

Sebastian Pittl

# **Spaltpilz oder Anwalt der Versöhnung?**

## Politische Theologien in der fragmentierten Moderne

### 1. Vorweg

Nicht nur im Einladungstext zur *21. Ökumenischen Sommerakademie* – an vielen Orten stößt man heute auf die Wahrnehmung, dass sich unsere Gesellschaften immer stärker polarisieren, Konflikte häufiger und unbarmherziger geführt werden, Spaltung und Polemik an die Stelle von Kompromiss und Ausgleich treten.

Die Erwartungshaltung, die in diesem Umfeld von vielen an die Religionsgemeinschaften und Kirchen gerichtet wird, ist meist eindeutig: dass sie nämlich beitragen mögen, diese Spaltungen zu überbrücken, Menschen, Kulturen und Völker zusammenzuführen, Oasen ausufernden Vertrauens zu bilden, wie Paul Michael Zulehner das so schön formuliert hat, und somit zu Frieden und Versöhnung beizutragen.

Und tatsächlich, wirft man einen Blick auf die Zeugnisse der jüdisch-christlichen Tradition, findet man darin beeindruckende Visionen nicht nur einer versöhnten Gesellschaft, sondern einer versöhnten Welt, ja eines versöhnten Kosmos. Die meisten von Ihnen haben wohl die hoffnungsvollen Verse aus Jesaja im Ohr, die jedes Jahr in der adventlichen Liturgie gelesen werden: „Jeder Stiefel, der dröhnend daherstampft, jeder Mantel, im Blut gewälzt [...], wird ein Fraß des Feuers. Denn ein Kind wurde uns geboren, ein Sohn wurde uns geschenkt. [...]“ (Jes 9,4–5). Oder Sacharja, wo es heißt: „Ausmerzen werde ich die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, ausgemerzt wird der Kriegsbogen. Er wird den Nationen Frieden verkünden; und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde“ (Sach 9,9–10). Im Buch Micha findet man die Vision von den Schwertern und Lanzen, die zu Pflugscharen und Winzermessern umgeschmiedet werden (vgl. Mi 4,3), eine Vision,

die unter anderem zum Symbol der christlichen Friedensbewegung im Kalten Krieg wurde. Und in Jesaja 11 wird schließlich sogar die Natur in die allgemeine Versöhnung miteinbezogen: „Der Wolf findet Schutz beim Lamm“, heißt es dort, „der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen [...]. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter und zur Höhle der Schlange streckt das Kind seine Hand aus“ (Jes 11,6–8).

Freilich, das ist nur die eine Seite der Medaille. Denn Religionen waren historisch betrachtet – im Rahmen einer ökumenischen Veranstaltung ist es eigentlich müßig, daran zu erinnern – nicht nur Quelle der Versöhnung, sondern auch von Entzweiung, Hass und Krieg. Eben dies war der Grund, weshalb ein moderner Säkularismus Religion radikal in den Bereich des Privaten verbannen wollte, um religiöse Differenzen nicht auch zur Quelle von sozialen und politischen Spaltungen zu machen. Dass der Glaube zu bitteren Spaltungen selbst im engsten persönlichen Umfeld führen kann, ist freilich nicht nur eine historische Lektion, sondern findet sich in aller Schärfe bereits in den Evangelien selbst thematisiert. So spricht Jesus im Matthäusevangelium: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen! Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein“ (Mt 10,34–36).

Auch die Rückkehr Jesu in seine Heimatstadt Nazareth, bei der er, nach Beginn des öffentlichen Wirkens, in der Synagoge seine Sendung mit den verheißungsvollen Worten Jesajas zusammenfasst: „Der Geist des Herrn ruht auf mir [...]. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“, endet keineswegs in Jubel und Freude, sondern mit Aufruhr und einem handfesten Skandal. Dazu braucht es erstaunlich wenig. Die Erwähnung von zwei „Ausländern“ genügt: Als Jesus angesichts der ihm entgegengebrachten Skepsis daran erinnert, dass Elija in den Tagen der Hungersnot keiner israelitischen Witwe, sondern „nur“ einer Witwe in Sarepta bei Sidon geholfen habe und Elischa keinen Israeliten, sondern nur den Syrer Naaman vom Aussatz geheilt habe, „gerieten sie alle in Wut“, wie Lukas schreibt: „Sie sprangen auf und trieben Jesus zur Stadt hinaus; sie brachten ihn an den Abhang des Berges, auf dem ihre Stadt erbaut war, und wollten ihn hinabstürzen“ (Lk 4,14–30).

Wie lässt sich das verstehen? Ist der Glaube nun eine Kraft der Versöhnung oder selbst ein Spaltpilz, der die Menschen gegeneinander aufbringt? Gerd Theißen wird in seinem Vortrag<sup>1</sup> noch differenzierter, als ich das kann, die Frage thematisieren, inwiefern und unter welchen Umständen biblische Motive konfliktverschärfend oder konfliktregulierend wirken. Ich möchte im Folgenden die Frage, ob das Christentum Quelle der Versöhnung oder Spaltpilz der Gesellschaft ist, anhand von zwei unterschiedlichen Typen „politischer Theologie“ in den Blick nehmen, wie sie einander in der globalisierten Moderne gegenüberstehen. Bevor ich diese beiden Typen näher skizziere – wobei ich mich in besonderer Weise auf die Kritik einer neurechten bzw. neonationalistischen Form politischer Theologie konzentrieren werde –, möchte ich vorweg zwei grundlegende Fragen klären. Die erste Frage richtet sich darauf, was man denn überhaupt meint, wenn man von Spaltung und Versöhnung spricht, und welche Bilder von Differenz und Einheit uns dabei jeweils leiten. Die zweite fragt nach der Bezugsgruppe, die man vor Augen hat, wenn man von Spaltung und Versöhnung spricht. Bezieht man sich dabei auf Spaltung und Versöhnung in der eigenen Familie, in der religiösen Gemeinde, der politischen Gesellschaft oder etwa gar in der Menschheit als ganzer? Das ist keineswegs dasselbe, denn es ist durchaus denkbar – und auch oft genug der Fall –, dass die Herstellung von Einheit auf der einen Ebene gerade auf Grundlage des Ausschlusses auf einer anderen betrieben wird.

## 2. Was meint „Spaltung“ und „Versöhnung“?

Ich beginne mit der ersten Frage: Was meint man, wenn man von Spaltung oder von Versöhnung spricht? Und ist jede Spaltung denn wirklich etwas „Schlechtes“ und jede Versöhnung „gut“?

Die Frage scheint eindeutig, wenn man sie in diesen Begriffen formuliert, denn wir alle neigen wohl spontan dazu, Spaltung als das Gefährliche und zu Vermeidende, Versöhnung hingegen als das Erstrebenswerte zu betrachten. Was aber, wenn man die Begriffe etwas ändert und statt von Spaltung von ‚Konflikt‘ oder aber von ‚Differenzen‘ spricht? Sind Differenzen immer etwas Negatives oder nicht auch Ausdruck von Vielfalt und

---

<sup>1</sup> GERD THEISSEN, Gesellschaftliche Konflikte in der Gegenwart. Biblische Impulse für die Zukunft, in diesem Band: 106–125.

Lebendigkeit? Und ist umgekehrt eine Gesellschaft oder eine kirchliche Gemeinschaft, in der es niemals Auseinandersetzungen und Konflikte gibt, nicht etwas, was uns sehr verdächtig sein sollte?

Bereits die Bestimmung der Grenze zwischen dem, was als begrüßenswerte Differenz, und dem, was als gefährliche Spaltung in den Blick kommt, ist sowohl in politischer wie in religiöser Hinsicht ein entscheidender Akt – und oft auch eine Frage der Macht. Wer Macht über eine religiöse oder politische Gemeinschaft hat, neigt dazu, Kritik und Dissens als gefährliche Spaltung des gemeinsamen „Miteinanders“ zu betrachten, das die Machthabenden in besonderer Weise zu repräsentieren beanspruchen, während umgekehrt jenen, die sich ungerecht behandelt fühlen, gerade die Diffamierung ihrer Kritik als gefährliche Spaltung zum Beweis fehlender Freiheit und eines unterdrückerischen Despotismus gereicht. Die Schnelligkeit, mit der Kritik als spalterische Bedrohung gebrandmarkt wird, ist in der Regel tatsächlich oft ein sehr zuverlässiger Gradmesser für den autoritären Charakter der jeweiligen Gemeinschaftsform, sowohl in Kirche wie in Politik.

Das Urbild einer in sich vollständig versöhnten Gemeinschaft findet man in Platons Schrift „Der Staat“<sup>2</sup>. Platon entwirft darin eine ideale Ordnung, die gerade dadurch ausgezeichnet ist, dass in ihr eine perfekte Harmonie realisiert ist. Jeder Bürger, jede Bürgerin befindet sich darin an seinem oder ihrem Platz: die Bauern und Handwerker bei der Arbeit, die Wächter bei der Sicherung der Ordnung und die Philosophen bei der Lenkung und Leitung des Staates. Das Symbol dieser Ordnung ist das einer organischen Harmonie, in der jeder Teil den Geist des großen Ganzen atmet und Schmerz und Freude eines einzelnen Gliedes zugleich Schmerz und Freude aller sind. Wie der lebendige Organismus nur dann gedeihen kann, wenn alle Organe ihre angestammten Aufgaben erfüllen, das heißt der Magen gut verdaut, das Herz zuverlässig schlägt und die Leber gut entgiftet, so gedeiht Platons Staat gerade dadurch, dass jede und jeder die zugewiesene Aufgabe erfüllt und es niemandem einfällt, etwas anderes sein zu wollen, als man eben ist.

Es ist genau dieses Bild vom wohlgeordneten Organismus, das Agrippa Menenius in einer anderen berühmten Szene der Antike den streikenden Plebejern in Rom entgegenhält, als diese aus Protest gegen ihre weit-

---

<sup>2</sup> PLATON, *Der Staat*, übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger, Ditzingen 2017.

gehende Rechtlosigkeit aus der Stadt Rom ausziehen. Der vom Senat ausgesandte Agrippa versucht die römischen Plebejer, also das einfache römische Volk, das nicht dem Adel, also den Patriziern angehört, zur Beendigung des Streiks zu überreden, indem er ihnen die Parabel vom Streit der Organe erzählt. Gemäß dieser Parabel kommt es zu einer Zeit, als die Organe des Körpers noch alle ihren eigenen Willen haben, eines Tages zum Streit zwischen dem Magen und den übrigen Organen. Die übrigen Organe beschwerten sich, dass sie alle hart arbeiten müssten, während der Magen ruhig in der Mitte des Körpers liege und nichts anderes tue, als sich an den ihm zugeführten Genüssen zu erfreuen. Aus Protest hört die Hand in Folge auf, dem Körper Nahrung zuzuführen, der Mund weigert sich, die ihm zugeführte Nahrung aufzunehmen, und die Zähne stellen das Kauen ein. Als Resultat wird jedoch nicht nur der Magen geschwächt, sondern auch bei allen anderen Organen beginnen die Kräfte zu schwinden, wodurch sie schließlich erkennen, dass auch der Magen eine wichtige Funktion erfüllt und sich nicht ‚mehr‘ ernähren lässt, als er auch selbst auf seine Weise zur Versorgung der anderen beiträgt.<sup>3</sup> Die Botschaft dieser Parabel des Agrippa Menenius ist klar: Die Asymmetrie an Rechten und Besitz zwischen Patriziern und Plebejern – die einen reich und privilegiert, die anderen arm und weitgehend rechtlos – ist nicht etwa, wie die Plebejer meinen, eine Form der ungerechten Benachteiligung, sondern Ausdruck einer wohl-durchdachten harmonischen Ordnung, in der die scheinbare Bevorteilung der einen in Wahrheit dem Wohle aller dient. Versöhnung ist in diesem Bild nicht etwa durch die Gleichstellung der Plebejer möglich, sondern allein dadurch, dass sie sich schließlich in ihre angestammten Rollen einfügen und ihre Arbeit wieder aufnehmen. Alles andere führt zum Bürgerkrieg oder bringt eben den Tod des Organismus, und wer hätte daran dann Schuld?

Der französische Philosoph Jacques Rancière hat diese Form des Verständnisses der politischen Gemeinschaft als *Archi-Politik* beschrieben.<sup>4</sup> Es ist eine Form der Politik, die die Organisation der Gemeinschaft von einem letzten natürlichen oder göttlichen Ursprung – einer *archē* – ab-

---

<sup>3</sup> Eine Untersuchung der wechselvollen Überlieferungs- und Deutungsgeschichte dieser Fabel bietet DIETMAR PEIL, *Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1985.

<sup>4</sup> Vgl. JACQUES RANCIÈRE, *Von der Archi-Politik zur Meta-Politik*, in: ders., *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main 2018, 73–104.

leitet, jedem einen festen Platz in einer festgefügtten Hierarchie der Aufgaben und Pflichten zuweist und Gesellschaft in Bildern organischer Harmonie denkt. Alles, was diese Harmonie bedroht, muss sorgfältig und rasch aus der Gemeinschaft ausgeschieden werden, wie auch der Arzt ein Geschwür entfernt, bevor es den gesamten Organismus erkranken lässt.

Moderne Demokratie lebt für Rancièrè nun aber gerade von der Abwesenheit eines solchen organisierenden Prinzips. Sie lebt davon, dass die Verteilung von Aufgaben und Macht sich nicht von einem göttlichen Willen oder einer natürlichen Ordnung unmittelbar ableiten lässt, sondern stets hinterfragbar und veränderlich, also kontingent bleibt und dass nicht die Harmonie, sondern der Dissens, der Streit oder die Auseinandersetzung um die richtige Ordnung, im Zentrum der Gemeinschaft steht. Auch ein solcher Dissens hat freilich eine Voraussetzung, damit er nicht in Gewalt umschlägt, nämlich die Anerkennung der Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Abseits von dieser Freiheit und Gleichheit gibt es allerdings keine weiteren Kriterien, von denen sich eine bestimmte Gesellschaftsordnung unmittelbar ableiten ließe. Diese Ordnung muss vielmehr in einem demokratischen Streit stets neu ausverhandelt werden.

Ich fasse diesen ersten Gedankengang zusammen: Nicht immer ist das, was als Spaltung gebrandmarkt wird, tatsächlich eine Gefahr für die demokratische Gesellschaft, und nicht immer ist umgekehrt das, was als Garant von Harmonie und Eintracht erscheint, tatsächlich erstrebenswert und der Gemeinschaft förderlich. Es gibt vielmehr auch so etwas wie heilvolle Spaltungen und unheimliche Versöhntheit, in der der Friede darin begründet liegt, dass aus bloßer Angst oder Resignation niemand mehr widerspricht. Das Vorhandensein von Konflikten ist oft eher ein gutes als ein schlechtes Zeichen für eine lebendige Demokratie – und auch für eine lebendige Kirche. Entscheidend ist freilich, dass man für das Austragen der Konflikte eine Form findet, die *erstens* gewährleistet, dass die Würde aller Beteiligten darin nicht verletzt wird, und die *zweitens* auch verhindert, dass sich in der Auseinandersetzung die Fronten so sehr verhärten, dass eine friedliche Konfliktbearbeitung nicht mehr möglich ist. In diesem Fall hätte man es dann nämlich tatsächlich mit der Gefahr einer Spaltung unserer Gesellschaften zu tun.

### 3. Auf wen beziehen wir uns, wenn wir von Spaltung und Versöhnung sprechen?

Ich komme zur zweiten Frage: Auf welche Gruppe beziehen wir uns überhaupt, wenn wir von Spaltung oder Versöhnung sprechen? Gegenwärtige Diagnosen von der Spaltung beziehen dies meist auf die westlichen Gesellschaften oder auch auf die Europäische Union. Wie aber ist das mit Blick auf die Menschheit als ganze? Ist die Menschheit heute tatsächlich gespaltener als früher – etwa zur Kolonialzeit oder während des Kalten Krieges? Ich denke, die meisten würden hier mit einer Antwort zumindest zögern, denn nicht die Spaltung bzw. Fragmentierung der Welt als solche scheint sich in den letzten Jahrzehnten verändert zu haben, sondern lediglich deren Form.

Dies ist ein sehr entscheidender Punkt, denn die zunehmende Polarisierung in den westlichen Gesellschaften scheint neben anderen Faktoren, von denen Sighard Neckel in seinem Beitrag<sup>5</sup> einige sehr eindrucksvoll skizziert hat, auch damit zusammenzuhängen, dass eine gewisse Form dieser Fragmentierung, nämlich die zwischen den relativ wohlhabenden und sicheren Zentren einerseits und den abhängigen, prekären Peripherien andererseits durch die großen Migrationsbewegungen der letzten Jahre in Frage gestellt worden ist. Damit gerät jedoch eine wesentliche Stütze der Stabilität in diesen wohlhabenden Gesellschaften ins Wanken, denn diese Stabilität – so die These, die ich hier mit den Politikwissenschaftlern Ulrich Brand und Markus Wissen vertreten möchte – hängt in zentraler Weise *auch* von der Aufrechterhaltung dieser globalen Kluft ab.

Wie ist das zu verstehen? Brand und Wissen erläutern dies mithilfe des Begriffs der „imperialen Lebensweise“<sup>6</sup>. Die imperiale Lebensweise bezeichnet, vereinfacht gesagt, eine Lebensweise, die einen überproportionalen Zugriff auf Ressourcen voraussetzt, von dem völlig klar ist, dass seine Verallgemeinerung auf die gesamte Menschheit unmöglich bzw. nur um den Preis des völligen ökologischen Kollapses zu erreichen ist. Um die imperiale Lebensweise in den Zentren der Welt, zu denen zunehmend auch die Oberschicht und die oberen Mittelschichten der Schwellenländer zählen, aufrechterhalten zu können, ist es nötig, ihre zerstörerischen Folgen in

---

<sup>5</sup> SIGHARD NECKEL, Die Wiederkehr der Gegensätze, in diesem Band: 15–27.

<sup>6</sup> Vgl. ULRICH BRAND / MARKUS WISSEN, Die imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus, München 2017.

andere Regionen auszulagern. Als Beispiel hierfür kann man an die massive Umweltzerstörung denken, die etwa Gold-, Silber- und Kupferminen oder der Abbau seltener Erden, wie sie für zahlreiche elektronische Geräte benötigt werden, im Amazonasgebiet oder in China verursachen. Ein anderes Beispiel wäre die überproportionale Beanspruchung der globalen CO<sub>2</sub>-Senken, etwa der Ozeane und Regenwälder, durch den Westen, was auf besonders drastische Weise darin zum Ausdruck kommt, dass westliche Unternehmen in einer Form des modernen Ablasshandels zur Kompensation für die von ihnen verursachten Emissionen riesige Ländereien in Entwicklungsländern aufkaufen und zum Beispiel mit Eukalyptus bepflanzen, um dadurch ihre CO<sub>2</sub>-Bilanzen aufzubessern, diese Flächen dadurch aber der lokalen agrarischen Nutzung entziehen.

Das Verhängnisvolle an der imperialen Lebensweise besteht nun darin, dass diese, so Brand und Wissen, eine zentrale Voraussetzung der gesellschaftlichen Stabilität in den westlichen Gesellschaften darstellt. War eine imperiale Lebensweise noch vor 150 Jahren das Privileg einer kleinen Elite, hat sie sich in den sozialen Kämpfen um mehr Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum, wie sie insbesondere in den verschiedenen Arbeiterbewegungen geführt wurden, vor allem in den Nachkriegsjahren schrittweise auf immer größere Gesellschaftsschichten ausgeweitet. Die Verallgemeinerung der imperialen Lebensweise stellte dabei gewissermaßen einen Kompromiss zwischen den früheren Eliten sowie den Arbeiterinnen/Arbeitern und Angestellten dar, der es erlaubte, eine nach wie vor extrem große und inzwischen ja wieder wachsende Ungleichheit unter der Bedingung beizubehalten, dass sich auch für die unteren Schichten das Versprechen von der schrittweisen Erweiterung der Konsummöglichkeiten erfüllte, das heißt exotische Früchte wie Bananen oder Avocados, aber auch der Urlaubsflug nach Mallorca nun weitgehend für alle (oder zumindest die meisten) erschwinglich wurden. Möglich ist dies aber nur dadurch, dass die negativen ökologischen und sozialen Folgen dieser Verallgemeinerung des imperialen Lebensstils ausgelagert und dadurch unsichtbar gemacht werden. Der deutsche Soziologe Stephan Lessenich hat in seinem Buch „Neben uns die Sintflut – Wie wir auf Kosten anderer leben“<sup>7</sup> die Externalisierungsstrategien dieses Modells detailliert beschrieben.

---

<sup>7</sup> STEPHAN LESSENICH, Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis, Berlin 2016 (aktualisiert: Neben uns die Sintflut. Wie wir auf Kosten anderer leben, München 2018).

Die großen Migrationsbewegungen der letzten Jahre (von Mittelamerika in die USA und von Afrika nach Europa) kann man auch als Anfrage an den exklusiven Charakter dieses Zivilisationsmodells lesen. Auf diese Herausforderung lässt sich nun im Wesentlichen auf dreifache Weise reagieren:

Eine *erste* Reaktionsweise besteht darin, die genannten Zusammenhänge zu verleugnen, indem man so tut, als wäre es sehr wohl möglich, die imperiale Lebensweise global zu universalisieren. Man kann in diesem Fall dann zum Beispiel guten Gewissens die europäischen Grenzen schließen und gleichzeitig suggerieren, der westliche Lebensstandard sei sehr wohl auch in den anderen Weltregionen zu erreichen, wenn die Menschen dort halt etwas „fleißiger“ und besser ausgebildet oder einfach weniger „korrupt“ wären.

Ein *zweite* Reaktionsweise bestünde in einem mehr oder wenig offenen globalen Apartheidsregime, das frei bekennt, dass ein bestimmter Lebensstandard eben nur bestimmten Menschengruppen zugänglich ist, während sich der Rest mit weniger begnügen müsse.

Die *dritte* Reaktionsweise besteht darin, sich daranzumachen, die imperiale Lebensweise umzubauen und sich an die Errichtung einer Gesellschaft zu machen, die zum Zudecken ihrer inneren Widersprüche nicht auf die Externalisierung ihrer negativen Folgewirkungen angewiesen ist. Diese Option würde in einer Gesellschaft, in der kaum etwas so sehr tabuisiert ist wie der eigene Verzicht, jedoch zweifellos große Widerstände hervorrufen und wäre wohl unweigerlich verbunden mit neuen Polarisierungen, also neuen Spaltungen. Zu groß und mächtig sind die mit der imperialen Lebensweise verflochtenen ökonomischen und politischen Interessen. Nach Brand und Wissen ist es aber zum Umbau der imperialen Lebensweise nötig, ebendiese Konflikte in Kauf zu nehmen. Eine Kirche, die die universale Gotteskindschaft aller Menschen und dabei insbesondere der Armen und Marginalisierten ernst nimmt, hätte hier gewiss eine wichtige Funktion der Vermittlung. Sie bräuchte darüber hinaus jedoch auch den Mut, vor notwendigen Auseinandersetzungen nicht zurückzuschrecken.

Die theologische Grundoption bezüglich der drei genannten Reaktionsweisen ist – wenn man davon ausgeht, dass die These von der imperialen Lebensweise stimmt – eine sehr einfache: Entweder man bekennt den christlichen Gott als einen Gott, der einer bestimmten Kultur oder Gesellschaft (z. B. dem „christlichen Abendland“) eine privilegierte Position in der Weltgeschichte einräumt, *oder* man bekennt Gott als den Gott aller Menschen, der sich folglich gegenüber der Marginalisierung und Ex-

klusion von Menschen egal welcher Kultur, Ethnie oder Religion nicht indifferent verhält.

Ich fasse auch diesen zweiten Gedankengang zusammen: Wenn man von Spaltung spricht, macht es einen wichtigen Unterschied, welche soziale, politische oder religiöse Gruppe man dabei jeweils vor Augen hat und welche Phänomene von Spaltung, Exklusion und Fragmentierung dabei jeweils aus dem Blick verschwinden. Aus christlicher Sicht ist jede Form der Herstellung von Einheit inakzeptabel, die auf dem Ausschluss oder der Marginalisierung von anderen basiert. Der Horizont einer christlichen Theologie kann im Letzten nur die Versöhnung der Menschheit als ganzer sein. Diese Versöhnung setzt aber Gerechtigkeit voraus. Das Einfordern dieser Gerechtigkeit verlangt zweifellos danach, Brücken der Verständigung zu bauen. Es verlangt aber auch den Mut zum Konflikt gegenüber allen Strukturen der Exklusion und der Marginalisierung.

#### 4. Spaltpilz oder Anwalt der Versöhnung? Politische Theologien in der fragmentierten Moderne

Vor dem Hintergrund dieser Differenzierungen möchte ich im Folgenden zum Hauptpunkt meines Beitrags kommen, nämlich zur Skizze zweier unterschiedlicher Typen politischer Theologie, wie sie einander in der fragmentierten Moderne gegenüberstehen. Dieser Fokus auf politische Theologien setzt bereits voraus, dass sich die Frage nach dem möglichen Konfliktpotenzial von Glaube und Theologie nicht durch die säkularistische Lösung entschärfen lässt, das heißt dadurch, dass man jedwede politische Relevanz des Glaubens bestreitet. Nicht so sehr die Frage, *ob* der Glaube politisch ist oder nicht, halte ich im Angesicht der skizzierten Bruchlinien für entscheidend, sondern vielmehr die Frage, *auf welche Weise* er dies ist.

Was ich im Folgenden vor allem in den Mittelpunkt rücken möchte, sind die Gefahren einer Form politischer Theologie, wie sie in den letzten Jahren weltweit Auftrieb erfahren hat und sich in Europa in Form eines identitären Christentums bzw. eines postmodernen Neuheidentums zeigt. Diese Form politischer „Theologie“ ist nicht Theologie im eigentlichen Sinn, sondern stellt zumeist eine mit religiösen Motiven versetzte neurechte oder neonationalistische Mythologie dar. Um dies näher in den Blick zu nehmen, werde ich einige ideologische Knotenpunkte dessen skizzieren,

was man als ideologische Matrix neurechten Gedankenguts bezeichnen könnte, um dann aufzuzeigen, wie sich diese ideologischen Knotenpunkte mit gewissen illiberalen religiösen Optionen verbinden.

Als Kritik und gleichsam Alternative zu dieser Form einer politischen Theologie neurechten Zuschnitts werde ich abschließend einige Grundelemente einer politischen Theologie skizzieren, die ich als Entfaltung der genuin sozialen und politischen Dimension der christlichen Botschaft betrachte. Beide Formen politischer Theologie unterscheiden sich grundsätzlich in Bezug auf die Frage, wie und wo sie die grundlegende Spaltung der Gesellschaft jeweils verorten und welche Bilder von gesellschaftlicher Harmonie und Versöhnung sie jeweils leiten. Neonationalistische oder neurechte Theologien stellen dabei die Grundprinzipien liberaler Demokratien in Frage; die Formen politischer Theologie, die ich als genuin christlich verstehen möchte, drängen auf ihre Radikalisierung.

#### 4.1 Neurechte politische Theologie<sup>8</sup>

Ich beginne also mit der Darstellung der ideologischen Knotenpunkte neurechter Ideologie. Den Begriff „neurechts“ verwende ich dabei im Folgenden nicht im Sinne einer strengen Definition, sondern als Sammelbegriff für das in sich durchaus heterogene Feld von Parteien und Bewegungen, die in den letzten Jahrzehnten insbesondere in Europa und in den USA aus verschiedenen Transformationsprozessen im politischen Spannungsfeld zwischen (neo-)konservativen und gleichsam „traditionell“ rechtsextremen Positionen hervorgegangen sind und die bei Wahlen in den letzten Jahren teils beachtliche bis spektakuläre Erfolge erzielt haben. Dieses Feld lässt sich gewiss nicht über einen Kamm scheren, dennoch kann man gewissermaßen so etwas wie ideologische Knotenpunkte identifizieren, die auf die eine oder andere Weise bei vielen dieser Akteure auftauchen.

Wichtig ist dabei, darauf hinzuweisen, dass die sogenannte Neue Rechte nicht einfach eine Wiederkehr der alten Faschismen der 1920er und

---

<sup>8</sup> Dieser Abschnitt enthält Gedanken und Formulierungen aus: SEBASTIAN PITTL, Die politische Theologie der Neuen Rechten, in: *Lebendige Seelsorge* 6/69 (2018), 404–409. Für eine ausführlichere Darstellung vgl. DERS., Die politische Theologie neurechter Bewegungen, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen* (60. Ergänzungslieferung, 1 – 14.10.3.), Hohenwarsleben Juni 2019, 1–27.

1930er Jahre ist. Bezüge auf faschistisches Gedankengut sind bei verschiedenen Akteurinnen und Akteuren dieses heterogenen Feldes zwar im Einzelnen tatsächlich nachweisbar, doch parallel dazu haben sich während der letzten Jahrzehnte wesentliche Verschiebungen in der ideologischen Matrix neurechter Bewegungen und Parteien ereignet, die es im Auge zu behalten gilt, um vereinfachende Stereotypisierungen von „den Rechten“ zu vermeiden.

Wesentlicher Bezugspunkt dieses Transformationsprozesses ist in Europa die französische „Nouvelle Droite“ (ND) rund um ihre intellektuelle Galionsfigur Alain de Benoist (\* 1943), die in Bezug auf die Formierung neurechter Parteien und Bewegungen in ganz Europa großen Einfluss ausgeübt hat und diskursprägend war. Die Nouvelle Droite entstand im Frankreich der Nachkriegszeit aus Bestrebungen verschiedener rechtsextremer Kreise nach einer grundlegenden Erneuerung „rechten Denkens“. Ziel war es dabei, alle historisch belasteten Begriffe (wie z. B. „Rasse“) zu vermeiden und „rechte“ Positionen wieder anschlussfähig an aktuelle politische Debatten zu machen. Das Ergebnis war eine Art „politisch korrekte“, das heißt offiziell antirassistische, prodemokratische Rechte, die nicht nur in Frankreich breite öffentliche Aufmerksamkeit erfahren hat, sondern in den letzten Jahrzehnten auf unterschiedlichen Wegen auf die gesamte Rechte Europas, vom Front National in Frankreich über Vlaams Belang in Belgien und die Lega Nord in Italien bis hin zu Kreisen rund um Wladimir Putin, Einfluss ausgeübt hat.<sup>9</sup>

### *Ideologische Kernstücke*

Als ideologische Kernstücke der Nouvelle Droite lassen sich die folgenden drei Aspekte nennen, die sich heute bei den meisten Akteuren der europäischen „Rechten“ finden lassen: *Erstens* verabschiedete die ND den Rassismus der „Alten Rechten“ zugunsten des Konzepts des „Ethnopluralismus“. Die Welt besteht demnach aus einer Vielfalt prinzipiell gleichwertiger, in sich allerdings relativ homogener ethnokultureller Identitäten, wobei die Unterschiede zwischen diesen nicht mehr biologisch, sondern vor allem kulturell bestimmt werden. Der französische Philosoph Étienne Balibar hat

---

<sup>9</sup> Für eine detaillierte Untersuchung der Entstehung und Wirkung der Nouvelle Droite vgl. TAMIR BAR-ON, *Where have all the fascists gone?*, London/New York 2007.

diesbezüglich von einem „Rassismus ohne Rassen“<sup>10</sup> gesprochen. Problematisch ist für die ND nicht das Bestehen dieser Pluralität an Identitäten, sondern ihre Vermischung, die sowohl bei den Migrantinnen und Migranten wie bei den sie aufnehmenden Ländern zu Entwurzelung und Entfremdung führe und die ethnokulturelle Diversität der Welt zum Verschwinden bringe. Der Hauptkampf der Nouvelle Droite gilt demgegenüber, so der wohlklingende Slogan, der Verteidigung des „Rechts auf Differenz“<sup>11</sup>.

Dieser globalisierungskritisch aufgeladene Ethnopluralismus verbindet sich, *zweitens*, mit einer Kritik an jeder Form des Universalismus. Alain de Benoist beruft sich auf den deutschen Philosophen Johann Gottfried Herder (1744–1803), um zu betonen, dass jede Kultur ihr eigenes Wertesystem in sich trage und sich folglich einer Beurteilung durch universale Maßstäbe „von außen“ entziehe. So etwas wie allgemeingültige Menschenrechte zu behaupten, habe demnach keinen Sinn.<sup>12</sup> Die Menschenrechte abstrahieren für Benoist vom realen Menschen, der immer in konkrete Gesellschaften eingebunden sei, um ihn stattdessen auf ein uniformiertes und abstraktes Individuum zu reduzieren. In der Praxis seien die Menschenrechte darüber hinaus meist nichts anderes als die humanitäre Maskerade der Durchsetzung profaner ökonomischer Interessen des Westens. ‚Wer Menschheit sagt, der lügt‘, zitiert Benoist frei Carl Schmitt und verweist auf die von den USA geführten Kriege gegen den Terror, um zu unterstreichen, dass die größten Verbrechen oft gerade im Namen der Menschenrechte begangen würden. Nicht nur in den Ländern des „globalen Südens“, auch bei den konservativ-nationalistischen Regierungen Osteuropas (Ungarn, Polen, Russland) fällt diese Kritik am neoimperialen Charakter eines sich moralisch überlegen wägnenden westlichen Humanismus heute auf fruchtbaren Boden.

Die klare Unterscheidung ethnokultureller Identitäten ist, *drittens*, die Voraussetzung des prodemokratischen Pathos der Neuen Rechten. Dieses meint nicht die liberale repräsentative Demokratie, die als von dekadenten ökonomisch-politischen Eliten beherrschte, abstrakte und technokratische

---

<sup>10</sup> ÉTIENNE BALIBAR / IMMANUEL WALLERSTEIN, Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg 1990, 28.

<sup>11</sup> Vgl. ALAIN DE BENOIST / CHARLES CHAMPETIER, Manifest: Die Nouvelle Droite des Jahres 2000, abgedruckt in: Alain de Benoist, Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert, Berlin 2003, 11–60.

<sup>12</sup> Vgl. ALAIN DE BENOIST, Kritik der Menschenrechte. Warum Universalismus und Globalisierung die Freiheit bedrohen, Berlin 2004.

Scheindemokratie denunziert wird, sondern zielt auf Formen einer direkten Demokratie innerhalb der Grenzen ethnisch und kulturell homogener Gemeinschaften. Für Benoist ist ethnische Homogenität die Voraussetzung einer funktionsfähigen Demokratie. „Je enger sich die Mitglieder einer Gemeinschaft verbunden fühlen, desto eher haben sie die gleichen Gefühle, die gleichen Werte, die gleiche Art, die Welt zu sehen und die sozialen Beziehungen aufzufassen, desto leichter können sie kollektive Entscheidungen treffen, die zum Gemeinwohl beitragen, ohne auf eine Vermittlung [durch die Institutionen der liberalen repräsentativen Demokratie] angewiesen zu sein.“<sup>13</sup> Prodemokratisches Pathos und eine nach ethnischen und kulturellen Gesichtspunkten erfolgende Diskriminierung gehen bei der Neuen Rechten somit Hand in Hand. Das Eintreten für den Ausbau „direkter Demokratie“ und die Forderung nach einem verstärkten Einsatz von Volksabstimmungen und Plebisziten, wie es sich in vielen Parteiprogrammen neurechter Parteien findet, haben hierin ihren ideologischen Fluchtpunkt.

Auf strategischer Ebene besteht die wichtigste Innovation der ND in der Betonung des „metapolitischen“ Kampfes um „kulturelle Hegemonie“. Die Neue Rechte distanziert sich zumeist von Bestrebungen einer gewaltvollen Beseitigung der „liberalen“ Demokratie, um stattdessen an der Aushöhlung ihrer Plausibilität von innen her zu arbeiten. Benoist spricht hier auch von einer Termitenarbeit, die oft Jahrzehnte in Anspruch nehmen könne. Die politischen Ziele der Neuen Rechten können für ihn langfristig nur dann erreicht werden, wenn es gelinge, auch die „Köpfe und Herzen“ der Menschen zu erobern.<sup>14</sup> Die Methoden dafür reichen von wissenschaftlicher, publizistischer und künstlerischer Arbeit bis hin zu Protest- und Aktionsformen im öffentlichen Raum. Die professionell inszenierten „Besetzungen“ von Parteizentralen, Denkmälern oder Kunst- und Kulturveranstaltungen durch die „Identitäre Bewegung“, einer auch in Deutschland und Österreich aktiven neurechten Jugendbewegung, stehen in dieser Tradition.

---

<sup>13</sup> ALAIN DE BENOIST, *Demokratie. Das Problem*, Tübingen 1986, 24, zitiert nach HANS SCHELKSHORN, *Wider die Instrumentalisierung des Christentums. Zur Unvereinbarkeit von neorechter Ideologie und christlicher Moral*, in: Walter Lesch (Hg.), *Christentum und Populismus. Klare Fronten?*, Freiburg i. Br. 2017, 26–37, hier 29.

<sup>14</sup> Vgl. ALAIN DE BENOIST, *Die kulturelle Macht*, in: ders., *Kulturrevolution von rechts*, Krefeld 1985, 39–52.

*Identitäres Christentum*

Hinsichtlich ihrer religiösen Orientierung, und das ist theologisch der eigentlich interessante Punkt, schwankt die Neue Rechte zwischen Formen eines identitären Christentums und einem postmodernen „Heidentum“. Formen eines identitären Christentums begegnen in katholischen, protestantischen und orthodoxen Varianten, wie die Beispiele Polen, Ungarn und Russland, aber auch die „Christen in der AfD“ und verschiedene neurechte Publikationsorgane wie die „Junge Freiheit“ zeigen. Im Kuratorium der AfD-nahen Parteistiftung „Desiderius Erasmus“ befinden sich<sup>15</sup> mit dem Dominikanerpater und emeritierten Professor für Sozialethik Wolfgang Ockenfels und dem evangelischen Theologen und Vordenker der Neuen Rechten in Deutschland Karlheinz Weißmann zwei christliche Theologen. In Frankreich erfährt der „Rassemblement National“ breite Unterstützung durch traditionalistische Gruppierungen innerhalb der katholischen Kirche sowie durch die Piusbruderschaft St. Pius X. Ebenfalls gute Kontakte zu traditionalistischen christlichen Kreisen pflegt der 2013 zum Vorsitzenden der Lega gewählte und nunmehrige italienische Innenminister Matteo Salvini. Die Liste an Beispielen ließe sich fortsetzen.

Das identitäre Christentum, das sich in den genannten Beispielen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringt, lässt sich ebenfalls durch drei Merkmale kennzeichnen:

*Erstens* sticht der Versuch hervor, Christentum und Nation in einen konstitutiven Zusammenhang zu bringen. Das Christentum erscheint darin als spirituelle Quelle und identitätsstiftendes Merkmal der Nation, während die Nation umgekehrt als Vermittlungsinstanz der göttlichen Vorsehung in den Blick kommt. Die Kennzeichnung Ungarns als christliche Nation in der neuen ungarischen Verfassung von 2012 geht zum Beispiel in diese Richtung.<sup>16</sup>

Auf der Linie des Antiuniversalismus der Nouvelle Droite liegt, *zweitens*, die Relativierung des universalen Anspruchs des christlichen Ethos. Der biblische Nächste wird von identitären Christinnen und Christen auf den ethnisch und national Nächsten reduziert und die biblische Feindesliebe konsequent auf die privaten Feinde *innerhalb* der eigenen ethnischen Gemeinschaft eingeschränkt. Das historische Vorbild dafür lässt sich eben-

---

<sup>15</sup> Stand: August 2019.

<sup>16</sup> Vgl. dazu detaillierter: H. SCHELKSHORN, Wider die Instrumentalisierung des Christentums (Anm. 13).

falls bei Carl Schmitt finden, der bereits in den 1930er Jahren festhielt: „Die viel zitierte Stelle ‚Liebet eure Feinde‘ [...] berührt den politischen Gegensatz noch viel weniger, als sie etwa die Gegensätze von Gut und Böse oder Schön und Hässlich aufheben will. Sie besagt vor allem nicht, dass man die Feinde seines Volkes lieben und gegen sein eigenes Volk unterstützen soll.“<sup>17</sup> Dazu passt auch, wenn Politiker wie Viktor Orbán sich gegen einen angeblich naiven humanitären Universalismus auf die Lehre von den Pflichtenkreisen berufen. Die moralische Verantwortung eines Ungarn erstreckt sich demnach in Abstufung zunächst auf die Mitglieder der eigenen Familie, dann auf das Dorf, das eigene Land und erst zuletzt und auch nur dann, wenn dies den zuvor genannten Pflichten nicht widerspricht, auch auf alle übrigen Menschen.<sup>18</sup>

*Drittens* knüpfen christliche Vertreterinnen und Vertreter der Neuen Rechten an die militanten Elemente der christlichen Tradition wie die Kreuzzüge und die angeblichen „Verteidigungskämpfe“ christlicher Herrscher gegen islamische Expansionsbestrebungen an. Die Beschwörung eines wehrhaften christlichen Abendlandes verbindet sich dabei häufig mit der Verschwörungstheorie eines gezielten Bevölkerungsaustausches durch die liberalen Eliten und mit der Kritik an einer Überdehnung christlicher Barmherzigkeit, die wechselnd als naiv oder selbstzerstörerisch gebrandmarkt wird. In der von der „Identitären Bewegung“ verwendeten Symbolik, die wiederholt auf die Wiener Türkenbelagerung, aber auch auf das „Deus lo vult“ anspielt, mit dem die versammelte Menschenmenge angeblich Papst Urban II. auf die Aufforderung zum ersten Kreuzzug geantwortet haben soll, finden sich davon zahlreiche Beispiele.

Das identitäre Christentum ist bei näherer Betrachtung nur um den Preis einer äußerst selektiven Rezeption der christlichen Tradition zu haben. Es steht nicht nur im Widerspruch zu zentralen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Ökumenischen Rates der Kirchen, sondern muss darüber hinaus sämtliche universalistischen, pazifistischen und humanistischen Elemente der christlichen Tradition als dem Christentum im Prinzip ‚wesensfremd‘ ausschließen.

<sup>17</sup> CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin 2015, 28.

<sup>18</sup> Vgl. H. SCHELKSHORN, *Wider die Instrumentalisierung des Christentums* (Anm. 13), 33 ff. In eine ähnliche Richtung wiesen auch die Wahlplakate der FPÖ aus dem Nationalratswahlkampf 2013: „Liebe deinen Nächsten. Für mich sind das unsere Österreicher“.

*Neurechtes Heidentum*

Manche Vertreterinnen und Vertreter der Neuen Rechten sind sich dieses Widerspruchs durchaus bewusst. So sieht etwa Alain de Benoist selbst in der jüdisch-christlichen Tradition nicht nur kein Bollwerk gegen den kritisierten universalen Liberalismus, sondern im Gegenteil geradezu dessen historische Wurzel.<sup>19</sup> Mit Max Weber erkennt Benoist im biblischen Monotheismus die wesentliche Triebfeder der „Entzauberung der Welt“, die schließlich zur kapitalistischen Reduktion der Welt auf eine seelenlose Ware geführt habe. In der Vertreibung der raum- und kulturgebundenen Gottheiten der Antike erblickt er die Grundlage des intoleranten moralischen Universalismus des modernen Menschenrechtsethos. Und in der Sozialkritik der jüdischen Propheten sieht er das egalitäre Ethos durchbrechen, das später zum Vorläufer des Egalitarismus der Französischen Revolution wurde. Zwar habe es an den Rändern der abendländisch-christlichen Geschichte nicht an Versuchen gefehlt, die älteren heidnischen Traditionen mit der christlichen Überlieferung zu versöhnen. Von seinen Prinzipien her sei die jüdisch-christliche Tradition mit einer neurechten Weltsicht jedoch unvereinbar.

Benoist wirbt daher konsequenterweise für einen radikalen Bruch mit dem Christentum und für die Rückbesinnung auf ein postmodernes Heidentum, das er der jüdisch-christlichen Tradition mit deutlich nietzscheanischen Bezügen gegenüberstellt: „Den Gesetzen wollen wir den Glauben entgegensetzen, dem Logos den Mythos, der Schuldhaftigkeit des Geschöpfes die Unschuld des Werdens, der Erhöhung von Hörigkeit und Demut die Berechtigung des machtstrebenden Willens, der Abhängigkeit des Menschen seine Selbständigkeit, der reinen Vernunft das Wollen, [...] dem Begriff das Bild, dem Exil den Ort, dem Ende der Geschichte das Verlangen nach Geschichte, der Negativität und Ablehnung den Willen, der sich selbst zu einer Weltbejahung verwandelt.“<sup>20</sup>

Die Überlegungen Benoists zum Zusammenhang von jüdisch-christlicher Tradition und verschiedenen Säkularisierungsprozessen in der europäischen Geschichte sind zweifellos differenzierter als die der meisten sei-

<sup>19</sup> Vgl. ALAIN DE BENOIST, *Heide sein zu einem neuen Anfang*, Tübingen 1982; DERS., *Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakralisierung der Welt*, in: Demetrios Theraios (Hg.), *Welche Religion für Europa? Ein Gespräch über die religiöse Identität der Völker*, Wien u. a. 1992, 41–86.

<sup>20</sup> A. DE BENOIST, *Heide sein* (Anm. 19), 306.

ner christlichen Mitstreiterinnen und Mitstreiter. Das Bild, das Benoist von einem toleranten, pluralistischen, welt- und lebensbejahenden Heidentum zeichnet, muss jedoch als religionsgeschichtliche Fiktion bezeichnet werden. Benoist bestreitet interessanterweise den konstruktiven Charakter seines Neuheidentums auch gar nicht. Zu Beginn seiner umfangreichen Studie über das Heidentum hält er fest, dass „die zuallererst getroffene Entscheidung“ zwischen jüdisch-christlicher Tradition und Heidentum „eine Wahl [bleibt], die die Notwendigkeit ihrer eigenen Voraussetzungen niemals völlig unter Beweis stellen kann“<sup>21</sup>. Die „reine Wahrheit“ ist für Alain de Benoist „unentscheidbar“ und verlangt deswegen nach einem Akt heroischer Setzung.

In dieser Feststellung spricht sich in aller Offenheit ein Prinzip aus, das auf verdeckte Weise bei fast allen Akteurinnen und Akteuren der Neuen Rechten zu finden ist. Die grundlegenden religiösen und politischen Identitätsbestimmungen neurechter Gruppierungen und Parteien entpuppen sich nämlich bei näherer Betrachtung meist allesamt als Ausdruck mehr oder weniger willkürlicher Setzungen, die sich letztlich einer argumentativen Auseinandersetzung entziehen. Dies gilt für Benoists Neuheidentum wie für die Bestimmungen christlich-ungarischer Nationalität in der ungarischen Verfassung oder die Vorstellungen zur deutschen und österreichischen Identität innerhalb der „Identitären Bewegung“. Neurechte Identitätsbestimmungen sind in ihrem Kern allesamt geprägt von einem latenten „Wir sind, wer auch immer wir (oder ich) sage(n), dass wir sind“. Die *archē*, der Grund der (politischen oder religiösen) Gemeinschaft, wird hier von einer bestimmten Gruppe willkürlich gesetzt. Neurechte Gruppierungen berufen sich zwar ständig auf das Volk, doch wer zu diesem Volk dazugehört oder nicht, ist nicht Sache eines Streits, nicht Sache einer politischen Auseinandersetzung, sondern immer schon im Vorhinein entschieden.

Blickt man von hier aus zurück auf die anfangs gezeichneten Differenzierungen in Bezug auf die Frage, was man jeweils unter Spaltung und Versöhnung versteht und auf welche Gruppe man sich dabei bezieht, so ergibt sich das folgende Bild: Politische Theologien neurechten Zuschnitts zeichnen allesamt utopische Bilder einer harmonischen, mit sich selbst versöhnten Gesellschaft, in der die Widersprüche der späten Moderne überwunden sind. Wie in Platons Staat träumen sie von einer Gesellschaft

---

<sup>21</sup> Ebd., 12.

harmonischer Ganzheit. Ist einmal die ethnokulturelle Reinheit (wieder) hergestellt, dann – so das Versprechen – wird die kapitalistische Entfremdung überwunden und werden echte Demokratie und authentischer Glaube wieder möglich sein. Der Preis dafür ist allerdings hoch. Denn wie in Platons Staat ist auch hier – zumindest was die grundlegenden religiös-politischen Identitätsbestimmungen betrifft – kein Dissens möglich. Wo die Grenzen der ethnokulturellen Gemeinschaft verlaufen, ist keine Sache, über die diskutiert oder gestritten werden kann. Hierin liegt das totalitäre Moment solcher Visionen. Was den Blick auf eine mögliche Versöhntheit der Menschheit als ganzer betrifft, muss man festhalten, dass diese Frage für neurechte politische Theologie schlichtweg keinen Sinn hat: „Wer Menschheit sagt, der lügt!“ Zwar sind neurechte Parteien und Bewegungen in der Regel äußerst kritisch gegenüber dem globalisierten neoliberalen Kapitalismus und dessen liberalen Eliten, als Alternative dazu wird aber kein alternatives Humanisierungsprojekt, sondern der Rückzug auf ethnokulturelle Identitäten propagiert, die im besten Fall in einer Balance unterschiedlicher Machtblöcke koexistieren.

#### 4.2 Biblische (nicht-identitäre) politische Theologie

Ich möchte dem Geschilderten zum Abschluss zumindest in groben Umrissen eine Form nicht-identitärer politischer Theologie gegenüberstellen, wie sie sich paradoxerweise im Ausgang von einem Element entfalten lässt, das auf den ersten Blick dem „Wir sind, wer auch immer wir sagen, dass wir sind“, mit dem die neurechte Identitätspolitik arbeitet, erstaunlich ähnlich zu sein scheint, nämlich: die Offenbarung des Gottesnamens im Buch Exodus (vgl. Ex 3,14).

Gott antwortet in der bekannten Szene des brennenden Dornbusches auf die Bitte des Mose, ihm seinen Namen zu nennen, mit der geheimnisvollen Selbstbezeichnung „Ich bin, der ich bin“ bzw. genauer übersetzt: „Ich werde sein, der ich sein werde“. Exakt an diesem Beispiel, das auf den ersten Blick strukturanalog zum „Wir sind, wer wir sind“ der Neuen Rechten scheint, lässt sich ansetzen, um eine alternative Form politischer Theologie zu skizzieren, wie sie sich von der biblischen Tradition her nahelegt. Auch in der Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3,14 zeigt sich gewissermaßen eine *archē*, also der Grund einer Gemeinschaft, nämlich Gott selbst. Das „Ich werde sein, der ich sein werde“ ist hier allerdings alles andere als eine willkürliche Setzung oder die Gründung einer eindeu-

tigen homogenen israelitischen Identität. Dies zeigt sich klar, wenn man den Kontext der Namensoffenbarung näher in den Blick nimmt.

Schon Moses selbst, an den sich die Offenbarung zunächst richtet, ist ein Paradebeispiel von dem, was man eine ‚hybride Identität‘, also eine unreine, vermischte Identität nennen kann. Er trägt nicht nur einen ägyptischen Namen, sondern ist auch seiner eigenen Herkunft radikal entfremdet. Er wird in Ägypten erzogen, muss aber auch aus seiner zweiten Heimat, aus Ägypten, fliehen, nachdem er einen anderen Ägypter erschlagen hat. Als er auf den brennenden Dornbusch trifft, ist er mit der Tochter eines midianitischen Priesters verheiratet. Für die ihm zgedachte Mission, nämlich die unterdrückten Hebräer aus Ägypten herauszuführen, scheint er gänzlich ungeeignet. Das „Ich werde sein, der ich sein werde“, mit dem Gott auf die Sorgen, ja die Angst des Mose antwortet, ist in diesem Sinn vor allem als ein Versprechen im Sinne eines „Ich werde für dich oder für euch da sein, so wie es jeweils erforderlich sein wird“ zu lesen. Gott, die biblische *archē*, bleibt hier einerseits entzogen; er bleibt transzendent und kann nicht verfügbar gemacht und manipuliert werden.

Gleichzeitig sagt er sich aber zu in Form eines Versprechens, das es erlaubt, mit dieser Entzogenheit vertrauensvoll umzugehen und gerade dadurch Raum zu geben für eine Pluralität und Öffnung auf die anderen hin. Das Versprechen Gottes an Moses in Form des „Ich werde da sein, so wie ich immer da sein werde“ realisiert sich in der Geschichte Israels nicht in Form einer triumphalen Siegesgeschichte, sondern zeigt sich gerade in den Momenten, in denen die Versuchung zur hermetischen Selbstabschließung auf heilvolle Weise aufgebrochen wird.

So steht der Gottesname in Israel für die Erinnerung an die eigene Fremdheit in Ägypten, wie beispielsweise im „kleinen geschichtlichen Credo“ im Buch Deuteronomium, in dem der bzw. die Betende aufgefordert wird, sich daran zu erinnern, dass sein/ihr Vater ein heimatloser Aramäer war. Und er steht für den Schutz der „Fremdlinge“ anderer ethnischer Herkunft wie zum Beispiel im sogenannten Bundesbuch (Ex 22,20; 23,9), wo ausdrücklich davor gewarnt wird, den Fremden / die Fremde schlechter zu stellen als den Einheimischen / die Einheimische. Die israelitische Heilsgeschichte verläuft vom ewigen Migranten Abraham über Moses zur Ausländerin Rut. Dieses Durchbrechen der Grenzen klarer ethnisch-religiöser Identität wird auch in Israel selbst immer wieder als Provokation wahrgenommen. Das zeigt sich exemplarisch eben auch in der Empörung, die Jesus in der zu Beginn zitierten Stelle aus dem Lukasevangelium entgegengebracht wird, als er auf Elija und Elischa verweist, die ebenfalls

bloß einer Witwe im phönizischen Sidon und dem Syrer Naaman geholfen hätten.

Auf besonders deutliche Weise kommt diese Provokation im sogenannten Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) zum Ausdruck. Die Spitze dieses Gleichnisses, in dem ausgerechnet der bei Juden verachtete Ausländer aus Samarien zum „Nächsten“ des verletzten Juden wird, wird für heutige Ohren wohl am besten dadurch hörbar, dass man sich die Geschichte als Begegnung zwischen einem israelitischen Juden und einem Palästinenser bzw. vielleicht auch zwischen einem Christen und einem Muslim vorstellt. Das Gleichnis zeigt, dass die Überschreitung ethnischer Zugehörigkeit in den Evangelien einen Horizont neuer Formen von Gemeinschaft erschließt, jenseits der Kategorien von Stamm, Volk und Nation. Diese Überschreitung ist bisweilen derart radikal, dass sie von manchen geradezu als Verrat an der eigenen kollektiven Identität erlebt wird.

Politische Theologien, wie sie in den letzten Jahrzehnten innerhalb der katholischen und evangelischen Theologie, namentlich von Dorothee Sölle, Johann Baptist Metz oder auch in den unterschiedlichen Formen von Befreiungs- oder postkolonialer Theologie entwickelt wurden, stellen sich genau in diese Tradition.<sup>22</sup> Sie zielen im Gegensatz zu den neonationalistischen Theologien der Neuen Rechten nicht darauf, die Grundprinzipien liberaler Demokratie umzubauen, sondern vielmehr darauf, diese zu radikalieren, insofern als sie in diesen Gesellschaften die Erinnerung an die Opfer – nicht nur der eigenen Gemeinschaft, sondern vor allem der jeweils anderen – wachhalten und Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit auch für sie einfordern. Gerade dadurch vermögen sie Gesellschaft und Kirchen vor einer vorschnellen Selbstabschließung zu bewahren und für das Andere ihrer selbst offen zu halten.

Johann Baptist Metz, der in den 60er- und 70er-Jahren des letzten Jahrhunderts zum Begründer der sogenannten neuen politischen Theologie wurde, hat die *memoria passionis*, die Erinnerung an die Leiden der ande-

---

<sup>22</sup> Vgl. exemplarisch DOROTHEE SÖLLE, Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart u. a. 1971; JOHANN BAPTIST METZ, Neue politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie, Freiburg i. Br. 2016; GUSTAVO GUTIÉRREZ, Theologie der Befreiung, Mainz 1973. Für neuere Fortschreibungen politischer Theologie im deutschsprachigen Raum vgl. besonders ANSGAR KREUTZER, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg i. Br. 2017; ULRICH ENGEL, Politische Theologie „nach“ der Postmoderne, Ostfildern 2016.

ren, zu einem zentralen Kriterium einer evangeliumsgemäßen politischen Theologie erklärt.<sup>23</sup> Die neue politische Theologie hat sich dabei explizit als eine ‚Theologie nach Ausschwitz‘ verstanden, die vor allem die Erinnerung an die Schrecken der Shoah als Stachel im Fleisch der deutschen Nachkriegsgesellschaft präsent halten wollte. Dieses Anliegen lässt sich aber auch für andere Kontexte aufnehmen. Einer Theologie, die die ungerechte Leidensgeschichte der Menschheit nicht einfach verdrängt, eignet eine spezifische Unversöhntheit, einerseits gegenüber einer Gesellschaft, in der die Tendenz zum Verdrängen und Vergessen der Opfer gerade auch im globalen Maßstab eine bleibende Versuchung darstellt, andererseits aber auch gegenüber Gott selbst, dessen Gerechtigkeit schmerzhaft vermisst und eingeklagt wird. Es ist diese Haltung der Unversöhntheit, des Sich-nicht-Abfindens mit dem gegenwärtigen und dem vergangenen Unrecht, die im Licht des Glaubens nicht zu Verbitterung und Resignation, sondern zu einer spezifischen Sensibilität und Solidarität für und mit all jenen führt, die in unserer globalen Gesellschaft marginalisiert und ausgeschlossen werden.

Echte Versöhnung hat genau diese hoffnungsvolle Unversöhntheit zur Voraussetzung. Denn Versöhnung kann aus christlicher Sicht nicht die pseudoheile Welt von Platons Staat oder einer neonationalistischen Ideologie, das heißt die Illusion einer harmonischen Einheit auf Kosten von Ausschluss und Unterdrückung der anderen sein, sondern setzt Gerechtigkeit voraus. Diese Gerechtigkeit – sowohl mit Blick auf die Opfer der Gegenwart als auch der Vergangenheit – einzufordern, ist freilich oft schmerzhaft. Sie stößt schnell auf Widerstand. Und man macht sich damit bisweilen unbeliebt oder muss damit rechnen, als lächerlich oder naiv gebrandmarkt zu werden. Aber gerade zum Einfordern dieser Gerechtigkeit auch im globalen Maßstab sind eine Kirche und eine Theologie aufgerufen, die sich der Botschaft der Evangelien verpflichtet wissen – dies nicht um der Spaltung oder der Provokation willen, sondern mit Blick auf eine Versöhnung, die tatsächlich niemanden ausschließt.

---

<sup>23</sup> Vgl. JOHANN BAPTIST METZ / JOHANN REIKERSTORFER, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006.