

Gewaltlos? Politische Theologie in christlicher Perspektive

Bez przemocy?
Teologia polityczna z perspektywy chrześcijańskiej

FELIX KÖRNER

Nikolaus-Cusanus-Lehrstuhl für Theologie der Religionen am Institut
für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin, Deutschland
felix.koerner@hu-berlin.de
<https://orcid.org/0000-0003-1618-7968>

Abstract: The article re-assesses three key problems of individual and political power and violence from a Christian point of view. It applies the method of ‘Interactive Theology,’ that is, the re-presentation of a faith tradition’s thought in dialogue with unconvinced colleagues. (i) How does the Christian faith liberate people from the spiral of violence? By allowing them to enter the living sphere proclaimed by Jesus as ‘the kingdom of God.’ (ii) What is the Church’s role in relation to state power? To orient and relativize it by reminding it of its – never fulfilled – task of representing God’s coming kingdom through human – indeed, humane – development. (iii) This explicates also theologically a – precisely limited – legitimacy of political rule.

Keywords: Political Theology; Interactive Theology; non-violence

Abstrakt: Artykuł ponownie ocenia trzy kluczowe problemy indywidualnej i politycznej władzy i przemocy z chrześcijańskiego punktu widzenia. Zastosowano w nim metodę „teologii interaktywnej”, czyli ponownej prezentacji myśli tradycji wiary w dialogu z nieprzekonanymi kolegami. (1) W jaki sposób wiara chrześcijańska wyzwala ludzi ze spirali przemocy? Pozwalając im wejść do żywej sfery głoszonej przez Jezusa jako „królestwo Boże”. (2) Jaka jest rola Kościoła w odniesieniu do władzy państwowej? Ukierunkować ją i zrelatywizować, przypominając o jej – nigdy nie spełnionym – zadaniu reprezentowania nadchodzącego królestwa Bożego poprzez ludzki – a właściwie humanitarny – rozwój.

(3) Wyjaśnia to również teologicznie – precyzyjnie ograniczoną – legalność rządów politycznych.

Śłowa kluczowe: teologia polityczna; teologia interaktywna; brak przemocy

Zur Einführung

Methode: Interaktive Theologie

Wer wirklich Theologie betreibt, legt nicht Positionen verschiedener Religionen nebeneinander (Körner 2022a, 27), sondern arbeitet aus dem Glauben der eigenen Religionsgemeinschaft heraus und für das immer bessere Verständnis dieses Glaubens. Dafür kann die Begegnung mit theologischen Sichtweisen von Menschen anderer Religionen allerdings außerordentlich hilfreiche Anregungen bieten. So geschieht ›Interaktive Theologie‹ (Körner 2019, 247). Alles, was ich jetzt theologisch erarbeite, ist aus christlich–islamischen Gesprächen und für sie entwickelt. Dabei hat es sich als hilfreich erwiesen sprachliche Facheigenheiten möglichst zu vermeiden und immer wieder Bezug auf die biblisch bezeugte Geschichte zu nehmen.

Vokabeln: Gewaltbegriffe

Religionen können zur Legitimierung von Gewalt dienen (Körner 2020, 132). Nun kann aber »Gewalt« im Deutschen zweierlei bedeuten: einerseits *abzu- lehrende* – andererseits *institutionelle* Machtausübung (vgl. Weber 1922, 22 und Körner 2022b, 184), also *violencia* oder *potestas*. Über diese Zweideutigkeit in der deutschen Sprache sollte man sich nicht ärgern. Wenn bei der Untersuchung von Gewalt die je andere Bedeutung im Blick bleibt, weist nämlich gerade die Doppelbedeutung auf zwei Gefahren hin. Gewalt als institutionelle Macht (*potestas*) ist in Gefahr, übergriffig zu werden (*violencia*); und Gewaltlosigkeit (*non-violence*) darf nicht verantwortungslos werden, darf sich nämlich nicht der Pflicht entziehen, sich machtvoll einzusetzen, um Unrecht zu verhindern und Recht zu schaffen. Recht braucht Macht.

Struktur: Fragestellungen

Betrachten wir im Lichte dieser zweifachen Warnung den Eingangssatz erneut: Religionen können zur Legitimierung von Gewalt dienen. Das heißt nämlich: Religionen eignen sich zur Begründung von *violencia* und von *potestas*. Hieran schließen sich nun drei Fragen an.

- Religionen können übergreifende Gewalt legitimieren; aber wir müssen auch umgekehrt fragen: Wie kann eine Religion die menschliche Neigung zum gewalttätigen Handeln *überwinden*?
- Religionen können institutionelle Gewalt legitimieren; aber ist damit nicht dasjenige verraten, was Religionen eigentlich sein und tun sollten: *Gottes* Herrschaft auf Erden anerkennen? Daher ist zu fragen: Wie politisch darf eine Religion sein?
- Schließlich dies: Religionen können institutionelle Gewalt legitimieren; und das Folgenden soll auch darlegen, wie das vonstatten gehen kann. Ist das aber dann nicht »Politische Theologie« im klassischen Sinne? (Mayer 2007, 32) Verwischt eine herrschaftslegitimierende Theologie nicht die Unterscheidung von Religion und Staat? Daher stellt sich grundsätzlich die Frage: *Soll* eine Religion Herrschaft von Menschen über Menschen überhaupt begründen?

Diese drei Fragen sind deshalb von besonderem theologischem Interesse, weil sie in unseren Tagen fast durchgehend verkehrt beantwortet werden. So meine Überzeugung. Daher nun eine neue Antwort auf alle drei Fragen – Gewaltüberwindung, Öffentlichkeitsanspruch sowie Mitsprachesinn. Wohlgemerkt erfolgen jede Antwort in einem *christlich*-theologischen Begründungsgang.

I. Wie kann eine Religion die menschliche Neigung zum gewalttätigen Handeln überwinden?

Wer das gewaltüberwindende Potential des christlichen Glaubens untersucht, neigt dazu, auf Lehre und Beispiel des Jesus von Nazareth zu verweisen: Jesus hat es uns befohlen oder empfohlen – und er hat es vorgelebt; deshalb halten wir uns an das Gewaltverbot. Tatsächlich sagen seit der Frühen Kirche Menschen, die selbst vorbildlich gewaltlos leben, dass sie dies tun, weil Christus so gelebt hat, z.B.: »Gestattet mir, Nachahmer (μιμητής/*mimētēs*) des Leidens meines Gottes zu sein« (Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer: 6,3, vgl. 1 Petrus 2,20f.). Der Clou der christlichen Ethik ist aber seine Grundlage in einer Anthropologie der »Schwachheit« (2 Korinther 12,5: σθένεια/*astheneia*). Der christliche Glaube sieht nämlich, dass Menschen zwar wissen, was sie tun sollen, es aber trotzdem nicht tun. Die christliche Anthropologie sieht die Unfähigkeit des Menschen, gut zu handeln. Daher genügt es nicht, uns Weisungsworte und Vorbilder vor Augen zu stellen. Wir Menschen haben ein grundlegendes Problem. Kurz: Der Mensch muss nicht erzogen werden, sondern erlöst, nicht geleitet werden, sondern geheilt. Wie kann das geschehen?

Der früheste christliche Autor, von dem wir schriftlich Zeugnis haben, ist Paulus von Tarsus († nach 60 n. Chr.); und er ist es auch sogleich, der dieses anthropologische Grundproblem zur Sprache bringt, aus eigener Erfahrung: »Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse«, gesteht er (Römer 7,15). Paulus beschwert sich allerdings nicht, sondern zeigt bereits die Lösung auf. Jesus Christus ist ja nicht bloß der Lehrer, an dessen Worte und Taten man gern zurückdenkt, um sich zu orientieren und zu motivieren. Die ersten Christinnen und Christen bezeugen vielmehr Jesu Auferstehung von den Toten. Dadurch seien sie »erlöst« (Offenbarung 1,5); aber wie soll das genau geschehen sein? Die Erfahrung bereits der Frühen Kirche ist, dass Christus nun neu lebendig ist, nicht als Zurückgekehrter, sondern als neuer Lebensraum. Paulus verwendet für diese neue Seinsweise der Jesus-Jünger von Anfang an die Formel: Wir dürfen jetzt »in Christus« leben (1 Thessalonicher 2,14). Nun bietet das Neue Testament eine ganze Reihe von Mustern an, um dieses Leben-in-Christus als ermöglichte Gewaltüberwindung zur Sprache zu bringen. Drei seien vorgestellt.

(a) Gottesreich

Jesus von Nazareth tritt mit dem Anspruch auf, dass jetzt das »Reich Gottes« anbricht. Damit ist jene weltgeschichtlich einmalige Wende bezeichnet, auf die die Schriften Israels hindeuten: statt immer neuer gewalttätiger Menschenherrschaft nun endlich die von Gott geschenkte Möglichkeit, wirklich menschlich zu leben (eingehender unten, § 2.c). Zur Erstverkündigung Jesu gehört sogleich der Anspruch: Wer sich auf die Lebensgemeinschaft mit mir einlässt, kann die neuen Verhältnisse des Gottesreiches schon erleben und daher auch selbst so leben. Daher spricht Jesus vom »nahen« Reich Gottes (Markus 1,15). Im Deutschen kann man diese Nähe treffend benennen mit der Rede vom »kommenden« Gottesreich: Es ist noch nicht in ganzer Fülle da, aber seine Erfüllung ist eröffnet. Die Freude, dies jetzt zu erfahren, befähigt Menschen bereits zur neuen Lebensform im Gottesreich.

(b) Ergriffensein

Paulus kann dieses neu geschenkte Leben als *Ergriffensein* beschreiben (vgl. Philipper 3,12: κατελήμφθην/*katelēmphthēn*). So lässt sich zugleich ausdrücken, dass sich Menschen in Christus als ganz frei, als *sie selbst* erfahren – und als doch ganz von einer Motivierung und Orientierung gepackt, die sie nicht

aus sich selbst haben: ergriffen von Christus. Dann ist ein Vergeltungsverzicht keine Leistung der selbstbeherrschten Persönlichkeit, sondern selbstverständlicher Teil eines christusergriffenen Lebens.

(c) Versöhntheit

Um gedanklich und sprachlich nachzuvollziehen, was ihnen an Ostern widerfahren ist, verwenden die Jesusjünger sogleich Vorstellungen aus der Logik des Tempelkultes. Sie sprechen von vergossenem Blut, Sühne und Versöhnung mit Gott durch für andere hingegebenes Leben – durch Opfer. Den frühen Zeugen war klargeworden, dass ihnen die Gottesnähe nun wirklich geschenkt ist: Nichts kann sie mehr vom Leben Gottes trennen (vgl. Römer 8,38f.). Daher verkünden sie mutig das Osterzeugnis von Jesu Auferstehung. Doch sind damit die furchtbaren Ereignisse der Tage zuvor nicht vergessen: Jesus war unter entsetzlichen Qualen getötet worden. Nun aber sehen die ersten Christinnen und Christen ein, dass auch das Schlimmste, was Menschen tun, Gottes Heilswillen nicht auf Dauer verhindert; ja, mehr noch: Sie beginnen zu verstehen, dass auch unsere verbrecherischen Versuche, das Wachsen des Gottesreiches zu vereiteln, selbst zum Mittel werden können, die neue Zeit umso mehr anbrechen zu lassen. Mit diesem Blick auf den Gesamtverlauf der Ereignisse – im Blick nämlich auf das, was »Heilsgeschichte« (Pannenberg 2015, 539 und 558) heißt – können Menschen auch Aggression gegen sie selbst annehmen; wohlgemerkt aber nicht passiv oder gar in bewusster Suche nach einer Opferrolle, sondern in der Perspektive, auch selbst Akteure wachsender irdischer Gerechtigkeit zu werden: Vorboten des kommenden Gottesreiches.

Diesen Hintergrund – in den drei Dimensionen: des Gottesreiches, des Ergriffenseins und der Versöhntheit – muss man mithören, wenn man zu verstehen versucht, was Jesus zur Gewaltüberwindung beiträgt. Das Spitzenwort des neutestamentlichen Ethos ist bekannt: »Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt' auch die andere hin« (Lukas 6,29, parr. Matthäus 5,39; vgl. Jesaja 50,6). Solange dies ein Befehl ist, bleibt er heteronom; aber hiermit können Menschen angesprochen sein, die ihr Leben »in Christus« zu verorten begonnen haben. Sie hören dies dann nicht als Regel, die sie lästig von außen trifft. Vielmehr *wollen* sie immer besser ausprägen, was sie schon empfangen haben: Leben in Christus. Daher hören sie ein Jesuswort wie das von der Wange etwa in folgender Weise: Mein Leben ist froh geworden aus der Zuversicht, dass mir meine ewige Zukunft schon vor Augen steht, die Gottesgemeinschaft. Diese Freude hebt mich über unsere angestammten Verhaltensmuster hinaus. Ich spüre mit einem Mal, dass es mir gelingt, über das bloße Reagieren hin-

auszukommen. Jetzt kann ich die Logik von Schlag und Gegenschlag als tödlich durchschauen; aber nicht nur das. Jetzt fühle ich mich hinausgehoben aus der Gewaltspirale. Jetzt kann ich riskant und kreativ leben. Ich kann, wo mir Gewalt widerfährt, spontan etwas Unerwartetes tun, das möglicherweise weiterführt. Es besteht nun die Hoffnung, dass auch mein Angreifer so auf andere Gedanken, auf andere Gleise, in ein anderes Verhaltensmuster kommt. Dies ist zwar eine Hoffnung, die mein Handeln leitet, aber keine Bedingung dafür.

Für Menschen »in Christus« ist das Wort von der anderen Wange also kein Verbot, sich zu wehren. Das Wort stellt dem so angesprochenen Menschen vielmehr die Frage: Was kannst du in dieser besonderen Lage tun, um neue, gerechtere Verhältnisse entstehen zu lassen? Und eine kreative, weiterführende Antwort darauf kommt aus der geschenkten Befähigung, über das alte Hin und Her von Gewalt und Gegengewalt hinauszukommen.

Soweit der Versuch, nachzuzeichnen, wie christlich Gewaltüberwindung zu denken ist. Sie wirkt nun allerdings arg individuell. Die christliche Theologie scheint lediglich der einzelnen Person zu ermöglichen, aus der Gewaltspirale auszusteigen. Angekündigt aber hatten wir doch eine »politische« Theologie. Daher unsere zweite Frage:

2. Wie politisch darf eine Religion sein?

Politik lässt sich verstehen als ›Weltgestaltung durch öffentliche Macht‹ (Körner 2020, 13); und Politische Theologie muss nicht bloß verstanden sein, wie bereits in der vorchristlichen Begriffsbildung: als religiöse Gedanken, die bestehende Machtverhältnisse absichern (vgl. z.B. Maier 2007, 32). Politische Theologie ist vielmehr – wie Politische Philosophie – ein Nachdenken über das Politische mit den disziplinspezifischen Verfahren. Christliche Politische Theologie sollte denn auch öffentliche Wirkungen bedenken, selbst wenn sie – was typisch christlich ist – bei der Ausgangserfahrung des einzelnen Menschen »in Christus« ansetzt.

Die theologische Frage der Gewaltüberwindung hat also eine politische Seite. Sie lässt sich unter drei Rücksichten betrachten. Zu fragen ist hier nämlich erstens nach der konkreten Rolle der Religionsinstitutionen in der Öffentlichkeit – genauerhin: Was kann die Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft sein? Anhand einer solchen Untersuchung fragen wir dann weiter, wie das kirchliche Zeugnis zur Überwindung von kollektiver Gewalt beitragen kann; und schließlich, inwieweit das christliche Denken staatliche Gewaltanwendung rechtfertigen darf.

(a) Kirche in der Öffentlichkeit: Rekontextualisierung

Wir hatten soeben die Sichtweise vertreten, dass Menschen aus der Gewaltspirale heraustreten können, wenn sie ihr Leben »in Christus« verorten. Damit ist der Sinn des gesamten kirchlichen Zeugnisses neu ins Bewusstsein gerückt. So zeigt sich nämlich: Die Kirche hat eine unersetzbare Aufgabe für die Menschheit. Die Christenheit bietet eine »Rekontextualisierung« an. Dies geschieht bereits durch das einfache *Dasein* der Kirche: durch ihr Handeln in der Feier und im alltäglichen Dienst, durch ihre Verkündigung und deren wachsendes Verstehen. Schon durch den Eintritt in ein Kirchengebäude oder durch den Anblick eines christlichen Zeichens können Menschen sich daran erinnern lassen, dass sie in einem anderen Lebenszusammenhang stehen, als die beherrschenden Narrative ihnen suggerieren. Das ermöglicht Menschen ein alternatives *Framing* des eigenen Lebens. Aus neuer Zugehörigkeit lassen sich Verblendungszusammenhänge aufdecken (der Begriff »Verblendungszusammenhänge« bei Adorno/Horkheimer 1947, 55). Man kann zu verstehen beginnen: Hauptsache des Lebens ist nicht das Gewinnen, sondern im angebrochenen Gottesreich leben zu dürfen: dem eröffneten Beziehungsfeld, in dem die Geschöpfe einander zur Fülle des Lebens verhelfen. Die angebotene Rekontextualisierung besagt: Das Gottesreich kann lebensbestimmend werden.

Allerdings wird die Rekontextualisierung der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft kaum alle Menschen erreichen. Ist die kirchliche Aufgabe damit zum Scheitern verurteilt? Nein. Die Kirche kann sich in der Gegenwart bewusster machen, was schon immer galt: Die Christenheit wird nicht »hundertprozentig« sein. Nicht alle in der Gesellschaft werden dazugehören, die Dazugehörigen werden nicht alles annehmen, was die Kirche vertritt; und die Kirche wird ihre eigene Schuld beim Scheitern ihres Zeugnisses mitbedenken müssen. Jedoch können sich auch Menschen, die sich nicht zur Kirche zählen, von ihrem Zeugnis inspirieren lassen (Körner 2020, 258). Das Gottesreich, das der christliche Glaube verkündet, hat eine orientierende und motivierende Kraft auch für andere. Denn es eröffnet den Blick auf eine kommende Welt der gegenseitigen Lebensermöglichung.

(b) Kirchliches Zeugnis und kollektive Gewalt: Gegenüber

Wenn das öffentliche Reich-Gottes-Zeugnis der Kirche im Blick steht, ist auch die Frage bereits angeschnitten, was dieses Zeugnis zur Überwindung von nicht-individueller Gewalt beitragen kann.

- Würde. Erstens nämlich hat – neben allen eigenen Verdunkelungen – die christliche Rekontextualisierung immer wieder ganzen Bevölkerungsschichten ein Bewusstsein der eigenen Würde geschenkt: Wir sind Menschen im kommenden Gottesreich; und wer sich in der Perspektive der eigenen Würde zu verstehen beginnt, reagiert typischerweise nicht mehr in stupiden Gegenschlägen, sondern kreativ und weitsichtig im Bewusstsein seiner Verantwortung für eine bessere Weltgestaltung.
- Selbstbewusstsein. Außerdem bildet das Christuszeugnis so Menschen mit dem geschärften Selbstbewusstsein und Gewissen aus, mit dem sie sich für die Weltgestaltung engagieren können, auch als verantwortungsvolle Führungspersonen
- Strukturen. Vor allem ermöglicht das hoffnungsvolle Reich-Gottes-Zeugnis die Klarheit eines analytischen Blicks. Aus dem Kontrast nämlich zum Erhofften lässt sich scharf erkennen und öffentlich benennen, wo genau die Strukturen ungerechter Machtverhältnisse liegen – oft sogar, wo deren Ursachen liegen. Solche Verhältnisse sind es ja, die regelmäßig kollektive Gewalt bewirken.

Ist damit aber die christliche Weise der Gewaltüberwindung nicht einfach insofern politisch, als sich nicht nur einige wenige Individuen ergreifen lassen, sondern recht viele? Nein, das christliche Zeugnis wirkt nicht nur individuell, sondern auch korporativ, institutionell (vgl. 1 Korinther 10,16f.; 12,27; Kolosser 1,18). Entscheidend ist, dass die Kirche im ›Gegenüber‹ zum Staat lebt. Ein solches Gegenüber ist eine Gemeinschaft dann, wenn sie weder in Staat oder Gesellschaft aufgeht, noch auch ihr abgegrenztes Privatleben führt in eingehauster Sicherheit; ein solches nicht aus der Staatsmacht begründetes, öffentliches und unabhängiges Gegenüber fürchten totalitäre Gewaltstrukturen als ihre Machtbegrenzung.

(c) Christliche Rechtfertigung staatlicher Gewalt: Repräsentanz

Die christliche Theologie verkündet das angebrochene Reich Gottes. Damit ist nicht nur jener eröffnete Kontext gemeint, in dem die Gläubigen sich neu verorten; sondern Reich Gottes bedeutet auch Herrschaft Gottes: dass Gott selbst auf Erden herrscht, dass Gott lebensbestimmend wird.

Wenn man sich der Jesusrede von Gottes Königtum (*βασιλεία/basileia*) stellt, muss man mithören, was darin aus der Geschichte Israels zum Schwingen kommt. Hier sind zwei Motive herauszustellen. Man könnte sie so zusammenfassen, dass es paradox erscheint: »Menschliche« Herrschaft ist gerade nicht Menschenherrschaft.

In einem biblischen Buch aus hellenistischer Zeit schaut eine fiktive Prophetenfigur namens Daniel den Gesamtverlauf der Geschichte. Er sieht, wie gewaltsam Babylonier und Perser, Meder und Griechen herrschen. Nach all diesen Gewaltherrschaften aber bricht die Gottesherrschaft herein. Sie schaut der Seher Daniel als endlich nicht mehr bestialisch; vielmehr ist sie menschlich, repräsentiert nicht mehr von einem Untier, sondern von einer Person, die aussieht »wie ein Menschensohn« (Daniel 7,13). Dahinter steht ein älteres Motiv aus den Schriften Israels.

Im Unterschied zu den Sakralkönigtümern seiner Nachbarn soll in Israel allein Gott, der Herr, König sein. Dass Israel dann dennoch einen König hat, wird als göttliches Zugeständnis an die hartnäckige Forderung des Gottesvolkes gedeutet: Man wollte um jeden Preis menschlich-institutionelle Staatsgewalt wie die Reiche der Umgebung. Die biblischen Texte bewerten es unterschiedlich, dass es nun einen Menschenkönig Israels geben soll, sind sich aber darin einig: Es darf ihn nun geben. Jedoch kann er selbstverständlich nicht in Konkurrenz zum Königtum Gottes herrschen. Die Lösung ist eine Absetzung von den Sakralkönigtümern der Umgebungsstaaten: In Israel ist nicht der König das Ebenbild Gottes, sondern jeder Mensch ist es (vgl. Genesis 1,26). Damit bleibt es dabei: Der wahre Machthaber im Gottesvolk ist Gott selbst. Er erlässt die Gesetze. Ihnen ist der König als erster Thoratreuer ebenso verpflichtet wie das Volk (vgl. Deuteronomium 17,18f.). Er ist Repräsentant der Gottesherrschaft nicht als Stellvertreter Gottes, sondern indem er vorführt, dass in Wahrheit Gott der König Israels ist.

Wenn Jesus nun verkündet, dass die Gottesherrschaft mit seinem Auftreten anbricht, dann ist damit alle Menschenherrschaft in ihre Grenzen gewiesen. Sie ist allerdings nicht abgesetzt. Vielmehr kann nun Gottes eigener Wille, sein Befreiungsgeschenk, für die Menschen lebensbestimmend werden. Hat sich diese Haltung in der Frühen Kirche durchgesetzt? Dies scheint zunächst nicht der Fall zu sein. Denn Paulus bejaht Menschenmacht ausdrücklich (vgl. Römer 13,1–5). Das ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass er und seine Briefempfänger einer staatlich verfolgten Minderheit angehören. Wieso befürwortet er dennoch die Staatsmacht? Paulus kann unterscheiden: Das Gewaltmonopol auf Erden – »das Schwert« – liegt in den Händen der Menschenmacht. Allerdings ist ihre Macht eingeschränkt: Sie kann die Gewissen der Gläubigen nicht bestimmen. Menschen »in Christus« sind vom kommenden Gottesreich bestimmt. Auch wenn die irdischen Machthaber nicht christlich, sogar antichristlich sind, ist ihre Macht grundsätzlich zu bejahen: nicht bloß notgedrungen, sondern als von Gott eingesetzt. Warum? Weil sie Recht und Ordnung schafft und damit die Gottesherrschaft abbildet. Wie rechtfertigt man im christlichen Denken also staatliche Gewalt? Wer von Christus ergriffen ist – wer in der Dynamik der kommenden Gottesherrschaft lebt –, hat ein kriti-

sches Verhältnis zur Menschenherrschaft. Der Herrscher hat nicht mehr eine Gottheit zu repräsentieren, als wäre er selbstmächtig. Vielmehr hat er Gottes Herrschaft auf Erden zu repräsentieren. Insofern und als solche bejaht Paulus Staatsmacht christlich-theologisch. Damit ist die Kirche kritisches Gegenüber zum Staat. Sie kann nämlich erkennen und benennen, wo Menschenmacht das Gottesreich voranbringt und wo sie es behindert.

3. Soll eine Religion Herrschaft von Menschen über Menschen überhaupt begründen?

Christliche Theologie scheint derzeit geradezu allergisch gegen religiöse Begründungen politischer Macht zu sein (vgl. z.B. Essen 2024, 87). Die Allergie äußert sich regelmäßig in der Behauptung, der Staat dürfe keine theologische Machtbegründung haben, sonst sei er nicht säkular. Zu betonen ist auf jeden Fall, dass Staat und Religion institutionell zu unterscheiden sind. Eine Staatsreligion schränkt die Religionsfreiheit ein; und Religionsfreiheit lässt sich auch theologisch als notwendig begründen (vgl. *Dignitatis humanae* 10). Denn Religion wurzelt in einem Glauben, und glauben kann man nur ungezwungen. Eine Staatsreligion würde jedoch eine bestimmte Glaubensform institutionell privilegieren und damit die Religionsfreiheit einschränken. Erst recht gilt das für eine Religion, die sich gewaltsam durchsetzen will. Andererseits aber ist die Religionsfreiheit auch dann wieder eingeschränkt, wenn Säkularität im laizistischen Sinne als Verdrängung von sichtbarer Religion aus dem öffentlichen Raum gefasst wird. Viele Religionen sehen sich nun einmal in ihrem Wesen eingeschränkt, wenn sie nicht sichtbar sein dürfen. Das Christentum zählt sich zu solchen Religionen mit öffentlichem Mitgestaltungsanspruch. Solange religiöse Weltgestaltungsansprüche also vom staatlichen Handeln unterschieden sind, muss sie ein säkularer Staat und die ihn tragende Gesellschaft dulden. Ja, sie sollten sie mit Interesse fördern. Denn ein freiheitlicher Staat braucht Kräfte wie die Religionen. Er beruht nämlich auf Werten wie Vertrauen und darf zugleich nicht selbst der Wertelieferant sein (kritisch Essen 2024), 152. Wenn ein Staat wirklich freiheitlich sein will, begrüßt er es sogar, wenn ihn gesellschaftliche Kräfte relativieren, ohne ihn zu unterminieren. Genau das kann die christliche Kirche leisten. Sie relativiert den Staat dreifach:

- indem sie eine Gesellschaft an das wahrhaft menschliche Leben im Gottesreich erinnert und so Maßstäbe anbietet, mit denen sich staatliches Handeln orientieren und kritisieren lässt;
- indem sie das Gottesreich als göttliches Geschenk und damit als niemals menschlich herstellbar repräsentiert;

- und indem sie die Macht des Glaubens in der Freiheit des Gewissens lebt, das sich von Menschenmacht nicht steuern lassen will.

So relativiert die Kirche den Staat, unterminiert ihn aber nicht. Ist damit christlich-politisch-theologisch genug gesagt? An dieser Stelle würden viele politisch-theologische Ansätze tatsächlich ihre Arbeit einstellen. Denn jede Form von Machtlegitimierung halten sie für übergriffig oder zumindest für überflüssig (z.B. Essen 2024, 153). Hiergegen ist ein letzter Gedanke zu stellen.

Selbst im Denken der Religionen finden sich strikte Ablehnungen theologischer Begründungen für irdische Macht (Körner 2022b, 189). Vor allem aus Urteilen über die Legitimität einer bestehenden Menschenherrschaft müsse sich die Theologie heraushalten. Legitim ist Herrschaft, die über legitime Verfahren an die Macht gelangt ist. Mehr dürfe auch kein religiöses Denken dazu sagen. Diese Haltung vermeidet in wünschenswerter Deutlichkeit jede theokratische Gefahr, ist jedoch in ihrer Grundsätzlichkeit ebenfalls gefährlich. Eine Religion kann der Menschenmacht absprechen, etwas mit Religion zu tun zu haben. Religiöse Diskurse können diese Enthaltung entweder vollziehen, indem sie ausdrücklich sagen, politisches Handeln sei vom Bereich des Heiligen gänzlich abgekoppelt; oder indem sie sich einfach gar nicht zur politischen Macht äußern. Hier besteht die Gefahr, dass das Verhältnis von Menschenmacht und Religion aus dem Gleichgewicht des Gegenübers herauskippt. Die Folge ist offenkundig. Entweder das religiöse Denken verliert damit sozusagen seine Zähne: die Fähigkeit, Politisches zu kritisieren. Oder aber es kippt in eine Politische Theologie der opportunistischen Machtdeckung. In der Geschichte des religiösen Denkens finden sich regelmäßige Versuche, die die offengelassene politische Leerstelle mit unmittelbaren theologischen Machtlegitimierungen auffüllen: Dieser oder jener Herrscher sei dermaßen gottnah begnadet, dass ihm religiöse und damit unkritische Gefolgschaft gebühre (Körner 2020, 188).

Im Unterschied dazu bietet die Bibel die Dynamik der Reich-Gottes-Repräsentanz (Körner 2020, 198). Geistliche und weltliche Macht haben auf je eigene Weise die Aufgabe, die Gottesherrschaft zu repräsentieren: Die Glaubensgemeinde bezeugt die kommende Gottesherrschaft als Maßstab wahrer Menschlichkeit, hinter der alles Menschenhandeln noch zurückbleibt; aber auch staatliche Macht repräsentiert Gottesherrschaft, weil und insofern sie für Ordnung durch Recht sorgt und damit den Raum der individuellen Freiheit und solidarischen Menschlichkeit eröffnet.

Die Gewaltfrage beantwortet die christliche Politische Theologie also wie folgt: Das Zeugnis des kommenden Gottesreiches kann individuelle Gewalt therapieren und staatliche Gewalt zugleich orientieren, inspirieren, relativieren und insofern dann auch legitimieren.

Literaturverzeichnis

NB Meine eigenen Aufsätze lassen sich von meiner Webseite herunterladen.
<https://www.felixkoerner.de/publications> (Zugriff 25. Mai 2024).

- Adorno, Theodor W. und Max Horkheimer. 1947. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido.
- Essen, Georg. 2024. *Fragile Souveränität. Eine Politische Theologie der Freiheit* (Untersuchungen über Recht und Religion, Band 5). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Körner, Felix. 2019. „Interaktive Theologie. Wie der Religionsdialog weitergehen kann.“ In: *Lebendige Seelsorge*, 70: 244-249.
- Körner, Felix. 2020. *Politische Religion: Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Körner, Felix. 2022a. „Interactive Theology. A New Paradigm for a New Constellation.“ In: *Witness to a Common Hope. Festschrift in honour of Father Christian W. Troll SJ*, herausgegeben von Herman Roborgh und Victor Edwin, 19-33. Anand: Gujarat Sahitya Prakash.
- Körner, Felix. 2022b. „Legitimität und Repräsentation, christlich und islamisch. Zur politischen Theologie nach Pannenberg.“ In: *Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie*, herausgegeben von Gunther Wenz (Pannenberg-Studien, Band 9), 183-200. Wien/Köln/Weimar: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Maier, Hans. 2007. „Kritik der politischen Theologie (1970).“ In: Ders., *Politische Religionen*, 15-73. München: C.H. Beck.
- Pannenberg, Wolfhart. 2015. *Systematische Theologie*. 2. Auflage. Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, Max. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Posthum herausgegeben von Marianne Weber. Tübingen: Mohr Siebeck.

FELIX KÖRNER – Prof. Dr. phil. Dr. theol. habil., is a Jesuit-priest, dogmatic theologian, and scholar of Islam focussing on present-day Muslim thought (esp., Qur’anic hermeneutics), on theology of religions (esp., Christian–Muslim dialogue), and on the theology of Wolfhart Pannenberg.