

Religion und Macht – für eine politische Zukunftsfähigkeit der Welt

Rudolf von Sinner

Die Kombination von Macht und Religion ergibt eine zumindest äußerst zweideutige, im schlimmsten Fall höchst explosive Mischung. Die Geschichte bietet eine Fülle von Beispielen, wo Religionen ihre Macht zu Herrschaftszwecken missbrauchten und nicht davor zurückgeschreckt sind, Menschen, die sie als Feinde betrachteten, zu beseitigen. Religiöser Fanatismus findet sich wahrscheinlich in allen Religionen, tritt aber in den großen Weltreligionen am sichtbarsten dort in Erscheinung, wo sie, wie bisweilen der Fall, im Verein mit einem Herrscher oder einer herrschenden Klasse der gleichen Glaubensrichtung in eine Machtposition aufgestiegen sind. Im Gegensatz dazu muss ein positiver Machtbegriff klar von Gewalt unterschieden werden, wie Hannah Arendt einleuchtend dargelegt hat.¹

Eine relativ neutrale Definition der Macht stammt von Platon, der unter *dynamis* nicht nur die Wirkungskraft des Menschen, sondern das Vermögen von Seiendem überhaupt versteht, etwas zu vollbringen und zu tun. Max Webers berühmte Definition bringt das so zum Ausdruck: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“² Paul Tillich legt den Schwerpunkt auf die innere Beziehung von Macht – verstanden als Seinsmächtigkeit, die sich selbst überschreitet – auf Liebe und Gerechtigkeit hin.³ In feministischen und ökumenischen Kreisen wurde Beteiligung an der Macht zum Schlüsselbegriff für die, welche historisch gesehen in jeder Hinsicht davon ausgeschlossen waren.⁴ Macht zu definieren ist eine sehr komplexe „Sache“ – aber zugleich unerlässlich, da die Menschen nie in völlig symmetrischen Beziehungen zusammenleben. Macht ist immer Macht über jemanden. Ihre Rechtmäßigkeit hängt davon ab, ob sie einem allgemein anerkannten Zweck dient.

In diesem bescheidenen Beitrag werde ich über Macht im *politischen* Sinne sprechen, wobei ich ihre Notwendigkeit durchaus anerkenne, mir aber ihrer Zwiespältigkeit wohl bewusst bin. Ich werde auch auf die Stärkung der Persönlichkeit von Frauen und Männern als Bürgern eines Staates eingehen, wozu die Kirchen einen wichtigen Beitrag leisten, vor allem in jenen Gesellschaften, die erst kürzlich den Übergang von einer autoritären zu einer demokratischen Regierungsform geschafft haben. Ich beschränke mich dabei auf die christlichen Kirchen, da ich diese Ausprägung von Religion am besten kenne und sie im Mittel-

punkt meiner Forschungsarbeit stehen. Ich habe jedoch den Eindruck, dass die gleichen Aspekte auch in anderen Religionen herausgegriffen und vergleichbare Ergebnisse gefunden werden könnten. Ein Machtgebrauch, der sich vom dreieinigen Gott inspirieren lässt – und stets an sein Wesen rückgebunden bleibt – bietet, wie ich begründen werde, unter den gegebenen Umständen einen wichtigen Bezugspunkt für Aktionen, die eine Machtbeteiligung und Stärkung der Persönlichkeit zum Ziel haben. Da ich in Brasilien lebe, arbeite und meine Forschungen betreibe, ist natürlich dieses Land der bevorzugte Kontext der folgenden Überlegungen, mit Seitenblicken da und dort auch auf andere Länder.

Religion und Macht – für eine politische Zukunftsfähigkeit der Welt

I. Politische Theologie

Unter den wachsenden Beschränkungen der Freiheit im aufsteigenden Nazireich erklärte Erik Peterson, ein lutherischer Theologe, der 1930 zum Katholizismus übertrat, den „Bruch mit jeder ‚politischen Theologie‘ ..., die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht“⁵. Die Entwicklung einer trinitarischen Theologie in den ersten vier nachchristlichen Jahrhunderten war in seinen Augen eine Absage an die Legitimität eines monarchischen Gottesbildes, das sich auf Erden in einem menschlichen Monarchen widerspiegelt, für den „ein Gott, ein Reich, ein Herrscher“ auf ein und derselben Linie liegen. Für Peterson war das eine These, die Origenes und vor allem Eusebius von Caesarea vertreten hatten, um das Zusammenfallen der *Pax Romana* bzw. der *Pax Augusta* und der Geburt Jesu zum Lobe des Kaisers und seines Imperiums theologisch zu interpretieren. Was Peterson freilich insgeheim ansprach, war die religiöse Legitimation des Deutschen Reiches unter der Nazi-Ideologie, die von römisch-katholischen wie protestantischen Theologen damals willig bereitgestellt wurde. Er wollte sich insbesondere von der „politischen Theologie“ seines Freundes Carl Schmitt, eines Staatsrechtlers, distanzieren, nach dessen Meinung „alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe“⁶

seien – wie Gott allmächtig sei, so halte auch der politische Souverain alle Macht in Händen, einschließlich der Macht, einen Ausnahmezustand auszurufen. Für Peterson schloss das Geheimnis eines dreieinigen Gottes jedwede Korrespondenz

Der Autor

Rudolf von Sinner, geboren 1967 in Basel/Schweiz, Dr. theol., ist Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ökumene und Interreligiöser Dialog an der Escola Superior de Teologia in São Leopoldo/Brasilien und Geistlicher der Evangelikalischen Kirche Lutherischer Konfession in Brasilien. Er verfasste ein breites Spektrum von Artikeln und Beiträgen zu Fragen der ökumenischen Hermeneutik, der kontextuellen Theologie und zur ökumenischen politischen Ethik, u.a.: Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar (Tübingen 2003). Zur Zeit arbeitet er an einem größeren Forschungsprojekt über den Beitrag der brasilianischen Kirchen zur „cidadania“. Anschrift: Escola Superior de Teologia, Cx. Postal 14, 93001-970 São Leopoldo-RS, Brasilien. E-Mail: r.vonsinner@est.com.br und www.est.com.br.

im Leben der Menschen aus und daher könne auch kein Staat für sich in Anspruch nehmen, Gottes irdischer Repräsentant zu sein.

Etwa fünfzig Jahre später formierte sich die „neue Politische Theologie“ im Gefolge von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann. Moltmann übernahm ausdrücklich die von Peterson vertretene These, allerdings nur in ihrer kritischen Einstellung gegenüber einer monarchisch orientierten Politischen Theologie. Nach ihm setzte die Trinitätslehre keineswegs jeder Politischen Theologie ein Ende, sondern bot exakt die Grundlage für einen demokratischen Begriff des Politischen, indem sie jeder Monopolisierung von Macht die Legitimation absprach.⁷ Einige Jahre später schwenkte Leonardo Boff auf eine ähnliche Linie ein, indem er die Trinitätslehre als Kritik an der Machtanhäufung in Politik und Kirche ansah, wie man sie im brasilianischen Kontext erleben konnte; für ihn war diese Lehre „das Modell eines jeden gesellschaftlichen Zusammenlebens ..., das gerecht ist, Gleichheit verwirklicht und Unterschiede achtet. Aufgrund des Glaubens an den dreieinigen Gott fordern die Christen eine Gesellschaft, die Bild und Gleichnis der Dreifaltigkeit sein kann“⁸.

Sowohl dieser neue Typ von Politischer Theologie wie die lateinamerikanische Befreiungstheologie haben (uns) klar gemacht, dass es so etwas wie eine politische Neutralität der Kirche nicht gibt. Die Kirche steht entweder auf der Seite der Mächtigen oder der Ohnmächtigen oder in einer dialektischen Position dazwischen. Grundlage für diese Position ist ein besonders tiefer Glaube an Gott sowie eine Auslegung des Kontextes, die sich von allen anderen qualitativ unterscheidet. Wir sollten uns vor leichtfertigen Analogien hüten, so als ob das Bild, das wir uns von Gott machen, ohne weiteres aus unserer menschlichen Realität ableitbar wäre – wie Feuerbach meinte – oder als ob wir von unserer Gottesvorstellung mühelos auf eine ganz bestimmte Gesellschaftsform schließen könnten. Vielmehr gewinnen wir unser Gottesbild aus dem komplexen Zusammenwirken von Text und Kontext, Evangelium und Kultur. Doch Moltmann, Boff und andere haben Recht, wenn sie darauf bestehen, dass ein Gott, der in sich eine dreipersonale Beziehung darstellt, der seine Göttlichkeit in unterschiedlichen Formen offenbart, aber die gleiche Identität behält, der liebende Nähe und dynamisches Wirken ist und kein entrückter Herrscher, – dass ein solcher Gott Menschen viel zu sagen habe, die ihrer Rechte beraubt sind, die nicht einmal ihre Grundbedürfnisse befriedigen können und sich nach Achtung und einem Leben in Anstand sehnen. Damit ist nicht gesagt, dass ein im strengen Sinne monotheistisches Gottesbild nicht dem Machtmissbrauch widerstehen und zum rechten Gebrauch anspornen könnte – im Gegenteil, war es doch gerade Israel, das Herrschaft und Heil, ganz anders als Ägypten, scharf trennte und damit den König entmythologisierte, indem es ihm jeden göttlichen Charakter absprach.⁹ Doch in einem christlichen Kontext ist es höchst bedeutsam, die Tiefe eines dreieinigen Gottesbildes auszuloten, um über das Leben im „Haushalt Gottes“ nachzudenken.¹⁰

II. Eine neue Aufgabe in einem gewandelten Kontext

Politische Theologie, wie ich sie hier verstehe, ist eine explizit theologische Reflexion über die politische Positionierung der Kirche in einem gegebenen Kontext. Die Befreiungstheologie ist eine solche Politische Theologie, sofern sie den Widerstand gegen politische und wirtschaftliche Herrschaftsstrukturen mobilisierte.¹¹ Unter den Militärdiktaturen Lateinamerikas bildeten christliche Basisgemeinschaften, von einer befreienden Theologie inspiriert, die Grundlage für den Widerstand gegen staatliche Repression und für den Kampf um bessere Lebensbedingungen im Alltag - um maßgebliche Beteiligung an bestehenden Machtstrukturen, um Wasserversorgung, eine richtige Abwasserbeseitigung, um schulische Ausbildung, Freizeiteinrichtungen und dergleichen mehr. In Brasilien vor allem wurden sie dabei von der römisch-katholischen Hierarchie unterstützt. In Südafrika richtete sich der Widerstand gegen das rassistische Apartheidsystem, wobei die lokalen Kirchen und internationalen kirchlichen Organisationen wie der Ökumenische Rat der Kirchen die Menschen unterstützten. Kirchen, die die Apartheid weiterhin als ein System gottgewollter Rassentrennung verteidigten, wurden vom Reformierten Weltbund diskreditiert und ihre Mitgliedschaft suspendiert. In Südkorea sammelte die *minjung*-Theologie „das Volk“ zum Widerstand unter der Diktatur. In diesen und vielen anderen Fällen waren die Kirchen in unterschiedlichem Ausmaß sowohl Teil des Problems - sofern sie das Regime unterstützten - als auch wichtiger, bisweilen einziger Freiraum für den Widerstand.

Zum Glück hat sich in allen angeführten - und auch in vielen anderen - Ländern die politische Situation tatsächlich von Grund auf gewandelt. Autoritäre Regierungsformen wurden allmählich von demokratischen abgelöst, Organisationen einer Zivilgesellschaft (wieder) zugelassen. Das bedeutete auf der einen Seite den Verlust kirchlichen Einflusses. Die Kirchen sind nun nicht mehr der herausragendste, geschweige denn der einzige Ort für kritisches politisches Engagement. Im besten Fall sind sie einer von vielen Akteuren der Zivilgesellschaft. Auf der anderen Seite muss eine Politische Theologie in der so gewandelten Situation einen neuen Standpunkt gewinnen. Was Walter Altmann, in Übernahme eines von Ulrich Duchrow entwickelten Begriffs, eine „kritisch-konstruktive Beteiligung“ der Kirchen an der Politik nannte, ist nicht länger nur in den „alten“ westlichen Demokratien möglich, sondern bildet in den Ländern, die den Übergang vollzogen haben, eine reale Option.¹²

Die Befreiungstheologie mit ihrer „Option für die Armen“ und ihrem Bestreben, von jeder Art von Unterdrückung zu befreien, die auf sozialen, ökonomischen, geschlechtsspezifischen, ethnischen oder anderen Hierarchien beruhen, muss nun von bloßer Opposition Abstand nehmen und einen aktiven Beitrag zum Wohl der Gesellschaft leisten - da ihre Vertreter nicht selten einen beachtlichen politischen Einfluss ausüben: als Mitglieder der Regierung oder regierungsnaher Organe, in einer Führungsposition einer mächtigen Nicht-Regierungsorganisa-

tion (NRO) oder sogar in einem hohen kirchlichen Amt. In einem einflussreichen Artikel forderte der Brasilianer Hugo Assmann eine „Theologie der Solidarität und der Staatsbürgerschaft“¹³ als Fortsetzung der Befreiungstheologie. In der sich herausbildenden Postapartheidsgesellschaft Südafrikas sprach sich Charles Villa-Vicencio für eine „nachexilische Theologie“ im Sinne einer „Theologie des gesellschaftlichen Neuaufbaus“ aus. Er stellt fest:

„Utopische Träume sind wichtig, aber sie reichen nicht aus, um etwas von den Strukturen der Unterdrückung qualitativ Verschiedenes zu schaffen ... Damit die Träume der Unterdrückten Wirklichkeit werden können, müssen sie in politische Programme und Gesetze umgesetzt werden, die erstens denen zugute kommen, die mit Blick auf eine neue Ära gehofft und gekämpft haben und die zweitens die neue Gesellschaft gegen Missbrauch schützen, wie er die vergangene Unterdrückung kennzeichnete.“¹⁴

Diese Position ist nicht völlig neu. Theologien, die die gesellschaftliche Neugestaltung zum Gegenstand haben, sind in Europa, Indien und in einem breiten ökumenischen Diskurs schon vor dem Zweiten Weltkrieg und danach entwickelt worden und haben die Bewegung *Life and Work* ins Leben gerufen.¹⁵ Sie waren jedoch je nach Zeit und Örtlichkeit von wechselnder Bedeutung; vorausgesetzt dabei war stets ein Augenblick des „Erwachens“ nach einer tiefen Krise oder verheerenden Katastrophe, die in einem demokratischen Prozess zu überwinden ist, in dem eine Vielzahl von Akteuren zu ihrem Beitrag aufgefordert werden.

Nach meinem Dafürhalten ist die Zeit der „großen Sprüche“, ob nun zugunsten einer großartigen Utopie oder einfach in Opposition zu einer als Übel angesehenen Regierungsmacht, endgültig vorbei. Gewiss, das Bedürfnis nach einer von einer Zukunftsvision getragenen Hoffnung besteht weiter und eine kritische Identifikation unterdrückender Machtstrukturen ist nach wie vor wichtig. Vordringlich jedoch ist nun ein Beitrag zu konkreten Maßnahmen, die das Leben der Menschen verbessern und sie in ihrer Eigenständigkeit und ihrem Selbstwertgefühl so stärken, dass sie zu unerschrockenen Bürgern werden, die sich ihres Platzes in der Gesellschaft bewusst sind, ausgestattet mit dem Recht ungeschmälerter Beteiligung am politischen und gesellschaftlichen Leben und der Möglichkeit, dieses Recht auch wirksam auszuüben. Ein Weg, diesen Prozess zu verstehen, ist der Aufbau der *cidadania* (Staatsbürgerschaft), der ich mich jetzt zuwenden werde.¹⁶ Ähnliche Bestrebungen lassen sich auch in anderen Ländern feststellen.

III. Die Kirchen als Schulen der Staatsbürgerschaft

Staatsbürgerschaft meint die Zugehörigkeit einer Person zu einem bestimmten Staat, die gewisse Rechte und Pflichten mit sich bringt. Über diese fachterminologische Definition hinaus wird dieser Ausdruck gewöhnlich gebraucht, um den effektiven Zugang der Bürger zu ihren Rechten und Pflichten und deren

Ausübung zu bezeichnen. In einem weiteren Sinne, so wie im heutigen Brasilien üblich, kann *cidadania* auch als *die subjektive Seite der Demokratie* gesehen werden: Ist Letztere ein Regierungssystem, dessen Bestand formal durch eine Reihe von repräsentativen Institutionen gewährleistet wird, die sich regelmäßig und in Konkurrenz mit anderen zur Wahl stellen müssen, sowie durch Gesetzestexte, die seine grundlegenden Ziele sowie die Regeln für sein Funktionieren umschreiben, dann bedeutet *cidadania* eine echte Mitwirkung der Bürger am Aufbau einer demokratischen und verlässlichen Gesellschaft, wobei sie sich ihres staatsbürgerlichen Status bewusst und gewillt sind, ihre darin begründeten Rechte und Pflichten auch wahrzunehmen.

Das setzt natürlich voraus, dass die Bürger über ihre Rechte und Pflichten Bescheid wissen. Außerdem müssen sie davon überzeugt sein, dass es in der Tat für sie vorteilhaft sei, wenn alle die gesetzlich vorgegebenen Rechte und Pflichten einhalten. Doch genau dieser Aspekt kann nicht einfach als selbstverständlich vorausgesetzt werden. In Brasilien zum Beispiel hat die Demokratie zwar ausgezeichnete Gesetzestexte hervorgebracht, doch die alten Machtstrukturen sind geblieben, ebenso ein weit verbreitetes Misstrauen gegenüber der Funktionsfähigkeit des Staatsapparates.

Es gibt gute historische Gründe für einen solchen Mangel an Vertrauen. Das Rechtssystem unter dem Militärregime war korrumpiert, obschon die Fassade einer formalen Legalität während der ganzen autoritären Periode in vieler Hinsicht aufrecht erhalten blieb. Auch heute nach der Rückkehr zur Demokratie haben viele Bürger Schwierigkeiten, ihre Rechte wahrzunehmen, es sei denn, ihnen steht zur rechten Zeit und am rechten Ort ein „Pate“ zur Seite. Laut dem brasilianischen Anthropologen Roberto DaMatta stoßen hier zwei kulturelle Wirkungskreise aufeinander.¹⁷ Das traditionelle System sieht den Menschen als „Person“ mit Bindung an eine „Familie“, deren „Haupt“ ein Vater, Unternehmer, ein Politiker oder ein anderer mächtiger Patron ist. Es ist gerade diese Beziehung zu einem solchen Patron, wodurch Personen erhalten, was sie brauchen, im Unterschied zu anderen, denen keine solche Protektion zuteil wird.

Auf der anderen Seite geht das Gesetz von einander gleichgestellten bzw. gleichberechtigten „Individuen“ aus. Diese werden jedoch als Bürger zweiter Klasse angesehen, heißt es doch so schön: „Für die Freunde alles, für die Feinde das Gesetz.“ Das bedeutet: Die „Individuen“, die auf das Gesetz angewiesen sind, haben keine Freunde und sind, da keiner „Familie“ zugehörig, von der „wirklichen“ Gesellschaft effektiv ausgeschlossen. Beziehungen des Familientyps bieten (zwar) eine gewisse Art von Integration und bringen Vorteile mit sich, doch erweisen sie sich als Hindernis, wenn es darum geht, die Gleichberechtigung und Verschiedenheit des Individuums anzuerkennen sowie ein übergreifendes Grundvertrauen in allgemein anerkannte und für eine Demokratie unabdingbare Regeln aufzubauen.

Die Kirchen spielen wegen ihres Einflusses auf das sittliche Verhalten und weil sie selbst in den ärmsten Gebieten einen mehrheitlichen Anteil der Bevölkerung erreichen, für die Bildung der Bürger und ihr Rechtsempfinden tatsächlich eine

bedeutsame Rolle. Es hat den Anschein, dass jene von ihnen am wirksamsten sind, die am wenigsten von *cidadania* und von Rechtsansprüchen reden: die sogenannten *creentes* (Gläubigen), in der Hauptsache die Pfingstler. Als konkretes Beispiel, wo ihre Bedeutung am augenfälligsten ist, möchte ich die allgegenwärtige Kriminalität anführen, besonders jene rund um den Drogenhandel. Der Autor des Buches, auf dem der hochgepriesene Film *Cidade de Deus* (Stadt Gottes) beruht, Paulo Lins, schrieb während seiner anthropologischen Untersuchungen zusammen mit einem Kollegen einen Artikel über *Banditen und Evangelikale: Extreme, die sich berühren*. Darin argumentiert er, „der Mythos, der Weg in die Kriminalität kenne keinen Ausweg, hat eine sichere Ausnahme: die Bekehrung des Straftäters“¹⁸.

Ganz ähnlich äußert sich Drauzio Varella, der im riesigen *Carandiru*-Gefängnis von São Paulo eine Zeitlang als Arzt Dienst tat; für ihn bieten die pfingstkirchlichen *Assemblies of God* höchstwahrscheinlich das einzig wirkliche Projekt einer Resozialisierung im Gefängnis.¹⁹ Als Grund gibt er an, dass diejenigen, die dort den Weg zu Gott finden, vom Zwang, sich dem unerbittlichen Verhaltenskodex der Mitgefangenen zu beugen, ausgenommen sind, sich Respekt verschaffen und Schutz genießen. Außerdem können sie nach ihrer Entlassung aus der Haftanstalt von einem tragfähigen Netzwerk von Beziehungen aufgefangen werden, das ihnen zu einem Neuanfang verhilft und sie vor Rückfall bewahrt. Und genau das ist es, was diese Kirche selbst behauptet: Sie ver helfe Frauen und Männern aus den Randzonen der Gesellschaft zu neuen Lebenschancen, die sich sichtlich zu achtbaren Persönlichkeiten entwickeln.²⁰

Das klingt nun alles sehr moralisierend und äußerst abgehoben von der realen Wirklichkeit der *cidadania*. Doch die Grundlage dafür, dass die Kirche sich gegenüber dem Staat so positioniert, ist in der Tat Röm 13,1, wo es klar heißt: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam“, wenn auch Apg 5,29 das Fenster noch einen Spaltbreit für Kritik offen lässt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Die *Assemblies of God* legen mehr Wert auf Pflichten als auf Rechte. Dennoch, diese Kirche gibt Frauen und Männern wirklich das Gefühl für Würde zurück, so dass sie sich wieder als wahre Bürger empfinden können. Und sie werden in ihrer freien Selbstverfügung so gestärkt, dass sie wieder ein Leben als geachtete Persönlichkeiten führen können.

Das rasante Anwachsen der Pfingstkirchen in Brasilien und anderen Ländern Lateinamerikas, Afrikas und Asiens zeigt, dass sie sich immer mehr auch zu einer politischen Kraft entwickeln. Vielerorts werden sie von Politikern zwecks Stimmenfang umworben.²¹ Offensichtlich schlägt hier Ermutigung zu einem selbstbestimmten Leben leicht in eine zweideutige Machtpolitik um, die nicht selten unmerklich interessengeleitete Züge annimmt und, schlimmer noch, in Korruption abgleitet. Doch das sollte uns nicht den Blick auf die großen Vorzüge verstellen, die diese Kirchen ihren Gläubigen zu bieten haben und die das offensichtlich mit mehr Erfolg tun als die christlichen Basisgemeinden.²²

Unterstreichen möchte ich in diesem Zusammenhang, dass eine Demokratie, die

sich in ihrem Bestand festigen soll, Bürger braucht, die einen positiven – nicht positivistischen – Rechtsbegriff haben und von gegenseitigem Grundvertrauen getragen sind.²³ Das ist für ein vernünftiges Austarieren der Macht im öffentlichen Raum ausschlaggebend. Kirchen, und in einem weiteren Sinne Religionen, haben den Trägern staatlicher Verantwortung eine kritisch-konstruktive Partnerschaft anzubieten und sind zugleich eine Schule der Demokratie. Natürlich können sie die eigene Organisation von den Anforderungen der *cidania* nicht ausnehmen, sonst verlieren sie ihre Glaubwürdigkeit. Luther hatte Recht, wenn er darauf pochte, dass Kirche und Staat zwei verschiedene Reiche seien – in dem Sinne, dass ihre jeweilige Zuständigkeit und spezifische Verantwortung nicht verwischt werden dürften. Doch er bestand auch darauf, dass beide Bereiche dem Gericht Gottes unterlägen und die Kirche in der Tat verpflichtet sei, auch dem Staat gegenüber als kritischer Wächter aufzutreten. Römer 13 ist immer auch im Zusammenhang mit Offenbarung 13 zu lesen, wo die Ambivalenz der staatlichen Macht klar ausgesprochen ist. Wir sollten jedoch nicht vergessen, dass nicht selten die Kirchen es waren, die ihre Macht anhäuften und missbrauchten, und dass die Menschenrechte, historisch betrachtet, eher *gegen* als *mit* ihrer Einwilligung und Macht errungen werden mussten. Die Kirchen haben nicht aufgrund eigener Vollkommenheit etwas anzubieten, sondern weil ihre Macht – und in der Tat ihr Verständnis von Macht – wesentlich an Gottes Macht rückgebunden bleibt, von der sie ihre tiefste Inspiration bezieht, aber auch schärfster Kritik unterliegt. Ihr Vertrauen gründet in Gott, von wo aus es auf andere Menschen ausstrahlen kann, indem sie Einsichten in eine Ethik der Verletzlichkeit, nicht der Gewalt vermittelt.²⁴

IV. Abschließende Bemerkungen: Religion, Macht und Zukunftsfähigkeit

Macht ist, wie bereits gesagt, in höchstem Maße zweideutig, aber unerlässlich. Politische Macht – bisweilen im Verein mit religiöser Macht, bisweilen im Gegensatz zu ihr – wirkt sich auf jeden von uns aus. Es ist nicht hilfreich, sie nur negativ zu bewerten oder gar zu dämonisieren, sonst bleiben nur zwei Optionen übrig: auf eine entfernte Insel auszuwandern oder Zellen des Widerstandes aufzubauen, womit man aber die Chance zu konstruktiver Zusammenarbeit vertut, die meiner Ansicht nach heute dringender als je zuvor benötigt wird. Macht sollte als etwas Notwendiges angesehen werden, die in ihrer konkreten Ausprägung im Idealfall von der gesamten Bevölkerung zu kontrollieren wäre. Damit sie zukunftsfähig, wohltuend für Menschen und Umwelt sei, braucht sie die kritisch-konstruktive Zusammenarbeit aller.

Daher muss Macht, was die Art ihrer Ausübung angeht, vom christlichen Standpunkt aus sich an theologischen Kriterien messen lassen. Dazu findet sich vieles in der Bibel, was einen soliden und vernünftigen Machtbegriff begründen kann; Hans-Ruedi Weber stellte das sogar in den Mittelpunkt einer biblischen Theolo-

gie.²⁵ Aus christlicher Perspektive bleibt menschliche Macht stets an Gottes Macht rückgebunden, die Menschen zu Mitschöpfern macht, die deren Ausübung aber durch Werte wie Liebe und Gerechtigkeit begrenzt. Wer immer nach Machtausübung strebt, sollte in erster Linie dienen.

Sodann ist die weitere Tatsache von zentraler Bedeutung, dass Christus in der Menschwerdung sich selbst entäußerte, indem er seine göttliche Macht dazu verwandte, zu heilen und Menschen, vor allem die Marginalisierten, in ihrem Personwert zu stärken. Das Paradigma der Macht ist Gott selbst, der Mensch wurde und dadurch seine Macht zurücknahm. Gott ist ein dynamischer (sic!) und mitfühlender Gott, in sich unterschieden als eine Gemeinschaft von Personen in liebender Beziehung zueinander. Auf der Grundlage dieses trinitarischen Gottesbildes können Christen für die Zukunftsfähigkeit der Welt einen bedeutenden Beitrag leisten, indem sie eine befreiende Theologie in eine Theologie der *cidada-
nia* hinüberführen.

¹ Hannah Arendt, *On Violence*, New York/London 1970; deutsch: *Macht und Gewalt*, München 142000.

² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972, 28; Volker Gerhardt, *Macht I. Philosophisch*, in: TRE, Bd. 21, Berlin 2000, 648-652, hier 649.

³ Paul Tillich, *Love, Power and Justice. Ontological Analysis and Ethical Application*, New York 1954; deutsch: *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Berlin/New York 1991 (unveränderter photomechanischer Nachdruck).

⁴ Vgl. Charles C. Est, *Power*, in: Nicholas Lossky u.a. (Hg.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genf 2002, 919-923.

⁵ Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, in: Theologische Traktate. Ausgewählte Schriften I., Würzburg 1994, 23-81, hier 59. In einem größeren Zusammenhang wird die Frage behandelt in der sehr instruktiven Arbeit von David Nicholls, *Deity and Domination. Images of God and the State in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, London 1994.

⁶ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Souveränität* [1922], Berlin 1993, 43.

⁷ Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1986.

⁸ Leonardo Boff, *A trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis 1986. Deutsch: *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, 24; vgl. Rudolf von Sinner, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*, Tübingen 2003, 59-195. Vgl. auch Boffs berühmtes Werk über die Kirche: *Igreja: carisma e poder. Ensaio de Ecclesologia Militante*, Petrópolis 1981, deutsch: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985.

⁹ Vgl. Jan Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München/Wien 2000.

¹⁰ Vgl. Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München 1989, wo er einen offensichtlichen Wechsel von einer christozentrischen zu einer trinitarischen Theologie beschreibt. Zu neueren Überlegungen, u.a. über den legitimen Gebrauch von Macht in einer globalisierten Welt, vgl. seine Arbeiten: *For a Culture of Life. Transforming Globalization and Violence*, Genf 2002 und *Rationale for a New Ecumenical Discourse on Power*, Zusammenfassung eines Beitrags für die beratende Konsultation über *Interrogating and Redefining Power*, Cre-Bérard, Schweiz, 10. Dezember 2003. Raiser, der mir

den Text auf meine Bitte hin zusandte, endet mit dem Satz: „Es gibt keinen besseren Weg, uns von den kapitalistischen oder militaristischen Modellen der Macht frei zu machen als die Hinwendung zum trinitarischen Modell.“

¹¹ Zu einer bereits „klassischen“ theoretischen Reflexion über die Befreiungstheologie als eine Theologie des Politischen vgl. Clodovis Boff, *Teologia e Prática - Teologia do Politico e suas mediações*, Petrópolis 1978, deutsch: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983. Was hier mit einer „Theologie des Politischen“ gemeint ist, bezeichnen andere Autoren in anderen Zusammenhängen als *public theology*, vgl. Peter Scott/William T. Cavanaugh (Hg.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden/Oxford/Victoria 2004.

¹² Walter Altmann, *Luther and Liberation. A Latin American Perspective*, Eugene 2000, 69–83, vor allem 80ff; Ulrich Duchrow (Hg.), *Lutheran Churches - Salt or Mirror of Society*, Genf 1977, 300–307.

¹³ Hugo Assmann, *Crítica à Lógica da Exclusão. Ensaio sobre economia e teologia*, São Paulo 1994, 13–36.

¹⁴ Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction. Nation-Building and Human Rights*, Cambridge/New York/Oakleigh 1992, 29; deutsch: *Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas*, Freiburg 1995, 32 f., 41.

¹⁵ Paul Albrecht, *Society*, in: Nichlas Lossky u.a. (Hg.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genf 2002, 1049–1053; vgl. auch Lewis S. Mudge/Thomas Wieser (Hg.), *Democratic Contracts for Sustainable and Caring Societies. What Can Churches and Christian Communities Do?* Genf 2000.

¹⁶ Vgl. Rudolf von Sinner, *Healing Relationships in Society. The Struggle for Citizenship in Brazil*, in: *The International Review of Mission* 93 (2004), Nr. 369, 238–254. Im Folgenden übernehme ich in freier Wiedergabe Teile dieses Artikels.

¹⁷ Roberto DaMatta, *Carnivals, Rogues and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*, Notre Dame 1991; David J. Hess/Roberto A. DaMatta (Hg.), *The Brazilian Puzzle. Culture on the Borderlands of the Western World*, New York 1995.

¹⁸ Paulo Lins/Maria de Lourdes da Silva, *Bandidos e Evangélicos: Extremos que se Tocam*, in: *Religião e Sociedade* 15 (1990/1), 172.

¹⁹ Drauzio Varella, *Estação Carandiru*, São Paulo 1999.

²⁰ Vgl. Cecília Mariz, *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*, Philadelphia 1994.

²¹ Vgl. Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Oxford 2001; Edward L. Cleary/Hannah W. Stewart-Gambino, *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*, Boulder 1998.

²² Vgl. John Burdick, *Looking for God in Brazil. The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, Berkeley 1993.

²³ Vgl. Mark E. Warren (Hg.), *Democracy and Trust*, Cambridge 1999.

²⁴ Vgl. Sturla J. Stålsett, *Trust in the Market? Social Capital and the Ethics of Vulnerability*, 2003, unter: www.iadb.org/etica/ingles/index-i.cfm; Rudolf von Sinner, *Confiança e convivência. Aportes para uma hermenêutica da confiança na convivência humana*, in: *Estudios Teológicos* 44 (2004/1), 127–143.

²⁵ Hans-Ruedi Weber, *Power, Focus for a Biblical Theology*, Genf 1989.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz