

Legitimität und Repräsentation, christlich und islamisch

Zur politischen Theologie nach Pannenberg

Abstract: Der Aufsatz versteht sich als Nachvollzug von Pannenberg's Theologie des Politischen. Dazu wird zunächst der Zusammenhang nachgezeichnet, in dem Pannenberg die Frage nach der Legitimität von Herrschaft stellt. Über die Weber'sche Machttypologie hinaus erwähnt er beiläufig eine besondere Art der Willensverwirklichung: aufgrund von Anerkanntheit der Beteiligten. Mit Voegelin sieht Pannenberg irdische Herrschaft als Repräsentanz einer der Menschenmacht vorgegebenen Ordnung. Daraus bezieht sie auch ihre Legitimität: wenn sie – so Pannenberg – Gottes Rechtswillen vertritt. Kann sich die christliche Theologie mit einer solchen politischen Theorie ohne Christusbezug zufrieden geben? Aufgrund einer Studie zum Koran (Sure 17) entwickelt der Aufsatz zwei politisch-theologische Kontrastbegriffe: *remotio sacri* vs. *repraesentatio sacri*. Unter Aufnahme von Theorieelementen aus Pannenberg's Systematischer Theologie wird schließlich eine Formel vorgeschlagen und erläutert, die die politische Sendung der Kirche bestimmt: Herrschaftsordnungen zu relativieren durch rekontextualisierende Repräsentanz des in Christus angebrochenen Gottesreiches.

Die *Anthropologie*¹ Wolfhart Pannenberg's gliedert sich bekanntlich in drei Teile: I. Der Mensch in der Natur und die Natur des Menschen; II. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen; III. Die gemeinsame Welt. In diesem dritten Teil findet sich das Kapitel 8: »Der kulturelle Sinngehalt der gesellschaftlichen Institutionen«. Dessen vierter Abschnitt behandelt »Politische Ordnung, Recht und Religion«. Sein dritter und letzter Unterpunkt erörtert »Legitimität und Repräsentation« (S. 449–460). Pannenberg fragt, auf welcher – noch vor allem positiven Recht liegenden – Berechtigungsgrundlage eine gegebene politische Herrschaft handelt. Seine eigene Antwort darauf gibt erst der fünfte und letzte Abschnitt des Kapitels. Wie in vielen anderen Begründungsgängen der *Anthropologie* wird seine Antwort die vorgeordnete Rolle von Religion erweisen. Der hier folgende Beitrag vollzieht Pannenberg's Antwort nach, untersucht dabei auch den Gedankenweg, auf dem er zu seiner Antwort gelangte, und versucht anschließend, sie fortzuschreiben.²

Macht, Herrschaft, Führung

Pannenberg's Einstieg in die Thematik der Legitimität ist eine Auseinandersetzung mit Max Weber's Soziologie der Herrschaft.³ Weber's idealtypische Unterscheidung von traditionaler, charismatischer und bürokratischer Herrschaft ist einprägsam und einleuchtend. Pannenberg moniert allerdings – mit früheren Weber-Kritiken – zurecht, dass damit illegitime Herrschaft gar nicht in den Blick kommt. Der Soziologe *beschrieb* nämlich bloß Herrschaftstypen. Es genügte Weber, zu untersuchen, wie sich eine Legitimitätsbehauptung von Herrschaft bei den Beherrschten durchsetzt. Daher sprach er lediglich vom Legitimitätsgefühl. Er fragte gar nicht normativ weiter. Die Wert- und Wahrheitsfrage blieb bei ihm ungestellt, und zwar bewusst und absichtlich. Denn er hielt sie für unwissenschaftlich.⁴ Wenn Pannenberg Weber – kaum überraschend – eine Legitimitätslücke ankreidet, schließt er sich übrigens einer Weberkritik von Jürgen Habermas⁵ an: Als legitim kann man Herrschaft doch erst bezeichnen, wenn man sie *ethisch* befragt hat.

Bevor Pannenberg nun der Legitimitätsfrage weiter nachgeht, legt er dar, was Herrschaft formal ist. Nehmen wir dies zum Anlass, einige Begriffsbestimmungen vorzunehmen. Denn dabei wird sich eine im Folgenden entscheidende Kategorie erstmalig melden. Max Weber hatte zunächst nicht »Herr-

1 *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983. Im Text oben beziehen sich eingeklammerte Zahlen auf Seiten aus diesem Werk.

2 Es handelt sich also erneut um den Versuch, eine theologische Frage »nach« Pannenberg zu behandeln: secundum und post.

3 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972 (entstanden zwischen 1909 und Weber's Todesjahr 1920, postum veröffentlicht), S. 122–176.

4 Vgl. Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1904).

5 *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973, S. 133–135.

schaft« definiert, sondern »Macht«: »*Macht* bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.«⁶

Dass Weber im Zusammenhang mit politischer Ordnung von »Chance« spricht, verwundert. Denn »Chance« hört sich nach einer einmaligen, zufällig günstigen Gelegenheit an, die aber durchaus nicht sicher zum Ziel führt. Weber wählt das Wort allerdings nicht beliebig; dafür verwendet er es zu häufig. Warum spricht er statt von »Chance« nicht von »Möglichkeit« der Durchsetzung? Zwei Vermutungen liegen nahe: Ihm wäre das Wort »Möglichkeit« in Definitionen von Macht-Typen wohl einerseits wegen der Bedeutungsnahe von »Möglichkeit« zu »Potential« und »Potenz«, also zu Macht-Wörtern, *tautologisch* vorgekommen. Andererseits kann »Möglichkeit« auch »tatsächlich genutzte Gelegenheit« bedeuten;⁷ vom Durchsetzungserfolg will Weber hier allerdings gerade nicht sprechen. Solche Bedenken gegen den Gebrauch der Kategorie »Möglichkeit« genügen aber m.E. nicht für deren Vermeidung; gerade weil der zweite Einwand auch gegen das Wort »Chance« vorgebracht werden könnte. Bei unserer eigenen Typisierung werden wir daher durchaus mit dem Wort »Möglichkeit« arbeiten. Doch nochmals zurück zu Max Weber.

Weber hatte im Anschluss an seine Bestimmung von »Macht« festgelegt: »*Herrschaft* soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.«⁸ Der Unterschied besteht für Weber also darin, dass der Verfügungsbereich von Herrschaft genauer bestimmbar ist als bei »Macht«. Man könnte dies so verdeutlichen: Der Herrscherwille hat eine bestimmte Grundlage (Legimitätsgefühl), eine bestimmte Ausdrucksform (Befehl), eine bestimmte Gerichtetheit (auf gewisse Personen) und eine bestimmte Reaktionserwartung (Gehorsam).

Nun bringt Pannenberg en passant noch einen von Weber nicht erwähnten Gedanken ein. Ist der Gegenbegriff zu »Herrschaft« »Führung«? Denn wo Führung geschieht, identifizieren sich die Gehorchenden doch mit dem Befehlenden und seinem Befehl. Ist Führung dann also Herrschaft entgegengesetzt? So fragt Pannenberg; und antwortet: Nein. Führung sei vielmehr lediglich eine Sonderform von Herrschaft. Das in Webers Macht-Definition noch erwähnte mögliche Widerstreben besteht hier nun nicht mehr: Die Besonderheit von Führung liegt nach Pannenberg darin, dass der Gehorsam hier »freiwillig und mit Zustimmung erfolgt« (S. 450).

Ohne es so deutlich auszusprechen, sieht Pannenberg offenkundig die politischen Grundkategorien dreistufig. Man könnte dies wie folgt ausdrücklich machen: Es gibt drei Möglichkeiten der Willensverwirklichung, nämlich Macht, Herrschaft und Führung. Macht ist die Möglichkeit der Willensverwirklichung mittels Durchsetzung – und damit der allgemeinste der drei Begriffe. Herrschaft ist die Möglichkeit der Willensverwirklichung durch Anordnung – und damit klarer umgrenzt. Ein Sonderfall davon ist die Möglichkeit der Willensverwirklichung aufgrund von Anerkennung – und dies nennt Pannenberg »Führung«. Ob man diese Stufung und Begriffsfestlegung aufrechterhalten muss, ist für den vorliegenden Zusammenhang unwichtig. Entscheidend ist vielmehr etwas anderes. Hiermit hat sich nämlich unversehens ein Erkenntnisgewinn ergeben: Es gibt eine Form von Herrschaft, in der ein zwar mächtiger Wille doch *durch Anerkennung* verwirklicht wird (S. 400).⁹ Darauf müssen wir später zurückkommen.¹⁰

Zunächst aber sei nun auf die oben bereits gestellte Frage eingegangen, wie Herrschaft sich als nicht nur gefühlt legitimiert, sondern als wahrhaft legitim erweisen kann. Pannenberg nimmt hierfür die ordnungshistorischen Untersuchungen Eric Voegelins zu Hilfe. Er übernimmt auch den einschlägigen Voegelin'schen Begriffsvorschlag: »Repräsentation«. In der Geschichte sei Legitimität von Herrschaft stets mittels der Frage überprüft worden, »welche von ihr schon vorauszusetzende wahre Ordnung der Dinge durch die politische Ordnung zur Darstellung kommt und ob sie hinreichend adäquat dargestellt wird« (S. 453f.). Dabei habe in den Imperien des antiken Orients die herrschende

6 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Erster Teil, Kapitel I, § 16 (*Max Weber Gesamtausgabe digital*: https://mwg-digital.badw.de/wirtschaft-und-gesellschaft/1/#editionstext_1_1_2, Zugriff am 12. Februar 2022, Hervorhebung in der Vorlage).

7 Als Beispiel ließe sich eine alltägliche Aussage anführen wie: »Ich hatte dann aber die Möglichkeit, sie doch erneut zu sehen.«

8 Dies ist bei Weber der Satz, der dem oben bei Fußnote 6 zitierten unmittelbar folgt.

9 Vgl. Felix Körner, *Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam*, Freiburg 2020, S. 288–307; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Berlin 2016; ders., *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin 2018.

10 Vgl. unten S. 9.

Person genau besehen zweierlei repräsentiert, nämlich die Ordnung der Welt als göttliche Manifestation sowie die Einheit des Volkes als Kollektivpersönlichkeit. Der repräsentationstheoretische Diskurs des späten 20. Jahrhunderts habe diese Doppelung in einer bestimmten Weise fortschreiben können: Gewählte Volksvertreter*innen repräsentieren einerseits das Gemeinwohl, andererseits den Volkswillen. Die Ausrichtung von Entscheidungen auf das Wohl der Allgemeinheit komme aber in der Parteidemokratie zu kurz, so Pannenberg. Er meint offenbar, ein Parlament richte sich heute nicht nach dem Gewissen der Gewählten, sondern nach den Machtverhältnissen, die das Wahlergebnis festlegt (S. 455, Fußnote 203).

Wieso hält Pannenberg die Voegelin'sche – ja zunächst auch bloß historisch-deskriptive – Kategorie der Repräsentation für weiterführend auf der Suche nach einer normativen Legitimitätsbegründung von politischer Herrschaft? Weil er alle anderen Begründungen für zirkulär hält: Wenn diejenige Herrschaft legitim ist, die rechtmäßig an die Macht gekommen ist bzw. gerecht handelt, dann wird sie ja mit solcherlei Maßstäben beurteilt, wie sie sie doch selbst zu setzen hat. Denn wer legt denn fest, was ein »rechtmäßiges« Verfahren ist? Ein solcher Zirkel lasse sich nur vermeiden, wenn der politischen Macht eine – sich in ihr nun manifestierende – Ordnung vorgegeben ist; und genau das ist ja der Repräsentationsgedanke Voegelins! Er lautet in Pannenberg's Wortwahl: Herrschaft, die das Sinnuniversum¹¹ abbildet.

Wie lässt sich politische Herrschaft aber nun konkret über die Kategorie der Repräsentation als legitim erweisen? Wie kommt das Sinnuniversum denn in den Blick? Es hatte sich längst angedeutet, dass Pannenberg der Religion hier ihren politischen *Ort* zuweisen will – allerdings gerade nicht ihre politische *Funktion*! Dann wäre sie ja dem Funktionieren und Fungieren der Politik doch wieder untergeordnet, statt vorgeordnet. Und was genau hat politische Herrschaft nun zu repräsentieren, also abzubilden und stellvertretend in der Welt gegenwärtig werden zu lassen? Erst ganz am Ende des Kapitels gibt Pannenberg preis, wen oder was politische Herrschaft repräsentieren soll. Nach seinem Vorschlag nämlich »könnte die institutionelle Ordnung der Gesellschaft sich als Darstellung der Ordnung Gottes selber, seines Rechtswillens, begreifen« (S. 471). Weiter hat dies Wolfhart Pannenberg selbst nicht ausgeführt. Hier können wir einsetzen. Der Zielsatz von Pannenberg's politischer Theologie – unsere Gesellschaftsordnung soll Gottes Rechtswillen darstellen – lässt sich nämlich kritisch weiterführen mit von ihm selbst anderswo gebrauchten Begriffen.

Theonomie, Pneumatonomie und Rechtswille

Zunächst sind an zwei Stellen Verdeutlichungen anzubringen. Pannenberg sieht die Notwendigkeit, dass sich heutige säkulare Gesellschaften wieder ihren religiösen Quellen zuwenden. Damit erneuert er bewusst »Paul Tillich's Vision einer theonomen Kultur, die den Widerstreit zwischen Heteronomie und Autonomie in sich aufhebt und versöhnt« (S. 470, vgl. S. 471). Nun hatte Pannenberg an einer früheren Stelle seiner *Anthropologie*, nämlich als er von der Arbeitsweise des Gewissens sprach, überraschend deutlich die menschliche Autonomie betont (S. 290). Ja er meinte dort sogar fragen zu müssen, ob Paulus nicht nach der Befreiung des Menschen vom Gesetz »mit der Bindung des christlichen Gewissens an die Christusbotschaft eine neue Heteronomie« geschaffen habe (ebd.). Wenn Pannenberg aber Tillich's theonome Kultur als Überwindung der Rivalität von Autonomie und Heteronomie sieht, schwebt ihm selbstverständlich kein göttliches Diktat vor, das Menschen ohne deren Zustimmung steuert. Gott tritt hier nicht geschaffenen Subjekten als weiteres Subjekt gegenüber. Gott regiert vielmehr als Geist, und das heißt auch: Er herrscht durch überzeugte Herzen. Um Missverständnisse zu vermeiden, könnte man versuchen, die von Tillich und Pannenberg anvisierte theonome Kultur treffender zu bezeichnen, etwa als *pneumatonom*. Aber man sollte auch nicht bei jeder Gelegenheit neues Vokabular einführen, als könnte dies letzte Klärungen erbringen. Besser wäre es, klarzustellen, dass die erhoffte theonome Kultur *dann* weder heteronom noch totalitär oder theokratisch ist, wenn Gottes Herrschaft als sein Zu-sich-Kommen im anderen seiner selbst ist, also als Person, als Geist – nicht als ein Subjekt in Konkurrenz zu anderen Subjekten: als Leben in gegenseitiger Anerkennung.

11 Diesen Begriff führt erst Pannenberg ein, S. 461, Fußnote 223 (in der Erstauflage der *Anthropologie* fälschlich – wie die darauffolgende Fußnote – als 224 nummeriert; »Sinnuniversum« auch bereits S. 394), und zwar im Anschluss an Schleiermacher. Dieser hatte – in seiner zweiten und fünften Rede *Über die Religion* zwar nur von »Universum« gesprochen, aber eben mit der Betonung auf dessen Sinneinheit.

Nun zur zweiten Verdeutlichung, die anzubringen ist, wenn man irdische Herrschaftsordnung als Repräsentanz des göttlichen Rechtswillens fasst. Heißt das, Gott hat seine Regeln willkürlich gesetzt? Heißt das, etwas ist gut, weil es Gott will – und weil er es befiehlt? Nein. Mit der Erwähnung des Rechtswillens Gottes hat Pannenberg keiner *divine command theory* das Wort geredet. Was bedeutet »Rechtswillen Gottes« dann? Gottes Heilswille für die Schöpfung besteht auch darin, dass das Recht herrscht, dass Gerechtigkeit geschieht.

Nach diesen beiden Verdeutlichungen ist nun eine kritische Frage zu stellen. Warum fehlt in Pannenburgs Herrschaftslegitimation – Repräsentanz des göttlichen Rechtswillens – Christus? Zum einen, weil er die hier dargestellte politische Theorie ja im Rahmen seiner Anthropologie entwickelt; und eine Begründung irdischer Macht als Christusrepräsentanz wäre seinem anthropologischen Projekt zuwidergelaufen. Pannenberg wollte ja gerade zeigen, wie sich christlich-theologische Grundsätze mit Erkenntnissen empirischer Wissenschaften nachvollziehen und sogar weiterführend beleuchten lassen.

Es gibt noch einen zweiten Grund zur Zurückhaltung gegenüber dem Versuch von Herrschaftslegitimation via der Vorstellung einer Christusrepräsentanz. Wenn es der Herrscher ist, der angeblich Christus vergegenwärtigt, kippt die politische Theologie leicht ins Absolutistische; nämlich dann, wenn damit alle übrigen Vergegenwärtigungen Christi dem irdischen Herrscher unterstehen, statt ihm gegenüberzustehen und ihn in Frage stellen zu können: der Arme, der Priester, der Bischof, das Evangelium, die Sakramente, die Kirche. Diese Gefahr bestand schon in den ersten christlichen Jahrhunderten.

Die politische Theologie bereits des vorchristlichen römischen Kaisertums war zusehends monotheistischer geworden. Wenn der römische Kaiser aber dann getauft ist, legt sich bald nahe, ihn als Christusrepräsentanten zu verstehen. Der Gedanke diene allerdings lediglich der Herrschaftslegitimierung, nicht auch der Herrschaftsorientierung. Die Spätantike-Forschung spricht bei dieser Motivübertragung aus dem paganen Kaisertum ins christliche vom »imperialen Monotheismus«.¹² Und Forschungen zum imperialen Monotheismus zeigen nun eine weitere Übertragung dieser politischen Theologie der Christusrepräsentanz: Die erste islamische Dynastie, die Umayyadenherrschaft (661–750), übernimmt bald diese Motive. Selbstverständlich ist der – islamische – Herrscher nun allerdings nicht mehr Christusrepräsentant; aber er heißt – nach einem Prozess der Klärung ausdrücklich: Stellvertreter Gottes auf Erden (*ḥalīfat Allāh*). Dieser Anspruch soll allerdings seine Legitimität nur begründen; nicht auch bemessen – etwa nach dem Kriterium: Du herrschst nur insofern zurecht, als du auch wirklich so barmherzig und weise handelst wie der, den du zu repräsentieren hast.

Entzogene Heiligkeit

Bevor wir zu Pannenberg zurückkehren, müssen wir die Entstehung der islamischen politischen Theologie nachzeichnen, zumindest in groben Linien. Denn eine solche Darstellung könnte der Begriffsbildung dienen. Tatsächlich lässt sich hieran ein kontrastierendes Begriffspaar entwickeln, das für den weiteren Argumentationsgang bedeutsam werden dürfte: *remotio sacri* vs. *representatio sacri*.

Das frühe religiöse Denken des Islam hatte es eigentlich schwer, Menschenmacht theologisch zu begründen. Denn Forschungen zum Koran ergeben: Er legt keine theologische Herrschaftslegitimation nahe; ganz im Gegenteil. Dennoch entstehen islamischerseits bald – und zahlreich – theologische Argumente für die Legitimität des Herrschers. Wie konnte das geschehen? Sehen wir genauer zu.

Die koranische Geste gegenüber sakralen Vergegenwärtigungen auf Erden war eine grundsätzliche Ablehnung. Das ergibt vor allem eine Untersuchung von Sure *al-Isrāʾ*: Nr. 17. Verkündet wird *al-Isrāʾ* in mittelmekkanischer Zeit, also vor 620 n. Chr. Nun darf man sich das damalige Mekka nicht als abgeschnittene Eigenwelt vorstellen, irgendwo entlegen in der Wüste. (Ost-)Römischer Kaiser ist in jener Zeit Herakleios (reg. 610–641); und was unter ihm in der Levante geschieht, hallt durchaus auch auf der arabischen Halbinsel wider. Im Jahre 614 hatten die Perser Jerusalem erobert und die Kreuzreliquie entführt: eine Katastrophe für die Christenheit. Die koranische Stellungnahme dazu ist die vielleicht entspannteste politische Theologie jener Jahre; und sie findet sich in Sure 17.

12 Almut Höfert, *Kaisertum und Kalifat. Der imperiale Monotheismus im Früh- und Hochmittelalter*, Frankfurt am Main 2015.

Welche Stellung der Text bezieht, lässt sich allerdings erst dann heraushören, wenn man auch darauf achtet, was der Text gerade nicht sagt.¹³ Man muss seine »negative Intertextualität« mithören. Der Aussageschwerpunkt der Sure liegt nicht auf angeblich heiligen Herrschern und Orten, sondern auf Prophetie. Die aus der Hebräischen Bibel bekannte Bezeichnung für den Propheten erscheint hier denn auch erstmals koranisch: *nabī*. In diesem Sinne kommt nun Moses nicht als Anführer zur Geltung, der sein Volk in die Freiheit führt, sondern als prophetischer Vermittler der Gebote (17:2.22). Ebenso wenig kommt David als Gesalbter und König zur Geltung, sondern als prophetischer Psalmsänger (17:55); und Muḥammad kommt hier nicht als machtvoller Herrscher zur Geltung, sondern als prophetisch Schauender und Hörender (17:1). Fazit: Gottes Handeln geschieht via Prophetie; und sie ist kein Weg zu kämpferischer Überlegenheit, sondern weist den Weg der Gebote und – damit – der Gebete.

So verstanden aber sagt die Sure: Das angeblich Heilige auf Erden ist in Wirklichkeit zweitrangig; und alle irdisch-mächtige Sakralrepräsentanz widerspricht dem Gotteswillen. Grundaussage scheint zu sein: Das wahre Heiligtum ist nicht auf Erden. Damit jedoch nicht genug. Wenn sich Kaiser Herakleios in seiner Propaganda als neuer David, als siegreich gesalbter Kriegsherr verkünden lässt, antwortet die Sure mit einem Gegenprogramm. Auf Erden findet sich nichts Heiliges – im Sinne einer privilegierten Präsenz Gottes, im Sinne göttlich machtvoller Vergegenwärtigung, kein in diesem Sinne heiliger Tempel, Thron oder Messias: Prophetie ist hier heilige Entrückung (17:1) und Entrückung des Heiligen. Entsprechend heißt die Sure auch »der Auszug«, was zugleich auf den »Exodus« hindeutet und »mystische Ekstase« bedeuten kann (*al-isrā*). Die Sure vollzieht also das, was man eine »remotio sacri« nennen könnte.

Der koranisch-herrschaftskritische Grundgestus, der sich im Lichte einer solchen Untersuchung zu erkennen gibt, lässt sich in der Theologie des Politischen gut einsetzen. Mit dieser remotio sacri lässt sich irdisches Herrschaftsgebaren ja in seine Schranken weisen. Tatsächlich verlief die Geschichte des islamisch-politischen Denkens allerdings anders. Und das wirft Fragen auf: Schon unter den Umayyaden lieferten die Beamten nämlich sehr wohl theologische Herrschaftslegitimierungen. Dabei waren ihre Begründungen der jeweils zeitgenössischen Regierung auffällig wandlungsfähig. Für jedes Zustandekommen von Herrschaft und für jede Form von Machtausübung ließ sich schnell ein Begründungsgang nachreichen, der aufzeigen sollte, dass genau das jeweils »jetzige« Herrschaftsverhältnis dem Gotteswillen entspreche – politische Theologie als Deckungsdenken:¹⁴ Man *deckte* das jeweils gegenwärtige Machtsystem; und man blieb damit in *Deckung*. Denn Denker, die sich herrschaftskritisch aus dem Fenster lehnten, riskierten ihren Kopf. – Soweit, so bekannt.¹⁵ Darauf lässt sich nun jedoch eine neue These aufbauen:

Der Koran lehnt jederlei herrschaftslegitimierende Theologie ab: Nichts Irdisches ist heilig; heilig ist Gott allein (Stichwort: remotio sacri). Wenn dies zutrifft, weist die koranische Stellungnahme theologische Herrschaftsbegründungen zurück. Gerade diese herrschaftsrelativierende Sicht des Koran führte nun aber dazu, dass islamisch-politisches Denken in der Geschichte oft so unkritisch gegenüber der Obrigkeit war. Wie das? Indem der Koran sich auf keinerlei theologische Herrschaftsbegründung einließ, ließ er das gesamte Feld der politischen Theorie theologisch unbestellt. So konnten in der Folgezeit alle möglichen Theoriepflanzen darauf wuchern und Wurzeln schlagen. Da der Wind vormoderne Herrschaft jedoch kraftvoll, ja oft scharf weht, wucherten naturgemäß nur solche Ansätze, die dem Wind keinen Widerstand boten (Stichwort Deckungsdenken). Das könnte der Grund dafür sein, warum islamische Theologie politischer Herrschaft gegenüber kaum kritisch wurde und sich sogar zur

¹³ Das in den folgenden Zeilen Gesagte fasst Angelika Neuwirths einschlägige Forschungsergebnisse zusammen und macht Begriffsvorschläge dafür. Vgl. ausführlich: Angelika Neuwirth, *Der Koran. Band 2/2: Spätmittelmekkanische Suren. Von Mekka nach Jerusalem – Der spirituelle Weg der Gemeinde heraus aus säkularer Indifferenz und apokalyptischem Pessimismus*, Frankfurt 2021, S. 63–203, v.a. S. 107–109.

¹⁴ Den Begriff habe ich bereits in Band 3 (S. 175) der Pannenberg-Studien eingeführt und in deren Band 4 (S. 180) weiterverwendet; vgl. dann auch meine *Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam*, Freiburg im Breisgau 2020, S. 189.

¹⁵ Die Klassiker zur frühen islamischen politischen Theologie sind: Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline*, Cambridge (UK) 1958; Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004 (in den USA erschienen unter dem Titel *God's Rule – Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*) sowie Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, Edinburgh 2011.

Begründung »theokratischer« Menschenherrschaft hergab. So der Deutungsvorschlag. Nun steht er zur Debatte; und sie kann sofort einsetzen. Drei Einwände sind zu erörtern.

(1) Stimmt die These denn zunächst einmal in ihrem Faktenteil? *Ist* islamisch-politische Theorie denn grundsätzlich herrschaftskritisch? Das erscheint ja schon daher unwahrscheinlich, weil es in der islamischen Frühgeschichte doch ständig um Herrschaftskritik ging. Die Frage, die die ersten Jahre nach dem Tod Muḥammads durchprägte – und blutig durchtränkte –, war doch genau die: Wer herrscht denn jetzt rechtmäßig?

Es waren allerdings lediglich Minderheiten, die die Regierung kritisierten. *Zum einen* taten dies die Kharidschiten (Ḥārīḡīten),¹⁶ und zwar radikal. Sie wollten Menschenherrschaft komplett delegitimieren, und dies mit der Begründung, dass doch Gott allein herrsche: *lā ḥukma illā li-llāh*, also etwa: »Gott soll allein entscheiden«. Macht auf Erden müsse daher via Gottesurteil erworben werden; und ein Gottesurteil ergehe nun einmal im bewaffneten Menschenstreit, nach dem Motto: Wer siegt, hat Recht – und regiert somit rechtmäßig. *Zweitens* ist die »Partei Alis« zu erwähnen: die »Schiiten« (*šīʿat ʿAlī*). Sie erklärten zwar ebenfalls die Herrschaft der ersten drei »Kalifen« und dann der Umayyaden für illegitim, aber nicht jegliche menschliche Entscheidungsmacht. Eine solche sei jedoch nicht zu erwerben, weder via Verfahrenskorrektheit noch durch Leitungskompetenz; sondern wer legitim herrscht, das sei vorgegeben: durch nächste Verwandtschaft zum Propheten. Fazit: Ali und seine Nachkommen seien die einzig rechtmäßigen islamischen Herrscher. Allerdings, wenn in den ersten islamischen Jahrhunderten die – ja damals stets machtlosen – Schiiten »von Legitimation sprachen, so war dies alles Theorie; in der Praxis versuchten sie sich allenfalls an Revolten«.¹⁷ Sowohl die kharidschitischen als auch die schiitischen Stimmen brachte die – zumindest militärisch überlegene – islamische Mehrheit jedoch zum Schweigen; jene Mehrheit, die sich später »Leute der Tradition« (*ahl as-sunna*) nannte: die Sunniten. *Drittens* aber gab es auch innerhalb der Herrschaft der Umayyaden zumindest eine Stimme, die die Obrigkeit kritisierte. Allerdings stellte auch sie tunlichst nicht die Rechtmäßigkeit der Umayyadenherrschaft infrage, aber immerhin deren Rechtschaffenheit. Darstellungen des islamisch-politischen Denkens schenken dieser Stimme m.E. zu wenig Aufmerksamkeit, obwohl sie hohes Ansehen findet, aber vor allem für ihre asketisch-geistliche Rhetorik. Es handelt sich um den Prediger-Kadi Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728).¹⁸ Er tadelte die Obrigkeit in wünschenswerter Deutlichkeit und forderte sie zur moralischen Bekehrung auf. Ebenso aber forderte er seine Mit-Untertanen dazu auf, sich den nun einmal amtierenden Herrschern trotz deren Unwürdigkeit auch weiterhin zu unterwerfen. Immoralität des Herrschers bedeutete ihm zufolge also nicht dessen Illegitimität. Der klassisch-sunnitischen Theologie ist also tatsächlich ein »Deckungsdenken« zu attestieren.

In den folgenden Jahrhunderten der islamischen Geschichte ist das religiöse Denken m.W. stets zu nah an der Obrigkeit, und auch zu dicht am Geldhahn des Staates, um sich herrschaftskritisch zu äußern.

Im gegenwärtigen islamischen Denken gibt es zwar politisch-kritische Stimmen, sogar eine sich auch als solche bezeichnende islamische »Befreiungstheologie«; etwa bekannter- wie umstrittenermaßen vonseiten des Südafrikaners Farid Esack (geb. 1959).¹⁹ Meine eigenen Forschungen zur politischen Theologie in der Türkei, einem Land, von dessen akademisch-religiösem Denken man in den letzten Jahrzehnten Interessantes hören konnte, enttäuschten allerdings, wenn man kritisch Weiterführendes erwartete.²⁰

(2) Die These besagte, dass der koranische Heiligkeitsentzug das Feld der politischen Theorie dermaßen unbestellt ließ, dass bald andere Lehren es überwuchern konnten. Die These setzt allerdings stillschweigend voraus, dass es der Koran und dann auch noch genau dessen »Theologie« war, was die islamisch-politische Theoriebildung maßgeblich beeinflusste. Übersehen wird so die kraftvolle Wirkung, die das Verhalten Muḥammads auf die Nachwelt hatte – und das heißt: die Nachrichten, die es

¹⁶ Karl-Heinz Pampus, *Über die Rolle der Ḥārīḡīya im frühen Islam*, Wiesbaden 1980.

¹⁷ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band 4, Berlin 1997, S. 703.

¹⁸ Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Band 2, Berlin 1992, S. 41–50.

¹⁹ V.a. Farid Esack, *Islam and Politics*, London 1998.

²⁰ *Glaube in Gesellschaft. Ankaraner Stimmen zur Politischen Theologie* (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung: Der Islam und die moderne Welt, Band 8), Freiburg 2019.

ihr vermitteln sollten. Wichtiger als was aus Muḥammads Mund über Herrschaft kam, war offenkundig, wie Muḥammad gehandelt hatte. Diesbezügliche Nachrichten waren einerseits in Ḥadīten zu finden, die genau zu diesem Zweck erzählt (und zum Teil fraglos: erfunden) wurden; andererseits aber auch in koranischen Aussagen, aus denen sich ein Muḥammadprofil rekonstruieren ließ, das sich dann als legitimierendes Vorbild für islamische Machthaber eignete. Selbstverständlich musste man für eine solche Nutzung auch entscheiden, inwiefern Herrscher überhaupt Rollen Muḥammads einnehmen können, wenn sie sich schon als »Kalifen« bezeichneten und damit ja beanspruchten, Muḥammads »Stellvertreter« oder »Nachfolger« zu sein – denn das bedeutet *ḥalīfa* ja, wenn nicht gar, wie oben erwähnt, »Stellvertreter Gottes«.

Nun lässt sich zwar historisch überzeugend einwenden, dass sich aus Muḥammads Rollenverständnis keine religiös begründete Staatsmacht ableiten lässt; denn Muḥammads Medina hatte kein so stabiles Institutionengefüge, dass man es als Staat bezeichnen könnte.²¹ Doch so historisch dachten die frühen islamischen Herrscher ja nicht! Sie konnten – sogar im Koran selbst – sehen, dass Muḥammad als Schiedsrichter (4:59) aufgetreten war, Feldzüge geleitet hatte und seine Vollmacht dafür von Gott bekommen hatte (3:123), ja Gott am Werk war, wenn Muḥammad als Feldherr handelte (8:17). Warum dann nicht auch sie? Faktisch verlief die Sakralisierung ihrer Macht jedoch gar nicht über das Vorbild Muḥammads. Die Kalifen beanspruchten nämlich keine *prophetische* Vollmacht. Sie behaupteten nicht, in ihrer Entscheidungsgewalt neue Offenbarung zu übermitteln. Ihre zunehmend sakralisierte Macht bezogen sie nicht aus Koran und Ḥadīṭ. Vielmehr übernahmen sie die bereits erwähnte Motive des imperialen Monotheismus aus der römischen Kaiserideologie, nämlich aus Byzanz. Die Übernahme begann unter dem Umayyaden ʿAbd al-Malik (gest. 705). Von Damaskus aus wollte er so seine Überlegenheit zementieren, musste er doch seinen Gegenkalifen Ibn az-Zubayr in Mekka niederringen. Dazu waren ihm offenbar alle Mittel recht, auch die aus Metall (Münzen), aus Stein (Felsendom in Jerusalem) und die aus dem Stoff einer unkoranischen Ideologie.

(3) Wie sollte denn der koranische Gestus des Heiligkeitsentzugs (*remotio sacri*) das politisch-theologische Feld unbestellt lassen? Er macht doch selbst eine klare politisch-theologische Aussage! Er besagt doch, dass nichts auf Erden göttliche Gegenwart beanspruchen kann: kein Tempel, kein Messias und eben auch kein Thron! Das ist doch eine deutliche politische Stellungnahme: Herrschaft lässt sich nicht sakral legitimieren. So lassen sich die Grundsatzaussagen des Koran verstehen; aber deutlich wird das nur, wenn man ihn in seiner »negativen Intertextualität« versteht. Einem Beamtenapparat bot der Koran genug Material, das sich als Herrschaftslegitimierung eignete, wenn man überhaupt koranisch argumentieren wollte. Eine eindeutige, einheitliche politische Theologie war jedenfalls im Koran nicht zu erkennen.

Auch die maßgeblichen Quellen für eine *christliche* Theologie des Politischen sind nicht eindeutig. Dementsprechend deutete man sie bekanntlich im Laufe der Jahrhunderte, wie es gerade zu passen schien. Man blicke nur in die politische Auslegungsgeschichte des lukanischen Jesuswortes, zwei Schwerter seien genug.²² Auch wenn die Quellen keine eindeutig-einheitliche Botschaft preisgeben, lassen sich jedoch einige Züge des christlichen Zeugnisses freilegen, die politisch-theologisch einschlägig sind; und dafür sei ein Begriff angeboten. Er legt sich in Entsprechung zur koranisch beobachteten ›*remotio sacri*‹ nahe: *repraesentatio sacri*.

Vergegenwärtigte Heiligkeit

(1) Gottesreich. Jesus hat offenbar in einer Weise gesprochen und gehandelt, die der ›entzogenen Heiligkeit‹ gerade entgegenläuft: Er verkündigt das nahende Gottesreich; er versteht sich selbst als von seinem Himmlischen Vater bevollmächtigt: bevollmächtigt, dessen heilendes Kommen erfahrbar zu machen; bevollmächtigt auch dazu, andere teilhaben zu lassen an dieser Vollmacht. Ob und inwiefern die politische Stellungnahme des Evangeliumszeugnisses eine *repraesentatio sacri* ist, lässt sich von vier weiteren Blickpunkten aus genauer klären.

²¹ Das war mein Argument in: Felix Körner, »Glaubensgemeinschaft und politische Ordnung. Pannenberg's Ekklesiologie im Gespräch mit islamischen Staatstheorien«, in: Gunther Wenz (Hg.), *Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg's* (Pannenberg-Studien, Band 3), Göttingen 2017, S. 157–180, S. 177f.

²² Lukas 22,38. Vgl. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band 4/4), Neukirchen-Vluyn und Düsseldorf 2009, S. 285–289.

(2) Einsetzung. Eine für die politische Theologie des Neuen Testaments zentrale Stelle ist die Formel des Paulus, jede Obrigkeit sei von Gott eingesetzt. Er folgert: Widerstand gegen den Staat sei Widerstand gegen Gott (Römer 13,1f.). Hier wird offenbar eine Stellvertretung Gottes durch den Staat ohne jede Abtönung behauptet. Man sollte allerdings sogleich bedenken: (a) Paulus denkt immer geschichtstheologisch; auch das Ungerechte wird in der Weisheit Gottes Gutes bewirken. Der Völkerapostel hat also nicht gesagt, dass der Staat zwangsläufig nach Gottes Rechtswillen handelt; sondern nur, dass auch er zum Werkzeug von Gottes Heilswillen wird. (b) Paulus bringt sogleich den Gedanken ein, dass man sich nicht einfach fügen soll, weil die Staatsmacht am längeren Hebel sitzt und überlegen ist; sondern dass man auch durchaus innerlich überzeugt sein kann vom Sinn staatlichen Handelns. Das ist Gehorchen aufgrund des eigenen Gewissens (13,5). (c) Dass Paulus daraus nicht folgert, Staatsmacht müsse dann auch aus der geäußerten Überzeugung der Bürger*innen zustandekommen, sollte man ihm nicht ankreiden. Eine derart partizipative Herrschaft war ihm schlicht noch nicht im Blick. (d) Wenn Paulus lehrt, dass Menschenherrschaft von Gott eingesetzt ist, kann er damit auch andeuten: Sie ist nicht selbstverständlich, und nicht selbstermächtigt an die Macht gekommen. Wiederum folgert er daraus noch nicht ausdrücklich, dass sie dann auch den Kriterien Gottes untersteht. Doch bietet Paulus damit eine Begründung dafür, warum Menschenmacht nicht als absolut anzuerkennen ist: Weil sie der Herrscher nicht von sich selbst hat, sondern von Gott; und andere Stellen des Neuen Testaments bieten sogar bereits Regierungskritik:

(3) Unrecht. Nach dem Muster der Danielapokalypse (Daniel 7) zeichnet die Offenbarung des Johannes eine Abfolge von Regimes: eines bestialischer als das andere (Offenbarung 13). Das ist schärfste theologische Legitimitätsbestreitung bestimmter Formen politischer Macht. Man kann allerdings nicht sagen, hier lasse die Herrschaftskritik nichts an Offenheit zu wünschen übrig. Denn was hier zur Sprache kommt, ist stark verklausuliert. Man muss zwischen den Zeilen lesen können, um herauszufinden, dass hier Herrschaft kritisiert wird und wem genau die Kritik gilt. Die Tatsache selbst jedoch, dass die Offenbarungsworte eine versteckte Botschaft enthalten, wird ausdrücklich benannt: Am Kapitelende ergeht die Aufforderung, das Geheime zu entschlüsseln (13,18). Eine schwerwiegendere Herrschaftskritik kann man kaum anbringen. Denn so sagt man ja gleichzeitig, dass die Zustände derart beklagenswert sind, dass man nicht einmal mehr die Klage äußern kann.

Wir haben nun also die Grundgeste des Evangeliums als *repraesentatio sacri*, deren mögliche politische Schlagseite einer unbedingten Unterwerfung und neutestamentliche Herrschaftskritik gesehen. Der Gedanke vergegenwärtigter Heiligkeit im machtvollen Menschenhandeln changiert offenbar zwischen obrigkeitshöriger Billigung und einem kaum noch verschlüsselten Aufschrei: Er deutet ja bereits an, dass es Kriterien zur Beurteilung von Herrschaft gibt. Wir versuchen hier, den Begriff vergegenwärtigter Heiligkeit zu klären. Bisher ergab die Untersuchung seiner politisch-theologischen Nutzbarkeit ein einigermaßen verwirrendes Bild. Weitere Klärung lässt sich jedoch möglicherweise herbeiführen, zunächst im Blick auf die Sozialgestalt des christlichen Zeugnisses; und schließlich durch eine vertiefte Begriffsarbeit.

(4) Gemeinde. Was sich als die Sozialform des Christseins herausbildete, nannte sich *ἐκκλησία/ekklesiā*: Gemeindeversammlung, Kirche. Von Anfang an sah sie sich als grenzenüberwindende Gemeinschaft von Erwählten, die aber für die Gesamtmenschheit stehen, als von den Herrschern verfolgt und, aufgrund der Vollmachtenweitergabe Jesu, als dessen Repräsentant (Apostelgeschichte 9,5). Daher konnte sich auch ein politisch hochbedeutsames Selbstverständnis herausbilden: Die Christenheit qua Kirche sieht sich zugleich im Gegenüber zum jeweiligen Staat, aber nicht als seine systematische Unterwanderung; zugleich im Gegenüber zur gesamten Menschheit und als Bezeugung der zukünftigen Einheit aller Menschen.

(5) Unterscheidung. Weist Jesus nicht jederlei Vorstellung zurück, Gott könne auf Erden vergegenwärtigt werden? Er lehnt doch sogar die Anrede »Διδάσκαλε ἀγαθὲ/*didaskale agathe*—Guter Meister!« für sich mit der Begründung ab: »Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein« (Markus 10,17). An dieser Stelle zeigt sich schärfer, was christlicherseits mit Repräsentanz gemeint ist. Vergegenwärtigung ist keine Gleichsetzung. Selbstverständlich versteht sich Jesus nicht als *identisch* mit seinem himmlischen Vater. Jesus kann zum Vater ja auch flehend beten, um dann in den göttlichen Plan

einzuwilligen.²³ Umso mehr sind die von Jesus Beaufragten von Gott unterscheidbar. Weil sie dann aber keine Gotteskonkurrenz mehr bilden, dürfen sie gerade so die vollendete Wirklichkeit jetzt schon erfahrbar machen, in der Gott alles in allem ist (1 Korinther 15,28). Wolfhart Pannenberg hat für dieses von Gott selbst geschenkte »Schon« seiner Gegenwart bekanntlich den Begriff der Vorwegnahme angeboten: proleptische Antizipation.²⁴ Wird Repräsentanz als Vorwegnahme verstanden, ermöglicht sie eine neue Verhältnisbestimmung von politischer Herrschaft und ihrer theologischen Kritik. Wie wäre sie zu fassen?

Theoriepotentiale

An dieser Stelle lassen sich die verschiedenen bisher entwickelten Gedankenstränge mit anderen Theorieelementen Pannenburgs zusammenführen.

- Eric Voegelin hatte vorgeschlagen, irdische Herrschaft als *Repräsentanz* des Sinnuniversums zu verstehen. Als Wolfhart Pannenberg in seiner *Anthropologie* die Frage nach der Legitimitätsbegründung von Menschenherrschaft stellte, nutzte er den Voegelin'schen Repräsentanzgedanken weiter: Pannenberg schlug vor, die institutionelle Gesellschaftsordnung als Abbild des göttlichen *Rechtswillens* zu verstehen. Pannenburgs Interesse war dabei nicht, eine bestimmte Herrschaftsordnung zu legitimieren, sondern aufzuzeigen, dass die politische Theorie ohne den Gottesgedanken eine Legitimitätslücke hat.
- Die Kirche bestimmte er als Zeichen und Werkzeug des *Gottesreiches*.²⁵
- In ihr kommt die *zukünftige Einheit der Menschheit* zur Darstellung.²⁶
- Durch Christus ist das Gottesreich nahegekommen, im Ostergeschehen hat sich die Vollendung der Geschichte ergreifender als irgendwo anders vorwegereignet. Sendung der Kirche ist die Bezeugung dieser Vollendung, ohne selbst zu beanspruchen, bereits diese Vollendung zu sein: *Antizipation* der erfüllten Weltgeschichte.
- Die Kirche als Zeichen und Werkzeug des Gottesreiches bezeugt aber auch, dass dieses Reich nicht von Menschen hergestellt werden kann, ja dass keine menschliche Macht den Idealzustand menschlichen Lebens, die Erfüllung der Weltgeschichte hervorbringen kann. Dieses Zeugnis der Kirche ist den Herrschaftsordnungen gegenüber aber nicht fundamentalkritisch, sondern ihren Erfolgsverheißungen gegenüber *relativierend*.²⁷
- Das Gottesreich ist also kein Ergebnis irdischer Anstrengung oder gar staatlicher Durchsetzung. Es ist Wirkung und Wirklichkeit Gottes. Aber auch von Gott wird es selbstverständlich nicht etwa gewaltsam durchgesetzt, sondern es wächst in gegenseitiger *Anerkennung*.²⁸ So ist das Gottesreich Geschenk des göttlichen Geistes.

Nimmt man diese Theorieelemente zusammen, lässt sich Pannenburgs zunächst nur anthropologische Sicht auf Repräsentation und Legitimation mit seinen eigenen Mitteln systematisch theologisch ausbauen.

Relativierung durch rekontextualisierende Repräsentanz

Eine politische Theologie, die irdische Herrschaft als Repräsentation göttlicher Ordnung legitimiert, läuft Gefahr, Menschenmacht aller Kritik zu entheben. Die im letzten Satz verwendeten Begriffe lassen sich aber so bestimmen, dass sie Elemente einer kritischen Theologie der Staatsmacht bilden, die Menschenherrschaft gerade nicht absolutsetzt. *Repräsentation* ist *dann* keine Gleichsetzung von Vergegenwärtigung und Vergegenwärtigtem, wenn sie sich als vorläufige Vergegenwärtigung versteht, die sich gegenüber dem Vergegenwärtigten selbst zurücknimmt. Die göttliche *Ordnung*, die Menschen zu repräsentieren haben, ist weder nur der – dann ja noch ganz unbestimmte – Rechtswille Gottes, noch auch die göttliche Dreifaltigkeit oder eine ihrer Personen. Was Menschen repräsentieren sollen, ist

²³ Markus 14,36. Auch wenn der johanneische Jesus bezeugt, er und der Vater seien »eins«, kann er doch sozusagen im selben Atemzug sagen, dass er in dessen Macht und Auftrag handelt (ἐκ τοῦ Πατρὸς, Johannes 10,30.32) oder zum Vater geht (17,11).

²⁴ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen ²2015, S. 489f.

²⁵ Ebd., S. 65.

²⁶ Wolfhart Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München ²1974.

²⁷ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3, Göttingen ²2015, S. 62.

²⁸ Ebd., S. 43.

vielmehr das von Jesus bezeugte *Reich Gottes*. So ist es Sinn der *Kirche*, das kommende Gottesreich darzustellen. Dabei repräsentiert die Kirche die – bewusstermaßen noch nicht realisierte – Ordnung der Welt als jene Form von Leben, in dem niemand in der Weise der Selbstdurchsetzung herrscht: Das Gottesreich ist zwar durchaus ein Umgestaltungsprozess; jedoch geschieht dieser nicht durch äußeren Zwang, sondern durch gegenseitige *Anerkennung*. Was die Kirche bezeugt, ist wohlgemerkt nicht bloß die Zukunft einer gesellschaftlichen Sondergruppe; vielmehr ist Aufgabe der Kirche, die zukünftige Einheit der gesamten Menschheit darzustellen. Damit blickt die Kirche auch auf außerkirchliche Institutionen mit dem Anspruch, dass dort das kommende Gottesreich ebenfalls mehr und mehr zur Darstellung kommen soll. Deshalb fordert christliche Theologie auch vom Staat, den Werten des Gottesreiches zu dienen. Indem die Kirche also das kommende Gottesreich bezeugt, deutet sie auch die Dienstfunktionen weltlicher Ordnungen. Deren Aufgabe ist demzufolge nicht nur Repräsentation des göttlichen Rechtswillens, sondern des göttlichen Heilungswillens, der göttlichen Liebe. Damit steuert die Theologie ein Kriterium für gute irdische Ordnung bei: Sie ist insofern gut, als sie die Werte des Gottesreiches fördert und zugleich anerkennt, dass sie selbst den Idealzustand nicht herzustellen vermag.

Da das Gottesreich aber Leben in der Weise gegenseitiger Anerkennung ist, verlangt christliches Denken auch die Unterscheidung von Kirche und Staat. Denn dem Staat allein kommt per definitionem der Gebrauch physischer Gewalt zu; er muss mit der angedrohten Möglichkeit der Durchsetzung auch gegen den Willen Betroffener handeln. Aber er hat nicht darüber zu entscheiden, was die Menschen als ihre Zukunft, als den Sinn ihres Lebens sehen sollen. Er steht der Kirche in dem Bewusstsein gegenüber, dass er das von ihr bezeugte Gottesreich mit seinen Mitteln in den irdischen Lebensverhältnissen nicht voll verwirklichen kann und es damit auch nicht in die Überzeugung der Menschen einpflanzen kann – und diese Macht über die Herzen auch nicht anstreben darf. Die Kirche kann das Gottesreich ebenfalls nicht schon vollendet darstellen; sie kann es lediglich bezeugen und so auf seine wachsende Anerkennung in der Überzeugung der Menschen hoffen.

Aus der Sicht christlicher Theologie soll also die Kirche das Reich Gottes – sich von ihm selbst unterscheidend, in der Weise des Zeugnisses – vergegenwärtigen; und ihm soll der Staat Raum zum weiteren Wachstum geben, indem er sich selbst nach den – immer klarer ins Bewusstsein rückenden – Werten des Gottesreiches richtet. So leben die Zeugnismacht Kirche und die Ordnungsmacht Staat in gegenseitiger Anerkennung, aber auch, indem sie sich gegenseitig relativieren. Das Zeugnis der Kirche für das noch ausstehende Gottesreich und seine Werte führen dem Staat immer wieder seine Aufgabe und seine beschränkte Macht vor Augen. Das Zeugnis der Kirche soll auch dazu dienen, dass die Werte des Gottesreiches zunehmend deutlicher zu fassen sind, etwa die Anerkennung der Würde jeder Person und das Eintreten für die Schwächsten; aber zugleich muss dabei deutlich bleiben: die Erfüllung der Schöpfung ist im Kommen, jedoch von keiner Menschenmacht herstellbar. Dieses Zeugnis muss die Kirche immer wieder sich selbst vergegenwärtigen, aber auch allen Menschen, der Gesamtgesellschaft und dem Staat.

Was diese Vergegenwärtigung im Zeugnis tut, ist also zunächst: zu relativieren, zu orientieren und durchaus auch zu kritisieren. Es besagt ja: Die Weltvollendung, das Gottesreich, ist zwar bereits angebrochen. Daher wird auch immer klarer, worin es konkret besteht; und Menschen können sich von ihm ergreifen lassen. Dieses Reich wahrer Gerechtigkeit und Liebe lässt sich aber nicht mit menschlichen Machtmitteln herstellen. Zur Geltung kommt es ja nicht im Modus der Durchsetzung, sondern der Anerkennung. Wenn der Kirche dieses relativierende, kritisierende, orientierende Zeugnis gelingt, kann sie nun jedoch auch etwas Weitergehendes leisten: Sie kann staatliches Handeln inspirieren, motivieren.

Hier stellt sich aber die Frage, ob über die fünf erwähnten Sendungen der Kirche – bestehende Herrschaftsordnungen zu relativieren, zu kritisieren, orientieren, inspirieren und motivieren – hinaus die Kirche Menschenherrschaft auch *legitimieren* soll. Auf dem Weg zu einer Antwort ist zuerst die Gegenfrage zu stellen: Warum lässt man nach so viel Missbrauch religiöser Machtlegitimation die Thematik theologisch nicht einfach fallen? Hierbei zeigt sich nun etwas Zweites: Legt man der Theologie die Legitimitätsfrage von Herrschaftsordnungen vor, so muss sie tunlichst unterscheiden: Ist erfragt, welche Herrschaft legitim ist – abstrakt oder auch im Blick auf bestimmte Personen und Institutionen? Oder aber steht grundsätzlicher zur Debatte, ob es überhaupt berechtigt ist, dass Menschen

über andere verfügen? Da diese Frage tatsächlich immer wieder auftaucht,²⁹ sollte sich die Theologie anstrengen, Antworten beizusteuern, wie nur sie sie geben kann.

Das Zeugnis und Denken des christlichen Glaubens kann hierauf zunächst dasselbe antworten wie andere religiöse – und auch bestimmte säkulare – Staatstheorien: Solche Macht ist berechtigt, weil und insofern sie nur dem Zusammenleben in einer Ordnung dient, die die Würde jeder Person zur Geltung bringt. In dieser – nur so zu bestimmenden – Weise kann Theologie auch ganz konkrete menschliche Machtordnungen legitimieren. Spezifisch und unersetzlich wird diese Theorie der Menschenmacht, wenn sie zugleich jegliche Macht – auch die Macht der Kirche – relativiert, orientiert und kritisiert. Dann kommt irdische Machtausübung in den Blick als Beteiligtsein der Geschöpfe am Wachsen des Gottesreiches als Leben in gegenseitiger Anerkennung und insofern sogar als Abbild der Ordnung Gottes, nämlich als Erfüllung der Bestimmung des Menschen zur Gottesgemeinschaft. Dabei muss die Kirche sich stets bewusst halten, dass sie sowohl vom Gottesreich unterschieden ist – sie ist unvollkommen – als auch vom Staat. Der Staat allein hat Aufgabe und Recht, gesamtgesellschaftliche Ordnung zu gewährleisten, und zwar auch unter der – meist nur impliziten – Androhung physischer Machtmittel. Er muss hinwiederum eine ständige Selbstunterscheidung von der Kirche vollziehen – und von allen Religionsgemeinschaften; sonst ist er übergriffig, will die Herzen beherrschen. So relativiert, muss er sich bewusst halten, dass der Dienst des Staates darin besteht, das Leben der Menschen als Verhältnis gegenseitiger Anerkennung zu ermöglichen, ohne dass er dies selbst herstellen kann. Denn ihm stehen zwar die erwähnten Machtmittel zu. Verfügung über Wahrheit und über die Herzen der Menschen hingegen darf er nicht beanspruchen. Insofern ist er legitim; und dies im doppelten Sinne: Es muss so etwas wie Ordnungsmacht geben; und ein bestimmter, so dienender Staat soll diese Rolle auch weiterhin übernehmen. Die christliche Theologie kann damit anerkennen und begründen, warum weltliche Herrschaft legitim ist: als unverzichtbarer Dienst zur Wahrung einer Lebensordnung gegenseitiger Anerkennung. Ja, die christliche Theologie kann sogar anerkennen und begründen, warum Staat und Religionsgemeinschaft zwar einander gegenüberstehende, unterschiedene Geltungsbereiche darstellen – Erzwingungsmacht vs. Überzeugungsmacht –, dass ihre Machtsphären aber nicht getrennt voneinander sind. Wie die Kirche mit den Mitteln des Glaubens – als Zeugnis – die Macht staatlicher Herrschaft zu relativieren und zu orientieren hat, so hat die weltliche Ordnungsmacht mit den Mitteln des Rechtsstaates – bis zur physischen Freiheitsberaubung – etwaige Übergriffe und Verbrechen auch kirchlicher Mitarbeiter*innen zu untersuchen und zu ahnden. Nur wo die Ordnungsmacht klar gegen die Grundsätze der Rechtsstaatlichkeit verstößt, haben Gemeinschaften das Recht, ihre Mitglieder dem staatlichen Zugriff zu entziehen.

Ob andere Religionsgemeinschaften wegen ihrer Grundbotschaft und Gründungsgeschichte ihre Rolle ebenfalls als relativierende, kritisierende und orientierende Bezeugung des angebrochenen Gottesreiches verstehen, müssen sie selbst beantworten. Das jüdische Volk wird beispielsweise einem solchen Begriffsvorschlag näher stehen als der Islam. Doch als Bezeugungsgemeinschaft göttlichen Rechtswillens werden sich durchaus beide verstehen können. Sie können sich als solche auch dem Staat als dessen Gegenüber zuordnen: als Gegenüber, das im Unterschied zum Staat rechtmäßig zwar geistlichen, also inspirierend-motivierenden Zugriff auf die Freiheit der Menschen hat, aber keinen physischen.

Worin besteht nun also das Spezifische der Religionsgemeinschaft Kirche in ihrem Gegenüber zur menschlichen Macht? Sie verortet alles Geschehen – auch das jeweils gegenwärtige – in der Geschichte des kommenden Gottesreiches. Damit repräsentiert die Kirche wohlgermerkt keine andere Geschichte als die Global- oder Weltgeschichte. Sie bestreitet ja weder, was Naturwissenschaften über die Weltentstehung zu sagen haben, noch was die historische Forschung erarbeitet. Dennoch stellt sie das bisherige Weltgeschehen in einen anderen Zusammenhang: Die Kirche bezeugt ja das Gottesreich als die *Zukunft* der Menschheit, also die versöhnte Gemeinschaft in gegenseitiger Anerkennung. Am wirkkräftigsten daraufhin orientiert und motiviert wird die Menschheit, indem die Kirche in ihrem Zeugnis – gerade in ihren Feiern – die Osterfreude vermittelt: die Erfahrung, dass Christus von den Toten erstanden ist. Dies kann Menschen zu einer ungeahnten Liebes- und Dienstfähigkeit befreien. Insofern versetzt die Kirche die Menschen doch in eine andere Geschichte.

29 Vgl. z.B. Carl Levy und Matthew S. Adams (Hgg.), *The Palgrave Handbook of Anarchism*, Basingstoke 2018.

So lässt sich das hier Entwickelte bündeln in der Formel, dass die politische Sendung der Kirche diejenige ist, gesellschaftliches und staatliches Handeln zu kritisieren, zu inspirieren und motivieren: zu ›relativieren durch rekontextualisierende Repräsentanz‹. So ermöglicht die Kirche den Menschen, wohlgerne auch ihren Machthaber*innen, sich zu verstehen auf dem ihnen an Ostern eröffneten Weg in die Zukunft Gottes.