung der Arbeit von aktueller Bedeutung. Mit den Sozialethikern Dietmar Mieth, der sich mit Burnout beschäftigt, und Friedhelm Hengsbach SJ, der das Schicksal Arbeitsloser in den Blick nimmt, wird gezeigt, dass Erwerbsarbeit unter heutigen Plausibilitätsstrukturen eine zum Teil hegemoniale Quelle von Identität darstellt. Daraus entstehen Leiden – sowohl für die überarbeiteten SelbstausbeuterInnen, denen kaum mehr ein anderer Lebensbereich neben ihrer Erwerbsarbeit als Quelle von Identität und Selbstwertgefühl zur Verfügung steht, als auch für die Arbeitslosen, die ihre Selbstsicht auf das Stigma, nicht an der Erwerbsarbeit teilhaben zu können, festgelegt sehen. Die Identitätslogik der Gnade, eines nicht selbst erarbeiteten, sondern zugesprochenen, geschenkten „Bejahtseins“ lässt sich zu diesen überzogenen „Subjektivierungen der Arbeit“ korrektiv und gesellschaftskritisch lesen. Der folgende Beitrag, „11. *Arbeit als Religion? Entgrenzungen und Begrenzungen von Arbeit*“, hat ebenfalls die normative Aufladung der Erwerbsarbeit zum Gegenstand. Mit religionssoziologischer Methode stellt er funktionale Ähnlichkeiten zwischen Religion und Erwerbsarbeit als „Bewährungsmythen“ (Ulrich Oevermann) in der modernen Gesellschaft fest. Angesichts der normativen Überladung subjektivierter Arbeit wird eine theologische Relativierung der (Erwerbs-)Arbeit gefordert, die nicht mehr und nicht weniger als „Lebens-Mittel“ ist. Der Text „12. *Gnade für das ‚unternehmerische Selbst‘. Theologische Kritik der überzogenen Leistungsgesellschaft*“ geht auf einen Typus spätmoder-

ner Subjektivität ein: die vom Freiburger Soziologen Ulrich Bröckling extrapolierte Subjektform des „unternehmerischen Selbst“. Das unternehmerische Selbst greift in der Konturierung seiner Identität primär zu ökonomischen Mechanismen: der Selbstausbeutung, der Selbstpräsentation und der Selbstvermarktung. Wie Bröckling zeigt, ist die notwendige Kehrseite zum nie seinen Ansprüchen gerecht werden könnenden „unternehmerischen Selbst“ das „erschöpfte Selbst“ (Alain Ehrenberg). Auch hier kann eine Theologie der Gnade, eine theologisch gespeiste Mentalität der Gelassenheit gegenüber den nicht stillstellbaren Selbstoptimierungszwängen eine „therapeutische Wirkung“ entfalten, die freilich in die Plausibilitäten einer ökonomisch ausgerichteten Gesellschaft übersetzt werden muss, um nicht (wirkungslos) im religiösen Binnenraum zu verbleiben.

Der vorgelegte Sammelband fügt zusammen und ordnet bereits vorher publizierte Beiträge<sup>59</sup> zu einer politisch sensiblen Theologie, die sich – vom Cultural Turn beeinflusst – um Aktualisierungen und Konkretionen dieses bleibend wichtigen theologischen Programms bemühen. Freilich können die Texte – auch in ihren unterschiedlichen literarischen Formaten – ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“, ihre Kon-Textualität nicht verleugnen;<sup>60</sup> zudem mussten einige Wiederholungen um der inneren Konsistenz der einzelnen Beiträge wegen im Gesamttext in Kauf genommen werden. Dadurch bleiben die einzelnen Beiträge auch für sich lesbar. Grundsätzlich wurde in der redaktionellen Arbeit versucht, eine Kohärenz des Buches insgesamt herzustellen, wurden die Artikel unter dieser Hinsicht leicht überarbeitet, aktualisiert und angeordnet, wurden Bezüge zwischen ihnen ausgewiesen und einige Redundanzen gestrichen; die übergreifende inhaltliche Klammer, welche die Beiträge zusammenhält, sollte dadurch sichtbar werden.

Ich danke sehr herzlich meinen KollegInnen, aufmerksamen KorrekturleserInnen und klugen KommentatorInnen des Textes, Dr. Sibylle Trawöger und Dr. Andreas Telser für ihre wichtigen und weiterführenden Hinweise zu dieser Publikation. Für die genaue Über-

---

<sup>59</sup> Vgl. die Nachweise der Erstveröffentlichungen am Ende des Bandes.

<sup>60</sup> Mit Burawoy gesprochen vermischen sich gewissermaßen Elemente einer professionellen, einer kritischen, einer öffentlichen, vielleicht auch einer angewandten Wissenschaftsform (vgl. sein Schema über die soziologischen Arbeitsweisen oben).