

Politische Theologie am Tag der Krise

Feinschwarz.net/7. März 2026

Sarah Rosenhauer

1. Nach dem Faschismus ist vor dem Faschismus?

Vor über 60 Jahren fragte Ernst Wolfgang Böckenförde in einem Vortrag in Ebrach nach den Ressourcen des liberalen Staates, der, so die berühmte Formel, von „Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“¹. „Worauf“, so die Frage „stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?“ Was ursprünglich unter dem historischen Eindruck des Faschismus gefragt wurde, im Geschichtsgefühl einer post-histoire, deren einzige Bewegung in einer weiteren Ausbreitung und Vertiefung liberaler Demokratie zu liegen schien, dann lange eher als eine hypothetische Frage der Staatstheorie erschien, hat mittlerweile wieder eine besorgniserregende Dringlichkeit bekommen.

Die Krise liberaler Demokratie ist heute keine hypothetische Möglichkeit, sondern längst Realität. Nicht wenige Menschen, die Gruppe der Postliberals um Patrick Deneen etwa², verbinden

¹ Ernst- Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Recht. Staat, Freiheit, Frankfurt a.M. 1991, 92-114, hier: 112.

² Vgl. zum metapolitischen Projekt der „Postliberals“ die Analysen von Carlotta Voss: Anti-Liberale Untote, in: Philosophie Magazin, online: [Anti-Liberale Untote | Philosophie Magazin](#) (zuletzt aufgerufen am

damit die Hoffnung, dass die derzeitige Krise des Liberalismus auch sein Ende einleiten wird und wir uns an einer Epochenschwelle zu einer postliberalen Ordnung befinden. Durchsetzen soll sie sich nicht durch einen revolutionären Umsturz, sondern durch eine postliberale Kulturrevolution, die eine andere Kultur und eine andere Religion hervorbringt, um auf dieser Grundlage das politische System grundlegend zu einer illiberalen Ordnung umzugestalten.

Grundzüge dieser postliberalen Kulturrevolution werden in den Werken Patrick Deneens entfaltet und von dem Juraprofessor Adrian Vermeule in eine postliberale, neo-integralistische Verfassung übersetzt. Die postliberale Antwort auf die „Dekadenz“ des Liberalismus besteht, so bringt Rahel Jaeggi es auf den Punkt, in einer „Sittendiktatur“³. Theologisch bedenklich ist dieses Projekt nicht nur deshalb, weil in dieser Sittendiktatur basale ethische Werte und rechtliche Normen relativiert bis außer Kraft gesetzt wären, die auch für den christlichen Glauben nicht relativierbar sind: die nicht relativierbare Würde des Menschen, die Religionsfreiheit etc.⁴ Bedenklich ist es auch, weil der christlichen Religion – bei Vermeule insbesondere der katholischen Kirche – sowohl kulturell als auch rechtlich eine zentrale Funktion in der „Sittendiktatur“ zukommt: Als Hüterin ewiger göttlicher Wahrheiten und daraus abgeleiteter sittlicher Gesetze hat sie die Funktion „geistiger Führung“ und befördert ein illiberales und antidemokratisches System, das der Politikwissenschaftler James Patterson als „klerikaler Faschismus“ bezeichnet⁵.

Im Folgenden soll dieses Verständnis der politischen Bedeutung von Religion, näher des Christentums, einer theologischen Kritik unterzogen werden. Der Fokus wird dabei nicht so sehr ein inhaltlicher, als ein systematisch-grundbegrifflicher sein. Es geht darum, das Projekt einer postliberalen Religion zum Anlass einer kritischer Selbstaufklärung zu nehmen, im Modus der Auseinandersetzung mit den systematisch-theologischen Grundsatzfragen, die durch postliberale und neo-integralistische Religionskonzepte aufgemacht werden, näherhin der Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zur liberalen Norm der Freiheit und der Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Handeln und menschlicher Freiheit.

Aus dieser systematisch-theologischen Grundsatzreflexion soll in politisch-theologischer Hinsicht aber keine theologische Apologie des Liberalismus abgeleitet werden, sondern eine Politischer Theologie, die solidarisch ist mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes, die nicht hinter wesentliche Errungenschaften zurückgeht (Unhintergebarkeit der Gleichfreiheit und ihre Institutionalisierung in Form universeller Menschenrechte) und zugleich auf eine Transformation des Liberalismus in ideeller und praktischer Hinsicht abzielt.

20.02.2026); Für Gott und gegen das Böse. Die postliberale Ideologie oder: JD Vance verstehen, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 4/2025, 73-83.

³ Vgl. Rahel Jaeggi, Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes, in: Leviathan, 52. Jg., Sonderband 42/2024: Perspektiven auf und Alternativen zum Liberalismus, 351-377, hier: 362.

⁴ Vgl. dazu die jüngst auf feinschwarz.science erschienene Analyse zu postliberalen und neo-integralistischen Angriffen auf die Religionsfreiheit von Marianne Heimbach-Steins. (<http://dx.doi.org/10.15496/publikation-115521>)

⁵ James M. Patterson, Neo-Integralismus. Eine Gefahr für die Demokratie, in: Zeitgeschichte aktuell Nr. 12/Februar 2024, 2-27, hier: 20.

Dafür sollen zunächst Grundlinien des postliberalen Narrativs vom Scheitern des Liberalismus und des darauf aufbauenden Programms einer postliberalen Ordnung (1.) sowie das neo-integralistische Konzepts einer politischen Religion in der ethisch-rechtlichen Verfassung dieser postliberalen Ordnung (2.) skizziert werden. Vor diesem Hintergrund sollen die durch das Projekt einer postliberalen politischen Religion aufgemachten systematisch-theologischen Grundsatzzfragen diskutiert (4. und 5.) und zum Ausgangspunkt einer Politischen Theologie genommen werden, die solidarisch ist mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes (6.).

2. „Der Liberalismus hat sich zu Tode gesiegt“ – Das Narrativ des Postliberalismus

Seit einiger Zeit werden im politischen Diskurs zunehmend lautstark und mit zunehmenden politischen Einfluss Positionen vertreten, die sich dem sog. Postliberalismus zuordnen lassen. Er stützt sich auf eine Verfallserzählung des politischen Liberalismus (inkl. der durch ihn begründeten Institutionen liberale, menschenrechtsbasierter, säkularer, pluraler Demokratien) und führt diesen Verfall auf die normativen Fundamente des politischen Liberalismus zurück. Sein Scheitern, so Deneen in „Why Liberalism failed“⁶, liegt nicht in einer unzureichenden Umsetzung seiner Ideale, sondern in den Idealen selbst: „Der Liberalismus ist gescheitert – nicht, weil er zu kurz griff, sondern weil er sich selbst treu geblieben ist. Er ist gescheitert, weil er erfolgreich war. In dem Maße, wie der Liberalismus Realität wurde, traten seine inneren Widersprüche zutage.“⁷

Der Verfall des Liberalismus gründe in einem normativen Versagen, im Scheitern der normativen Ideale des Liberalismus, und das heißt allem voran: dem Ideal der Freiheit. „Der Erfolg des Liberalismus zeigt sich heute am deutlichsten in sich mehrenden Anzeichen seines Scheiterns. Er hat die Welt nach seinem Bilde neu gestaltet, insbesondere durch Politik, Wirtschaft, Bildung, Wissenschaft und Technik. In all diesen Bereichen wurde darauf hingearbeitet, durch die Befreiung des Einzelnen aus bestimmten Orten, Beziehungen, Mitgliedschaften und sogar Identitäten – sofern diese nicht frei gewählt und nach Belieben revidiert werden können – höchste und absolute Freiheit zu erlangen. Das autonome Individuum ist somit der unumschränkten Dynamik genau jener Kräfte unterworfen, die als Werkzeuge unserer Befreiung angesehen werden. Doch unsere Befreiung setzt uns außer Stande, uns diesen Kräften zu widersetzen. Das Versprechen der Freiheit läuft auf eine Knechtschaft der Unumgänglichkeiten hinaus, der wir uns nur mehr fügen können.“⁸ Diese Gesamtdiagnose lässt sich in einzelne Kernthesen unterteilen.

Liberalismus zerstört Gemeinschaft

Der Liberalismus ist nach Deneen gescheitert, denn sein Freiheitsideal zerstöre Gemeinschaft. Der normative Orientierungspunkt liberaler Politik bestehe in einer primär als negative Freiheit

⁶ Patrich Deneen, Warum der Liberalismus gescheitert ist, Salzburg – Wien 2024.

⁷ Ebd., 19.

⁸ Ebd., 36.

verstandenen Freiheit. Frei zu sein bedeutet demgemäß, durch keinen äußeren oder verinnerlichten Zwang davon abgehalten zu werden, zu tun, was immer man will. Auf dieser normativen Grundlage entstünden atomisierte Subjekte, die jede soziale Verpflichtung als Beschränkung ihrer Individualfreiheit erführen. Die „politische Technologie des Liberalismus zielte darauf ab, den Einzelnen von Verpflichtungen gegenüber bestimmten Menschen und Orten zu befreien und uns zu Individuen zu machen, die vor allem danach streben, ihre eigenen Ambitionen und Wünsche zu verwirklichen.“⁹ Das Resultat dieser liberalen Subjektivierungstechnik sei eine atomisierte Gesellschaft, deren Mitglieder weder durch gemeinschaftliche Solidarität noch durch übergeordnete gemeinsame Traditionen und Werte verbunden seien, sondern je für sich ihren egoistischen Eigeninteressen nachgingen, „eine liberale Gesellschaft, die das Selbstinteresse gutheißt, den entfesselten Ehrgeiz des Einzelnen, die höhere Bewertung privater Anliegen gegenüber der Sorge um das Gemeinwohl und das Vermögen, zu jedem Menschen seelisch Distanz zu wahren.“¹⁰

Liberalismus zerstört Tradition, Sitten und Religion

Eine weitere Konsequenz des liberalen Freiheitsideals sei sein Relativismus. Die Normativität individueller Freiheit, tun zu können, was immer man gerade will, führe zu Willkür, Bedürfnisherrschaft und Konsumismus, also einer Regressionsform von Freiheit. Wie die praktischen Erfordernisse von Familie, Gemeinschaft etc., könnten einer bloß negativ gedachten Freiheit auch sittliche oder religiöse Normen nur als Einschränkung von Freiheit erscheinen. Die Konsequenz sei die Loslösung von jeder sittlichen und religiösen Autorität, die als Emanzipation versprochen wird, aber – hier wird gerne auf Gender- und Familienpolitik verwiesen – politisches Chaos und individuelle Orientierungslosigkeit stifte.

Staatspaternalismus als Komplement zu Individualismus und Relativismus

Dass liberale Gesellschaften trotz der gemeinschafts- und wertezersetzenden Wirkung ihres Freiheitsideals nicht in Chaos und Anarchie stürzen, liegt Deneen zufolge daran, dass der Staat immer minutiöser in alle gesellschaftlichen und privaten Belange seiner Bürger:innen eingreift. Was in traditionellen, vormodernen Gemeinschaften durch informelle Normen in Form von Traditionen und Gebräuchen geregelt wurde, werde durch standardisiertes Recht ersetzt: Je weniger gewachsene Bindung, desto mehr paternalistisch-regulatorischer Staat. Das Komplement zum liberalen Individualismus sei der Staatspaternalismus.

Liberalismus macht unfrei

Der Liberalismus entfalte so eine ungewollte Dialektik: Je mehr er sein Ideal uneingeschränkter Individualfreiheit verwirkliche, desto unfreier werden wir: „Es ist ein nicht zu leugnendes Paradox, dass wir zu Leibeigenen gerade jener Entwicklung geworden sind, die unsere Befreiung garantieren sollte – zu Leibeigenen allgegenwärtiger gesetzlicher Überwachung und der technologischen Beherrschung der Natur. Während das Reich der Freiheit scheinbar größer wird, entschwindet die Freiheit in Wirklichkeit mehr und mehr. Die Antikultur des Liberalismus be-

⁹ Ebd., 228.

¹⁰ Ebd., 229.

schleunigt sowohl dessen Erfolg als auch seinen Niedergang.“¹¹ Die Freiheit entschwinde auf individueller Ebene. Denn durch die Zerstörung freiheitserziehender Traditionen, Gebräuche und Gemeinschaft regrediere das liberale Individuum auf die unfreie Freiheitsform unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung und egoistischer Willkür, auf einen „Freibrief für Konsum und Sex“¹². Und auch die politische Freiheit entschwinde bzw. regrediere auf die Freiheit, wählen zu gehen. Sowohl auf individueller als auch auf politischer Ebene kippe die totale Befreiung in tiefere Formen der Unfreiheit.

Liberalismus ist antidemokratisch

Schließlich sei der Liberalismus demokratiezersetzend. Denn die am Ideal der Individualfreiheit ausgerichtete liberale Subjektivierungsform zerstöre das Fundament demokratischer Ordnung, indem er ihr die sittlich-kulturelle Basis entziehe: „Die einstige Belobigung der Tugend und das Streben nach Gemeinwohl sollte durch das Grundmotiv des modernen Republikanismus ersetzt werden – die Verfolgung von Eigeninteressen, die zu einem allgemeinen Machtgewinn und somit zur Erfüllung der Wünsche führt.“¹³ Die Folge sei eine regressive Entpolitisierung. „Der anhaltende Mangel an staatsbürgerlicher Bildung, Wahlbeteiligung und Gemeinschaftsgefühl ist keine zufällige Krankheit, die der Liberalismus heilen kann, sondern das Ergebnis seines beispiellosen Erfolgs. Er ist eine Zielvorgabe, die in das ‚Betriebssystem‘ des Liberalismus eingebaut wurde, und die [...] Befunde einer weitverbreiteten bürgerlichen Gleichgültigkeit und eines politischen Analphabetismus sind die erwartbaren Folgen.“¹⁴ Auch auf rechtlicher Ebene bewirke der Liberalismus durch die Privilegierung subjektiver Rechte eine „degradierte Bürgerschaft“, indem er „unentwegt private Belange über öffentliche stellt, das Eigeninteresse über den Gemeininn, die Summierung individueller Meinungen über das Gemeinwohl“¹⁵. Und genau das müsse rückgängig gemacht werden.

Regime change durch „zivilisatorische Erneuerung“ und „Aristopopulismus“

Dafür sei ein *Regime change* nötig, der einerseits auf einer kulturellen Erneuerung durch Rückbesinnung auf Traditionen vor dem Liberalismus, insbesondere antike Philosophie und mittelalterliches Christentum, basiert und auf dieser Grundlage die normativen Fundamente politischer Ordnung neu bestimme. Andererseits setzt Deneen seine Hoffnung auf lokalistische Kultur- und davon ausgehend Politikererneuerungen von unten: „Aus der Arbeit an alternativen Gemeinschaftsformen und ihrer Vorbildwirkung kann eine neue Erfahrung von politischem Leben entstehen, die auf der individuellen und gegenseitigen Erziehung zur Selbstregierung beruht.“¹⁶

¹¹ Ebd., 101.

¹² Ebd., 257.

¹³ Ebd., 229.

¹⁴ Ebd., 225.

¹⁵ Ebd., 216.

¹⁶ Ebd., 269.

In „Regime change“¹⁷ bringt Deneen den normativen und praktischen Fluchtpunkt einer postliberalen Ordnung auf den Begriff eines „Common Good Conservatism“¹⁸. Im Gegensatz zum Liberalismus wird hier das Gemeinwohl normativ und rechtlich gegenüber der Freiheit und den Rechten des Individuums privilegiert. Dieser Konservatismus „opposes liberalism’s main commitment of liberty understood above all as individual choice, which treats the political and social sphere as a marketplace, and an instinctive anti-traditionalism. It begins with the primacy of the family, community, and the human goods that can only be secured through efforts of the political community—and not with primacy of the individual.“ Der Dekadenz liberaler Freiheit soll in der Tradition des Gemeinwohls „[c]ontinuity, balance, order, and stability, grounded in the unchanging truths knowable through human reason and also present in the Christian inheritance of the West“¹⁹ entgegengesetzt werden.²⁰

Institutionell lasse sich dies am besten in einer „mixed constitution“ aus informellen gewachsenen Gebräuchen und formaler Regierung abbilden, wie sie etwa bei Aristoteles oder Thomas von Aquin entwickelt werde. „A healthy polity rests on foundations of widespread moral virtue developed through informal social institutions such as family, community, and church, as well as the formal legal establishment of a well-constructed government that erects ‚sufficient restraint upon their passions.‘ The true ‚rights‘ of citizens are not reducible to individual rights but must foremost consist in the right to be well governed, a right that rests on an intergenerational capacity to develop virtues. The flourishing of individuals thus requires associational rights—rights not merely as liberties to do as one wishes, but rights to governance that restrains and directs damaging acts of freedom.“²¹

Seine eigene Version einer solchen „mixed constitution“ aus gewachsenen Gewohnheiten und Führungselite entwirft Deneen als einen „Aristopopulism“²². Sie besteht aus einer neuen Tugendelite von „self-conscious aristoi who understand that their main role and purpose in the

¹⁷ Patrick Deneen, *Regime change. Toward a Postliberal Future*, New York 2023.

¹⁸ Ebd., 63.

¹⁹ Ebd., 68.

²⁰ Überblicksweise skizziert Deneen den *Common Good Conservatism* so: „It is pro worker, favoring policies that protect jobs and industries within nations, urging more controlled immigration policies, supporting private-sector unions, and calling upon the power of the state to secure social safety nets targeted at supporting middle-class security. It rejects the progressive commitment to ‚identity politics‘, in which the human essence is reflected in racial or sexual identities. It is socially conservative, preferring ‚traditional‘ marriage, rejecting the idea that gender is elastic, opposed to the sexualization rampant in modern culture and especially that aimed at young children. It is increasingly supportive of public encouragement and maintenance of the family, and in some countries, such as Hungary, has effected legislation to encourage and support marriage, family formation, publicly funded child support, and increasing birth rates. This conservatism is generally patriotic and supportive of distinct national identities and cultures, rejecting the ethos of cosmopolitanism. It rejects globalization both as an economic and cultural project. In its valorization of stability, continuity, cultural inheritance, and national heritage, it is a rejection of the broader modern commitment to a project of progress that seeks to displace, dismantle, and overcome all boundaries and limits to infinite choice and self-creation.“

²¹ Ebd., 113.

²² Ebd., 151.

social order is to secure the foundational goods that make possible human flourishing for ordinary people: the central goods of family, community, good work, an equitable social safety net supportive of these goods, constraints upon corporate power, a culture that preserves and encourages order and continuity, and support for religious belief and institutions.“²³

3. Mit Gott gegen den Liberalismus – Die politische Funktion von Religion in der postliberalen Ordnung

Den Entwurf einer Rechtsordnung für ein postliberales politisches System, in dem das Gemeinwohl als oberstes normatives Prinzip staatlichen Handelns verrechtlicht ist, hat Adrian Vermeule in seinem Ansatz eines „Common Good Constitutionalism“²⁴ vorgelegt, einem Werk, das nach Deneen „sounded the death knell of the seemingly unassailable camps of conservative ‚originalism‘ and progressive ‚living constitutionalism‘, revealing them to be exhausted sides of the same devalued liberal coin“²⁵. Der zentrale Zweck der Verfassungsordnung liegt hier in der Förderung des Gemeinwohls und nicht – wie im liberalen Staat – im Schutz individueller Freiheit.

Rechte erhalten im *Common Good Constitutionalism* damit einen grundlegend anderen Status als im liberalen Staat. Sie sind keine subjektiven Schutz- und Abwehrrechte, die dem Einzelnen gegenüber dem Staat zukommen, wie es die allgemeinen Menschenrechte sind, sondern Mittel zur Förderung der objektiven Ordnung des Gemeinwohls. Rechte sind Teil des Rechts (*ius*), das jeder und jedem das gibt, was ihr/ihm zusteht, um das Gemeinwohl zu fördern. Entsprechend gibt es kein Recht auf Handlungen, die das Gemeinwohl schädigen (z. B. blasphemische Äußerungen oder Handlungen, die die öffentliche Moral untergraben), nur weil sie Ausdruck individueller Autonomie sind. Ein Recht endet dort, wo es beginnt, das Gemeinwohl zu stören. „Menschenwürde ist im postliberalen Sinne relativ: Das Gebot, das ihr innewohnt, gilt nicht bedingungslos, sondern in Abhängigkeit des Gemeinwohls, das nicht der Diskurs freier Bürger erschließt, sondern die überlegene Weisheit Weniger.“²⁶

Moralische und intellektuelle Quelle des Rechts ist die „natürliche Vernunft“. Das Gesetz wird als „eine Vernunftentscheidung, die von den politischen Autoritäten für das Gemeinwohl verkündet wurde“ definiert. Hinter der „natürlichen Vernunft“ versteckt sich dabei selbstverständlich nicht diskursiver Konsens, sondern die ewigen Wahrheiten des scholastischen Naturrechts. Auf der Linie scholastischen Naturrechts geht der *Common Good Constitutionalism* davon aus, dass es eine objektive moralische Ordnung gibt, die letztlich in der göttlichen Schöpfungsordnung gründet und durch die menschliche Vernunft erkennbar ist.

²³ Ebd., 151f.

²⁴ Vgl. Adrian Vermeule, *Common Good Constitutionalism. Recovering the Classical Legal Tradition*, Cambridge 2022.

²⁵ Aus dem Geleitwort Patrick Deneens zu Vermeule, *Common Good Constitutionalism*.

²⁶ Carlotta Voss, *Für Gott und gegen das Böse*, 80.

Obwohl das *Common Good Constitutionalism* formal eine juristische Theorie ist, weist er durch die normative Fundierung staatlicher Gesetze im objektiven, überzeitlichen Naturrecht deutliche grundsätzliche Übereinstimmungen mit dem katholischen Integralismus auf. Dem Integralismus zufolge bezieht positives Recht seine Legitimität aus der Übereinstimmung mit der gottgegebenen ewigen Ordnung. Gott ist – in Form göttlicher Naturordnung und göttlicher Offenbarung – letztlich der Legitimationsgrund politischer Ordnung. Die Politische Theologie des Neo-Integralismus ist „eine ideologische Form des Katholizismus, die auf die Unterwerfung des Staates unter die indirekte Autorität der katholischen Kirche abzielt. Die Kirche ‚unterwirft‘ den Staat insofern, als er hinsichtlich seiner Legitimität von ihr abhängt, während er die Kirche unmittelbar unterstützt. Die Autorität der Kirche ist ‚indirekt‘, weil die Kirche den Staat und seine Bürger nicht regiert. Nur bei geistlichen Angelegenheiten hat die Kirche direkte Autorität. Allerdings regiert die Kirche den Staat indirekt, indem sie geistliche Forderungen an die weltlichen Ziele des Staates stellt, vor allem in Form der Verpflichtung des Staates, eine Verfassung und Gesetze zu erlassen, die sich an den Zielen der Kirche orientieren.“²⁷

In Praxis und Rechtsprechung bedeutet das, dass der Staat nicht „weltanschaulich neutral“ sein muss, sondern aktiv eine christlich geprägte Moral fördern darf und soll, um das Gemeinwohl zu sichern. Die Trennung von Kirche und Staat auf Basis des weltanschaulichen Neutralitätsgebots wird von Vermeule als „liberales Dogma“ kritisiert. Er plädiert dafür, dass religiöse Institutionen und religiöses Denken wieder einen öffentlichen und rechtlich anerkannten Platz einnehmen.

Insgesamt hat der Staat im *Common Good Constitutionalism* eine erzieherische Rolle. Gesetze sollen die Bürger zur Tugend führen. „Schließlich leidet der Gemeinwohl-Konstitutionalismus im Gegensatz zum liberalen Konstitutionalismus nicht unter der Furcht vor politischer Herrschaft und Hierarchie, weil er sieht, dass das Recht elterlich ist, ein weiser Lehrer und ein Einschärfer guter Gewohnheiten.“²⁸ Religiöse Werte dienen hierbei als Kompass dafür, was als „tugendhaft“ gilt (z. B. Schutz des ungeborenen Lebens, traditionelles Familienbild). Regierende und Beamte haben die Pflicht und die Autorität, Tugend zu fördern und das Gemeinwohl aktiv zu gestalten – notfalls auch gegen die aktuelle Wahrnehmung der „Untertanen“²⁹ darüber, was für sie am besten ist.

Individuen haben kein Recht auf Verhaltensweisen, die dem naturrechtlich begründeten Gemeinwohl widersprechen. „Diejenigen, die sich den von der Kirche festgelegten Regeln widersetzen, haben nicht nur Unrecht, sondern gefährden Menschen in ihrem Umfeld und führen sie in die Irre, indem sie sie ermutigen, der Urquelle der Errettung der Menschheit Widerstand entgegenzusetzen. Andersdenkende sind nie Einzelfälle, die man tolerieren kann, sondern potenzielle Bedrohungen für den Glauben der Gesamtbevölkerung und darüber hinaus für die

²⁷ Patterson, Neo-Integralismus, 4.

²⁸ Adrian Vermeule, zit. nach Patterson, Neo-Integralismus, 7.

²⁹ Adrian Vermeule, Beyond Originalism, in: The Atlantic vom 31.03.2020, online: [Common-Good Constitutionalism - The Atlantic](#) (letzter Zugriff am 20.02.2026).

Legitimität des Staates. Neo-Integralisten zitieren hier gern die Enzyklika *Mirari Vos* von Papst Gregor XVI.: ‚Der Irrtum besitzt keine Rechte‘.³⁰

Als aktuelles Vorbild eines postliberalen, neo-integralistischen Staates dient vielen Postliberalen und Neo-Integralisten Orbans Ungarn. Orban hat 2011 in einer Verfassungsänderung der Verfassung ein „Nationales Glaubensbekenntnis“ vorangestellt, das christlich-nationale Werte enthält und als „bindender Interpretationsmaßstab für den Verfassungstext“ festgeschrieben ist. „Ungarn glänzt heute, weil es in wahrer Anerkennung Gottes verwurzelt ist, die eine gute politische Ordnung begründet. Und weil Ungarn sich an seine heiligen Könige erinnert, ist es ein Land, das heute neue politische Helden hervorbringt, die es wagen, anders zu regieren – die Schönheit, Macht und Wahrheit dessen ist offensichtlich – und die Menschen dazu inspirieren, sich für eine bessere Ordnung einzusetzen, nicht nur in Ungarn, sondern auch in anderen Ländern.“³¹

Das Spektrum neo-integralistischer Vorbilder erschöpft sich allerdings nicht in reformistischen Ansätzen illiberaler Demokratie nach dem Vorbild Ungarns, sondern reicht bis zu antidemokratisch-faschistischen Modellen einer Theokratie nach dem Vorbild Irans oder der „geistigen Führung“ Chinas. Vermeule etwa äußerte die Ansicht, islamische Staaten hätten „das richtige Modell, aber die falsche Religion.“³² Gerade im 19. Jh. gab es zahlreiche Allianzen zwischen integralistischen Bewegungen und autoritären und faschistischen Staaten.³³

4. Politische Theologie in Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes

Wo kann eine Politische Theologie im Angesicht dieser Narrative und Entwürfe ansetzen? Beim *Common Good Conservatism* Deneens als kultureller Grundlage einer postliberalen Ordnung und dem *Common Good Constitutionalism* Vermeules als Modell einer postliberalen Verfassung handelt es sich tatsächlich um radikale Gegenentwürfe zu einer liberalen Gesellschafts- und Staatsordnung. Solchermaßen als Antithesen eingeflogen, beziehen sie einen Gutteil ihrer Plausibilität aus ihrer Negation der These. Deshalb möchte ich in meiner Kritik zunächst an der „Rampe“³⁴ ansetzen, auf deren Grundlage die Notwendigkeit einer Postliberalen Ordnung inkl. einer postliberalen Religion als ihrer sittlichen Basis begründet wird: der dem Postliberalismus zugrundeliegenden normative These, der Verfall des Liberalismus gründe letztlich in seinen eigenen normativen Prinzipien.

So anschaulich, zahlreich und vielfach plausibel die von Deneen angeführten Krisenerscheinungen des Liberalismus auch sind, so beruht die These, diese seien auf das normative Prinzip

³⁰ Patterson, Neo-Integralismus, 8.

³¹ C.C. Pecknold, Gladden Pappin und Adrian Vermeule, Hungary’s Christian Realism, postliberalorder.com, 9.3.2024.

³² Verschiedene Briefe, in: First Things, Mai 2020, <https://www.firstthings.com/article/2020/05/letters> (letzter Zugriff: 24. Januar 2024), zit. nach Patterson, 21.

³³ Vgl. Patterson, Neo-Integralismus, 14-20.

³⁴ Voss, Für Gott und gegen das Böse, 76.

der Freiheit und seiner Verrechtlichung in Form einer liberalen Rechtsordnung zurückzuführen, doch auf einer enorm einseitigen und selektiven Wahrnehmung dieser Prinzipien und der mit ihnen verbundenen politischen Errungenschaften. Was Deneen als eine Geschichte des Verfalls erzählt, ist keine lineare Verfallsgeschichte, sondern eine Geschichte der Dialektik und der Paradoxien. Dazu nur zwei Beispiele, die hier freilich nur kurz angerissen werden können.

Die Dialektik der Freiheit

So ist das Verhältnis von Befreiung durch Liberalisierung und der Entstehung neuer Formen der Knechtschaft komplexer, genauer dialektischer als von Deneen dargestellt. Sie hat ihr Wahrheitsmoment – das sich in begrifflich schärferer Form als im postliberalen Lamento des Verfalls etwa in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ und der „Dialektik der Aufklärung“ von Adorno/Horkheimer nachlesen lässt. Doch sie ist einseitig, denn Deneen unterschlägt die emanzipatorische und ermächtigende Wirkung des liberalen Freiheitsethos und darauf gründender kodifizierter Schutz- und Abwehrrechte des Individuums gegenüber Staat und gewachsenen Gemeinschaften – insbesondere für diejenigen, die in der organisch gewachsenen Ordnung nicht in privilegierten Positionen stehen: Sklaven, Fremde, Frauen, Minderheiten. Die eminent repressiven, exkludierenden und machtblinden Dimensionen „gewachsener Gemeinschaften“ und „informeller Regeln“ werden nicht in die Verfallserzählung aufgenommen.

Die (bewusst) vage gehaltenen Anzitiierungen vorliberaler Gemeinschaftsformen (antike Polis, christliches Mittelalter, Anti-Federalists), die Deneen als Vorbild einer sittlichen Erneuerung dienen, zeigt kein Interesse für die Ungleichverteilung von Privilegien in einer vermeintlich natürlichen Ordnung und keinerlei Interesse dafür, dass die als stabil, sicher und tugendhaft verklärte vormoderne Familienordnung auf dem Rücken entrechteter, in Abhängigkeit gehaltener Frauen erbaut war und viele „common sense embedded“ Gemeinschaften etwa den „local costum“ der Sklaverei und andere Formen struktureller Entrechtung und Ausbeutung pflegten – so etwa die südstaatlichen Anti-Federalists, deren Ablehnung einer zentralen Verfassung Deneen deshalb gut findet, weil „the anti-federalists insisted upon the superiority of the common sense embedded in and derived from the variety of places throughout the confederation“.

Es findet sich auch keine Reflexion auf die Rolle von Macht und Gewalt in der Ausbildung informeller Gebräuche und Gewohnheiten, als wäre das organisch Gewachsene aus sich heraus nobel und gut. Unreflektiert bleibt auch die strukturelle Missbrauchsanfälligkeit der Begründung von Ordnung in einer vermeintlich natürlichen, hierarchischen Ordnung, die einzusehen und auszulegen einer kirchlichen und/oder sittlichen Tugend-Elite vorbehalten ist. Für die Aufrechterhaltung des Gemeinwohls wird Gewalt sogar als legitimes Mittel verstanden.³⁵

In dieser von Rahel Jaeggi treffend als „Sittendiktatur“ bezeichneten politisch-sittlichen Ordnung werden die Rechte Einzelner, insbesondere Andersdenkender und Anderslebender, Min-

³⁵ Zu Analyse und Kritik des inneren Widerspruchs zwischen Zielen und Mitteln im Projekt postliberaler Ordnung vgl. Kevin Vallier, *All the Kingdoms of the World. On Radical Religious Alternatives to Liberalism*, Oxford 2023.

derheiten, Religionsfreiheit unter das Gemeinwohl untergeordnet. Konsequenterweise tut Deneen „Forderungen nach einer Garantie dafür [...], dass Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten aufgrund ethnischer und sexueller Vorurteile ausgeschlossen und lokale Autokratien oder Theokratien gesetzlich verhindert werden“ als „misstrauische Fragen“ ab, die „immer zur Ausweitung der liberalen Hegemonie beigetragen“³⁶ hätten – und deshalb nichts ins System passen. „Dem Wort nach wollen die Postliberals eine gerechtere und lebenswertere Welt, als der Liberalismus sie hervorgebracht hat – eine Welt, in der die Menschenwürde Zielpunkt der Politik ist. Ihre Rhetorik deutet aber darauf hin, dass auf dem Weg zu dieser gerechteren Welt Gewalt nicht nur legitim, sondern sogar gerecht sein kann. Menschenwürde ist im postliberalen Sinne relativ: Das Gebot, das ihr innewohnt, gilt nicht bedingungslos, sondern in Abhängigkeit des Gemeinwohls.“³⁷

Die Dialektik der Gleichheit

Die These, der Liberalismus habe, entgegen seinem Versprechen der Freiheit und Gleichheit für alle, letztlich eine Zunahme von Ungleichheit bewirkt, hat sicher ihr Wahrheitsmoment. Schon Marx hat in „Zur Judenfrage“ die „doppelte Freiheit des Lohnarbeiters“ als Widerspruch des liberalen Freiheitsversprechens kritisiert: Der Arbeiter „ist zwar im Prinzip – der politischen Form nach – ein freier und gleichgestellter Vertragspartner. De facto aber ist er dabei vor allem auch ‚frei, zu verhungern‘“³⁸ Die liberalen Versprechen von Freiheit und Gleichheit bleiben so formal und durch die Trennung des Menschen in bourgeois und citoyen, in privates Wirtschaftssubjekt und politisches Freiheitssubjekt, trage der politische Liberalismus zur ideologischen Invisibilisierung dieses Widerspruchs bei.³⁹

Das ist ein Problem, auf das später nochmal zurückgekommen wird. Aber die Geschichte wäre – auch hier – einseitig erzählt, wenn man aus der materiellen Uneingelöstheit des liberalen Freiheits- und Gleichheitsversprechens die Illegitimität politischer Freiheitsrechte per se ableiten würde. Denn zum einen ist materielle Abhängigkeit und politische Freiheit besser als materielle Abhängigkeit und politische Unfreiheit. Zum anderen hat der Widerspruch zu einer Weiterentwicklung der allgemeinen Menschenrechte in normativer Orientierung am Begriff der „Gleichfreiheit“ beigetragen. Weil „Gleichheit praktisch mit der Freiheit identisch ist“⁴⁰ sind politische Freiheits- und soziale Teilhaberechte unteilbar. In diesem Sinne stellen Menschenrechte – in gewissem Umfang und sicher verbesserungswürdig – durchaus ein emanzipatives

³⁶ Deneen, Warum der Liberalismus gescheitert ist, 268.

³⁷ Voss, Für Gott und gegen das Böse, 80.

³⁸ Jaeggi, Solidarität mit dem Liberalismus, 363.

³⁹ Eine aktuelle demokratiethoretische Reflexion dieses Widerspruchs findet sich bei Alex Honneth, Der arbeitende Souverän. Eine normative Theorie der Arbeit, Berlin 2023.

⁴⁰ Etienne Balibar, ‚Menschenrechte‘ und ‚Bürgerrechte‘. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit, in: ders., Die Grenzen der Demokratie, Hamburg 1993, 99-123, hier: 109.

strument im Kampf gegen ökonomisch bedingte Unfreiheit⁴¹ und für einen solidarischen, „gemeinschaftlichen Freiheitsgebrauch“⁴² dar.

Weil die Geschichte des Liberalismus (als Geschichte der Verwirklichung seines normativen Prinzips) keine Geschichte eines gleichsam teleologisch, i.e. in seinem Prinzip begründeten Verfalls, sondern eine dialektische Geschichte eines Zugleich von Widersprüchen und unhintergehbaren Errungenschaften ist, kann die Lösung auch nicht darin liegen, in eine verklarte Vergangenheit vor Aufklärung und Liberalismus zurückzugehen, um dort in antiker Tugendethik oder christlichem Integralismus hochambivalente Modelle zur Neubestimmung des normativen Fundaments „demokratischer“ Gemeinschaften zu finden.

Es braucht eine andere Antwort auf die Krise des Liberalismus: eine Erneuerung seiner normativen Fundamente durch die Entfaltung seiner Paradoxien. Dafür möchte ich eine Figur aufgreifen, die auch Rahel Jaeggi im Blick auf das wie weiter mit dem Liberalismus angesichts seiner Richtigkeit, seiner Errungenschaften und seiner Widersprüche und Dialektik bemüht hat und die ursprünglich von Adorno stammt. Er verortet seinen Ansatz einer Negativen Dialektik in einer Haltung der „Solidarität mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“: Der Sturz der Metaphysik hat das, worum es ihr ging, das Absolute, nicht obsolet gemacht. Jedoch ist seine Reflexion und Verhandlung in Form der Metaphysik, also deduktiv-setzungshafter Begriffssysteme spätestens mit den Kritiken Kants epistemisch, aber auch normativ unhaltbar geworden. Solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes zu sein bedeutet deshalb für Adorno, ihren Anliegen und Fragen – der Frage nach dem Absoluten, nach Wahrheit – treu zu bleiben und dies gerade dadurch zu tun, dass man sie in einer anderen Form adressiert.

Analog könnte man sagen: Die Widersprüche des Liberalismus machen sein normatives Anliegen – den Schutz von Gleichfreiheit und ihre Institutionalisierung in Form von Rechten – nicht obsolet, doch sie zeigen, dass die Form, in der der Liberalismus dieses Anliegen zu verwirklichen sucht, nicht mehr haltbar ist (Jaeggi würde sagen: nicht mehr problemlösungskompetent). Solidarisch mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes zu sein, bedeutet daher, ihn um willen der Normativität von Gleichfreiheit und der Schutz- und Emanzipationsfunktion ihrer Verrechtlichung zu transformieren.

Es geht darum, die Defizite des Liberalismus selbstkritisch zu reflektieren und durch eine emanzipative Transformation zu überwinden. Eine solche Selbstkritik in transformativer Absicht kann die Form haben, dass zunächst auf normativ-begrifflicher Ebene die innere Dialektik der Freiheit, der Gleichheit und der Rechte nicht einseitig aufgelöst, sondern entfaltet wird. Ist die Problemanalyse eine begriffliche, so kann die Vermittlung der Widersprüche und Paradoxien selbst keine rein oder primär begriffliche sein, die alle normativen Paradoxien und Widersprüche, die in Politik und Leben virulent sind, in eine spekulative Synthese überführt, so dass die Probleme im Ideenhimmel gelöst sein mögen, diese Lösung realiter aber wirkungslos und

⁴¹ Vgl. ebd., 111f.

⁴² Heiner Bielefeldt, Solidarische Freiheit. Zur Plausibilität der Menschenrechte, in: Ders/Daniel Bogner, Menschenrechte nach der Zeitenwende. Gründe für mehr Selbstbewusstsein, Freiburg 2022, 10-139, hier: 45.

formal bleibt. Und dies nicht zuletzt deshalb, weil es sich in den aufgemachten Konfliktfeldern (formale Rechte vs. gelebte Sittlichkeit, liberale Individualfreiheit vs. relationale Solidarität etc.) nicht primär um Denkprobleme handelt, sondern um normative Ansprüche, die sich gegenüberstehen. Die Synthese kann deshalb nur eine praktische und eine je und je auszuhandelnde und zu lebende, eine je praktisch von unten zu leistende Vermittlung sein.

Was heißt das für die näherhin theologische Frage nach der politischen Bedeutung von Religion für die liberale Freiheitsordnung und ihre Krise? Die „Solidarität mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes“ kann auch die Maßgabe Politischer Theologie am Tag der Krise sein. Angesichts der Krisen, Widersprüche und Paradoxien einer in Freiheit gegründeten Ordnung, kann die politische Funktion von Religion nicht darin liegen, eine bloße Apologie des Liberalismus zu formulieren. Ebenso wenig aber darin, im Stil des Neo-Integralismus göttliche Wahrheiten und daraus abgeleitete göttliche Gesetze an die Stelle autonomer Sittlichkeit zu setzen und daraus das religiöse Fundament einer postliberalen „Sittendiktatur“ zu bilden.

Es bedarf angesichts der Widersprüche liberaler Freiheit und der Frage, wie Politische Theologie dazu steht, zunächst einer normativen Selbstvergewisserung im oben beschriebenen Stil einer Entfaltung der Dialektik, die sich hier zunächst zwischen den Polen einer theologischen Diskreditierung liberaler Freiheit als Sünde (Gottlosigkeit, Sittenverfall, Bedürfnisherrschaft...) und einer Verklärung „liberaler Freiheit zur Selbstverwirklichung“ als Heilsversprechen vollzieht. Neben dem theologischen Freiheitsbegriff ist auch der Begriff der Offenbarung strittig: Den theologischen Freiheitsbegriffen korrespondieren unterschiedliche Vorstellungen davon, wie Gott – und davon abgeleitet Religion – zu dieser Freiheit steht: Ist Gott Gesetzgeber und Erzieher, der Freiheit durch Wahrheit und Gesetze zum Heil führt oder ist Autonomie autark und braucht Gott nicht? Ziel ist es, diese Alternativen zu unterlaufen und auf dieser Grundlage zu einer Politischen Theologie beizutragen, die mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes solidarisch ist, insofern sie den Widersprüchen seines Freiheitsverständnisses durch eine radikalsolidarische Praxis in befreiender Absicht begegnet.

5. Liberalismus als Sünde?

Ein wesentlicher Ausgangspunkt des Postliberalismus ist die Fundamentalkritik des normativen Prinzips des Liberalismus: dem Prinzip individueller Freiheit. Gedacht als negative Freiheit sei sie bindungslos, egoistisch und nicht zuletzt willkürlich und relativistisch. Diese normativitätstheoretische Unterstellung eines inhärenten Relativismus ist auch ein wesentlicher Ansatzpunkt integralistischer Liberalismuskritik: Freiheit regrediert ohne Orientierung an Wahrheit auf Willkür und Bedürfnisherrschaft – und bedarf deshalb, um Freiheit zum Guten zu sein, der – pädagogischen und rechtlichen – Führung durch kirchliche in Stellvertretung göttlicher Autorität. Die Kritik kann sich dabei eines reichen Arsenal theologisch motivierter Freiheitskritik bedienen.⁴³

⁴³ Die folgende Passage enthält Gedanken und Formulierung aus: Sarah Rosenhauer, *Jenseits des Bestimmens. Überlegungen zu einer freiheitstheoretischen Grundlegung des Handelns Gottes*, in: Essen,

Dekadenz, Diktatur des Relativismus, Erbsünde – Spielarten und Argumente eines christlichen Anti-Liberalismus

Der Fluchtpunkt dieser Kritik lautet: Diktatur des Relativismus. Das Gegenmittel: Theonomie. Setzt man die Freiheit des Subjekts absolut, so die Sorge, so führt dies zu Willkür (bzw. zum Relativismus) und der Herrschaft individueller Interessen. Freiheit „hebt [...] sich selber auf [und] wird [...] zur Gewalt gegen den anderen“⁴⁴. Hier taucht der oben genannte Willkürvorwurf gegen einen starken Begriff der Autonomie wieder auf und wird zum Anlass einer starken Autoritätsforderung genommen: Freiheit, in ihrer reinen Unbestimmtheit zu offen für Willkür und egoistische Eigeninteressen, muss begrenzt werden durch Normen.

So folgert Joseph Ratzinger: „Der Begriff der Freiheit verlangt seinem Wesen nach nach der Ergänzung durch zwei weitere Begriffe: das Recht und das Gute.“⁴⁵ Den Begriff des Guten kann die Freiheit allerdings nicht aus sich selbst heraus entwickeln und begründen. Denn einerseits ist die „Vernunft der Freiheit [...] ohne Voraussetzung eines unabhängig von ihr existierenden Logos eine Fiktion, deren Konstrukte innerhalb bestimmter Sprachspiele eine Zeit lang mehrheits- oder konsensfähig erscheinen“⁴⁶. Die Historizität der Vernunft führt zu einem Relativismus der Wahrheit und des Guten. Andererseits führt eine Absolutsetzung der Maßstäblichkeit der Freiheit (Stichwort formale Unbedingtheit) zum Problem der Willkür, so dass „Moral und Unmoral als gleichberechtigte Optionen erscheinen“⁴⁷.

Was folgt ist Bedürfnis- oder Interessenherrschaft: „Sobald eine vermeintlich sich selbst (ihren eigenen Gesetzen) treue Freiheit individuell und also plural bestimmen will, was wahr ist, kommt es unweigerlich zur Unterwerfung der Wahrheit unter Zwecke oder Interessen.“⁴⁸ Deshalb bedarf sie substanzieller Vorgaben aus der „in historischer Glaubensgestalt gereifte[n] Vernunft“⁴⁹. ‚Eigentliche‘ oder ‚wahre‘ Freiheit jenseits von Willkür und Beliebigkeit kommt aus Teilhabe an der Wahrheit Gottes. Die Wahrheit Gottes setzt der menschlichen Freiheit Grenzen – die Grenzen, derer sie bedarf, um Freiheit zum Guten zu sein.

Solidarisch mit dem Liberalismus im Augenblick seines Sturzes zu sein bedeutet an dieser Stelle eine Auseinandersetzung mit der theologisch motivierten Freiheitskritik, die ihre Wahrheits-

Georg/Kopf, Simon (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes aus Analytischer und Kontinentaler Perspektive: Versuch eines Brückenschlags in der deutschen Debatte (QD 331), Freiburg i.Br. 2023, 216-246, hier: 223f.

⁴⁴ Josef Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005, 50.

⁴⁵ Ebd., 44.

⁴⁶ Karl-Heinz Menke, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017, 19.

⁴⁷ Christian Hengsternann, Einleitung: Freiheit als erste Wahrheit? Konturen einer zeitgenössischen theologischen Debatte, in: B. P. Göcke/T. Schärfl (Hrsg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020, XI-XLVII, XX.

⁴⁸ Menke, Macht die Wahrheit frei, 99.

⁴⁹ Ebd., 64.

momente nicht unterschlägt, diese aber nicht antithetisch gegen das Ideal der Freiheit wendet, sondern zum Ausgangspunkt dialektischer Transformation macht.

Die theologische Autorität der Freiheit

Worin gründet die theologische Solidarität mit dem Liberalismus? Darin, dass ein starker Begriff von Freiheit Implikat des biblischen Glaubens- und Gottesverständnisses ist. Die Achtung menschlicher Freiheit, so der Kerngedanke Thomas Pröppers, ist Implikat der Selbstoffenbarung Gottes, wie sie sich in Schöpfung und Bundesgeschichte ereignet hat und in Person, Leben und Verkündigung Jesu Christi unüberbietbar zum Ausdruck gekommen ist: der Selbstoffenbarung Gottes als „unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe“. Liebe aber ist nur als Freiheitsgeschehen denkbar: „In der Erfahrung von Liebe [kann] nur das frei Geschenkte [...] überhaupt das Erfüllende sein.“⁵⁰

Das Geschehen der Liebe setzt so zwei freie Subjekte voraus: den Liebenden, der sich frei dem Geliebten schenkt und den Geliebten, der frei auf dieses Geschenk antwortet, indem er die Liebe erwidert. Das bedeutet übertragen auf das Verhältnis von Gott und Mensch: Nur ein freies Geschöpf ist ansprechbar für Gottes Selbstmitteilung, das heißt für seine Liebe. Und nur ein freies Geschöpf kann Gott in einer dieser Selbstmitteilung entsprechenden Weise antworten, das heißt Gottes Liebe erwidern, weil „nur ein freies Geschöpf seinen Gott als Gott anerkennen und deshalb Gott auch nur ihm das Höchste seiner Liebe, sich selbst, schenken kann“⁵¹. Die Freiheit des Menschen ist nicht primär Einfallstor der Sünde – sie macht seine Würde, seine Berufung und ethische Dignität aus: Der Mensch kann Versprechen geben, Verantwortung übernehmen, sich solidarisieren, lieben, treu sein, erfinden und erschaffen.

Pröpper legt seinen Reflexionen dabei ein dezidiert neuzeitliches Freiheitsverständnis zugrunde. Freiheit erschöpft sich nicht, wie in theonomen Gehorsamsmodellen von Freiheit, in der Freiheit zur Unterwerfung unter Gott, der gehorsamen Zustimmung zu göttlichen Wahrheiten und Weisungen. Sie ist ein transzendentes Vermögen, das sich gerade nicht durch eine teleologische Hinordnung auf substantielle göttliche Wahrheiten, sondern durch formale Unbedingtheit bzw. das Vermögen der Negativität, der Entgegensetzung von allen konkreten Inhalten auszeichnet.

Diese Unbedingtheit lässt sich retrosiv als transzendente Möglichkeitsbedingung subjektiver und sozialer Vollzüge und Praktiken (Moral, Recht...) aufweisen: Wir können z.B. die Praxis des Versprechens nur denken, wenn wir den Menschen so denken, dass er oder sie dazu in der Lage ist, von ihren momentanen Wünschen und Impulsen abzusehen und sich an einem selbst gesetzten Ziel, dem Versprechen, auszurichten. Das meint eben formale Unbedingtheit: Der Mensch ist frei, insofern er durch nichts Vorfindliches ganz bestimmt werden kann, in nichts Vorfindlichem aufgeht, und sich so an einem Sollen ausrichten kann, also immer verheißungsvoll mehr und abgründig weniger ist als das, was er/sie konkret ist.

⁵⁰ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2012, 293.

⁵¹ Ebd., 489.

Der Gedanke formaler Unbedingtheit ist zentral gerade für ein theologisches Freiheitsverständnis, damit nicht doch wieder eine kirchlich-göttliche Heteronomie durchs Hintertürchen eines teleologischen oder essentialistischen Freiheitsbegriffs eingeführt wird – etwa: die wahre Freiheit besteht im Gehorsam gegenüber Gott, frei wird man durch das Befolgen göttlicher Gebote.⁵²

Dialektik der Freiheit

Das bedeutet nun nicht, dass der moderne Freiheitsbegriff die Lösung aller Probleme sei, dass also die postliberale Kritik liberaler Freiheit keine Wahrheitsmomente hätte. Sie gilt es, in Solidarität mit der liberalen Freiheit im Augenblick ihres Sturzes, ernst und zum Ausgangspunkt einer kritischen Selbstreflexion zu nehmen.

Entsprechend fokussieren Adorno und Horkheimer in der „Dialektik der Aufklärung“ auf die Kehrseiten der vermeintlich linearen Emanzipationsgeschichte der Moderne – und diese Kehrseite bedeutet: Die Herrschaft, die das moderne Freiheits- und Subjektdenken normativ und praktisch überwinden will, taucht an anderer Stelle wieder auf (auch Deneen hat diese Beobachtung gemacht). Die Geschichte der Moderne lässt sich nicht einfach als eine Geschichte der Befreiung erzählen, es gibt vielmehr eine paradoxe Verbundenheit von Freiheit und Unfreiheit. Die moderne Freiheit ist nicht nur emanzipativ, sondern zugleich repressiv – und zwar nicht, und das ist die dialektische Pointe Adornos, weil sie sich falsch, defizitär vollziehen würde, sondern genau in dem, was sie emanzipativ macht, steckt ihr zugleich repressives Moment.

Beispielhaft zeigt das Adorno am modernen Verständnis des Verhältnisses von Freiheit und Natur: Freiheit bedeutet Herrschaft über die Natur. Das Subjekt ist nach Kant dann frei, wenn es Vernunftgesetze an die Stelle natürlicher Impulse und Neigungen setzen kann. In psychoanalytischer Terminologie: Wo Es war, soll Ich werden. Freiheit im Sinne der Autonomie – der Selbstgesetzgebung – impliziert ein repressives, herrschaftsförmiges Selbst- und Weltverhältnis: eine Herrschaft des Vernunftsubjekts über das sinnliche Subjekt, Herrschaft des vernünftigen Allgemeinen über das sinnlich Besondere oder Konkrete, das – so Adornos Kritik identifizierender Erkenntnis – allgemeinen Begriffen unterworfen wird, statt in seiner Inkommensurabilität sich zeigen zu können. Das moderne, freie Subjekt begegnet sich selbst und der Welt im Modus des Bestimmens und erfährt das als Freiheit: sich selbst und andere bestimmen zu können, statt von Affekten und Impulsen oder anderen Menschen bestimmt zu werden.

⁵² Genau diese Strategie begegnet in aktuellen neo-integralistischen Versuchen, die theologische Geltung der Religionsfreiheit durch Konzeptionen einer „ontologischen Freiheit“ als Freiheit zu Gott, genauer dem „wahren“, christlichen Gott, zu relativieren. Eine solchermaßen „ontologisch“ verstandene „Religionsfreiheit“ kann sich nur im christlichen Glauben verwirklichen. Vgl. dazu die Darstellung bei: Sebastian Vetterle, Welche Religionsfreiheit? Konzil, Krise und neue Deutungen, in: *Communio* 06.12.2025, online: <https://www.herder.de/communio/gesellschaft/konzil-krise-und-neue-deutungen-welche-religionsfreiheit>. Zur Kritik theonom-teleologischer Freiheitsmodelle vgl. pointiert: Saskia Wendel, *In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2020 und den jüngst erschienenen Band: *Legitimität der Moderne. Historische, rechtliche und systematische Reflexionen*. FS Georg Essen, hrsg. von Gunda Werner, Matija Vudjan, Kathrin Ritzka, Wiesbaden 2026.

Freiheit als Ideologie

Weitere Kehrseiten des modernen Freiheitsideals haben nicht zuletzt feministische und post- bzw. dekoloniale Theorien ans Licht gebracht. Eine dieser Kehrseiten besteht in seiner Selektivität: Das Vermögen zur Freiheit (und die entsprechenden Privilegien) bleibt (zunächst) westlichen weißen Männern vorbehalten. Dieser Vorbehalt spiegelt und kontiniert sich in einem individualistischen und formalrechtlichen Verständnis von Freiheit, das die sozialen Ermöglichungsbedingungen individueller Freiheit ausblendet.

Die Vorstellung, Freiheit würde in einem Akt der Selbstwahl gründen, in dem sich das Subjekt als frei setzt, denkt vom Normalfall des privilegierten weißen Mannes her, dem die materiellen, sozialen und symbolischen Ressourcen des Freiseins selbstverständlich zur Verfügung stehen: dem der Rücken durch andere freigehalten wird, die für ihn kochen, seine Wäsche waschen, sein Klo putzen, seine Gebrauchsgegenstände fabrizieren. „Die Aufklärungsphilosophie nährt das maskuline Ideal des selbstgenügsamen Subjekts und unterschlägt, wie sehr die weißen, bürgerlichen, männlichen Körper von der Arbeit der anderen Körper abhängen und in privilegierter Stellung von ihr profitieren.

Der Unterbau der bürgerlichen Ordnung der Gleichen wird von denen getragen, die in den Fabriken ausgebeutet werden, deren Arbeitskraft kolonial-wirtschaftlich enteignet wird oder die als Liebedienst verstandene Hausarbeit verrichten.“⁵³ Die Freiheit der einen basiert zu einem guten Teil auf der Unfreiheit der anderen, die den Preis für unsere Privilegien zahlen.⁵⁴ Begreift man Freiheit als individuelles Vermögen oder Rechtsgut, invisibilisiert man ihre Leistung – und trägt dadurch zur Plausibilisierung und Fortschreibung eines ideologischen Subjektivierungs-Phantasmas des individuellen Subjekts als Freiheits- im Sinne von Leistungsinstanz bei.

Jetzt könnte man sagen, das sind alles reale Bedingungen von Freiheit die wichtig sind, aber irrelevant für die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen von Freiheit bzw. für die Geltung von Autonomiefreiheit als kontrafaktische Norm. Aber genau diese Abstraktion von den geltungstheoretisch irrelevanten Ermöglichungsbedingungen führt zu einer politisch relevanten Invisibilisierung der Sorge- und Arbeitsleistung all derer, die den Preis für das Freiheitsprivileg des weißen Mannes zahlen. Was zählt ist der heroische Entschluss der Selbstwahl, nicht die körperliche Arbeit und Sorge und Rücksichtnahme seiner helfenden Entourage.

Das gilt auch für den theologischen Freiheitsbegriff. Zwar wird Freiheit theologisch nicht als ein formales Rechtsgut oder ein individuelles Vermögen gedacht, sondern als eine verdankte Freiheit. Doch, so Johann Baptist Metz (man fände analoge Argumente aber auch etwa in der Chicago school und daran anschließenden amerikanischen Befreiungstheologien), auch hier geht man häufig zu sehr vom Normalfall des bürgerlichen Subjekts aus, das über die materiellen (und symbolischen würde man heute hinzufügen) Privilegien des Freiseins verfügt – und stellt die Frage nach dem Freiwerden durch Gott so als eine primär private, existenzielle, innerliche

⁵³ Jule Govrin, *Universalismus von unten. Eine Theorie radikaler Gleichheit*, Berlin 2025, 15.

⁵⁴ Nikita Dhawan, *Die Aufklärung vor Europa retten*, Frankfurt/M. 2024, 371.

und nicht als Frage nach den Möglichkeiten des Freiwerdenkönnens und Subjektwerdenkönnens all derer, die nicht über diese Privilegien verfügen. Darin, in dieser Halbierung durch Abstraktion und Privatisierung liegt die ideologische Gefährdung der (christlichen) Freiheitsbotschaft.

Das unerfüllte Freiheitsversprechen als Wahrheitsmoment des Illiberalismus

In dieser ideologischen Halbierung der liberalen und christlichen Freiheitsbotschaft gründet schließlich, so die bleibend bedenkenswerte Analyse Theodor W. Adornos, eine politische Gefahr. Denn das Freiheitsversprechen liberaler Gesellschaft (und der sie stützenden Theologie) muss – siehe Marx – so lange formal bleiben, als die liberale, demokratische Gesellschaft faktisch von kapitalistischen Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist.

Mit der Gewährung individueller Freiheitsrechte macht der liberale Staat ein Versprechen, das er nicht halten kann: Er verspricht Freiheit (und Gleichheit) für alle, obwohl Freiheit in Wahrheit, realiter, das Privileg weniger ist. Das Freiheitsversprechen des Liberalismus bleibt uneingelöst. Genau dieses uneingelöste Versprechen stellt nach Adorno das materielle Wahrheitsmoment rechter, antiliberaler Propaganda dar (und ein wesentliches Element des Antisemitismus). Es liegt darin, „dass dem Inhalt nach, dem gesellschaftlich-ökonomischen Inhalt nach, die Demokratie eben bis heute nirgends wirklich und ganz sich konkretisiert hat, sondern formal geblieben ist. Und die faschistischen Bewegungen könnte man in diesem Sinne als die Wundmale, als Narben einer Demokratie bezeichnen, die ihrem eigenen Begriff eben doch bis heute noch nicht voll gerecht wird.“⁵⁵

Diesen bei Adorno materialistisch verstandenen Mechanismus könnte man etwa mit Andreas Reckwitz kultur- oder identitätstheoretisch ergänzen: Die liberale Gesellschaft verspricht individuelle Verwirklichungsmöglichkeiten und ist zugleich verbunden mit einem Kulturalisierungsregime⁵⁶, das sich an der individualistischen Hyperkultur einer akademischen Mittelklasse orientiert und symbolische Anerkennungsressourcen so durch Grenzziehungen ökonomischer, ethnischer und geschlechtlicher Art reguliert und vorenthält.

Die christliche Freiheitsbotschaft wirkt in dem Maße an diesem uneingelösten Versprechen mit, in dem sie eine halbierte Freiheitsbotschaft ist und von den materiellen und symbolischen Verwirklichungsbedingungen von Freiheit abstrahiert (und so den status quo der Privilegierten wie der Unterdrückten unangetastet lässt). Die Freiheitsbotschaft wird dann, so Dorothee Sölle, zur Ideologie, einer „Art Überbau über das von völlig anderen Kräften gesteuerte Leben, einige Meinungen über religiöse Fragen, die von der Praxis nicht berührt werden und die der Praxis nichts antun.“⁵⁷

Als Ideologie eines unaufrichtigen Versprechens (alle sind frei) befördert die christliche Freiheitsbotschaft unfreiwillig den illiberalen Geist neurechter Metapolitik, wenn sie sein materiel-

⁵⁵ Theodor W. Adorno, *Elemente des neuen Rechtsradikalismus*, Berlin 2024, 18.

⁵⁶ vgl. Andreas Reckwitz, *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne*, Berlin 2019, 29–62.

⁵⁷ Dorothee Sölle, *Atheistisch glauben. Beiträge zur Theologie*, München 1994, 40.

les Wahrheitsmoment – den Widerspruch von individuellem Freiheitsversprechen und kapitalistischer Gesellschaft oder von liberaler Kultur und kultureller Exklusion – unangetastet lässt. Solange also Freiheit nach dem Modell des ungebundenen, männlichen Bürgers konzipiert und gelebt wird, läuft das Freiheitsdenken Gefahr, gegen seine emanzipatorische Intention an einer Ungleichheit erhöhenden, atomisierenden und entsolidarisierenden Politik der Sichtbarkeit mitzuwirken und damit ein kapitalistisches Subjektivierungsregime des Subjekts als individueller Leistungsinstanz zu stabilisieren.

In den postliberalen und neo-integralistischen Konzepten politischer Religion sind die Unbestimmtheit und Regressionsneigung von Freiheit der Ort, an dem Religion ins Spiel kommt. Gegen die Pathologien liberaler Freiheit setzt sie sittliche Orientierung auf Basis göttlicher Naturgesetze und Willensbeschlüsse. Ich glaube auch, dass Religion genau an dieser Stelle regressiver Freiheitsformen wichtig ist. Ihre Bedeutung liegt aber jenseits der falschen Alternative von Autonomie und Theonomie, gottloser Willkürfreiheit (liberale Freiheit) und göttlich genormter Freiheit (offenbarungstheologisch-theonome oder natürlich-teleologische Freiheit). Die freiheitstheologische Frage ist nicht, ob Freiheit autonom, also selbstbestimmt, oder theonom, also durch Gott, bestimmt ist, sondern wie Gott in menschlicher Freiheit wirksam wird, i.e. die Frage, ob ein theologischer Freiheitsbegriff bzw. Gottes Wirken bei der Norm oder bei der Form von Freiheit ansetzt.

6. Herrschaft Gottes? Eine andere theologische Ontologie

Das führt in der theologischen Frage nach Offenbarung und der Ontologie des Gott-Mensch/Welt-Verhältnisses zu einer Kritik der Vorstellung, Gott würde im Modus der Herrschaft, der Vorgabe von Normen mit dem Menschen/der Welt in Beziehung treten. Das bedeutet nicht, dass Gott nicht wirklich und wirksam wäre. Aber im Ereignis der Offenbarung geht es nicht um die Kundgabe göttlicher Wahrheiten und Gesetze wie der Neo-Integralismus es voraussetzt. Solche propositional-instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisse sind auf problematische Weise externalistisch und begründungstheoretisch zirkulär.⁵⁸

Offenbarung ist nicht als propositionales oder präskriptives Mitteilungsgeschehen, sondern als performatives Befreiungsgeschehen zu verstehen.⁵⁹ Was sich dabei ereignet, ist nicht die Kundgabe satzhafter Wahrheiten, sondern die „Manifestation der rettenden Kraft Gottes“⁶⁰,

⁵⁸ Vgl. dazu Saskia Wendel, Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15, 39). Offenbarung – eine Deutungskategorie des Glaubens, in: B. Nitsche/M. Remenyi (Hrsg.), Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg i. Br. 2022, 89–119.

⁵⁹ Vgl. dazu ausführlicher: Sarah Rosenhauer, Mehr als in Sätze passt. Offenbarung als performatives Ereignis, in: MThZ 75 (2024) 385–400.

⁶⁰ Michael Seewald, Offenbarung als Manifestation der Kraft Gottes zur Rettung allen, die glauben, in: Bernhard Nitsche; Matthias Remenyi [Hg.], Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit, Freiburg i. Br. 2022, 340–373, hier: 360f.

das „Wirksamwerden der heilsamen Kraft Gottes in seiner Schöpfung“⁶¹. Es geht nicht um Information, sondern um Transformation.

Auf dieser Linie versteht auch Bruno Latour das Spezifikum einer religiösen Sprache und Lebensform: „Die sogenannten religiösen Worte haben keinerlei Referenz – nicht mehr als der Austausch zwischen Liebenden.“⁶² Nicht die Übermittlung von Informationen steht in der Religion im Vordergrund. Ihre Wirkweise besteht vielmehr darin, Menschen zu verändern. „Strenggenommen sagt sie [die Religion] nichts, sie macht etwas Besseres: Sie bekehrt, sie rettet, sie transportiert Transformationen, sie erweckt Personen wieder zum Leben.“⁶³ In Religion geht es nicht um die Bewahrung einer theoretischen Substanz, eines Depots an Wahrheiten, sondern um die je neue performative Realisation einer Modalität zu existieren.

Deshalb ist Wahrheit im theologischen Sinn auch kein Substanz-, sondern ein Beziehungsbegriff. „Wahrheit lässt sich nicht in Sätze bannen. Sie liegt in der Beziehung zu Gott.“⁶⁴ Sie zielt nicht auf die Einsicht in ontologische Prinzipien oder moralische Grundsätze, sondern auf die Befreiung zur Liebe. „Du stellst meinen Fuß auf weiten Raum.“ (Ps 31) Sie ereignet sich dort, wo Kranke gesund werden, Blinde sehend, Tote lebendig, Verkrümmte frei.

Propositionale Interpretationen in Form von Sätzen und sittlichen Geboten sind demgegenüber abgeleitet und sekundär. Die Offenbarung Gottes hat primär transformativen Charakter – ihre Deutung in Form propositionaler Glaubenswahrheiten ist ein nachträgliches, menschliches Reflexions- und Interpretationsgeschehen. Propositionen sind, so Michael Seewald, „anthropogene Interpretationen von Offenbarung“⁶⁵. Das macht sie weder beliebig noch irrelevant. Aber es akzentuiert, dass sie wahr sind nur relativ zu der ereignishaften Erfahrung. Es gibt, um eine Analogie zu bemühen, Liebe nicht als Abstractum. Liebe ist wahr nur in ihrer Gegenwart.

Wie lässt sich die transformative Wirkung des Offenbarungsereignisses näher fassen? Was Offenbarung bewirkt, ist eine fundamentale Konversion des Selbst, eine Dezentrierung, besser: Rezentrierung des Selbst. An die Stelle der Identität tritt die Beziehung. An die Stelle der Autonomie: der Selbstbestimmung, des Lebens aus dem Eigenen, tritt das Leben und Handeln aus der Beziehung zu Gott. In dieser inneren, transformativen Wirkung ähneln Offenbarungsereignisse einer Therapie. Sie bewirken eine innere Befreiung und Heilung. Das Ziel der Therapie hat Sigmund Freud, Begründer der Psychoanalyse, auf die berühmte Formel gebracht: Wo Es war, soll Ich werden – die Herrschaft der Triebe soll domestiziert werden durch die Ausrichtung am Realitätsprinzip, die Herrschaft der Natur durch Vernunftautonomie. Die Heilung und Befrei-

⁶¹ Ebd., 363.

⁶² Bruno Latour, Jubilieren. Über religiöse Rede, aus dem Französischen von Achim Russer, Berlin 2016, 43.

⁶³ Bruno Latour, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, aus dem Französischen von Gustav Roßler, Berlin 2014, 440

⁶⁴ Julia Knop, Relativismus ist heute nicht das Problem in der Kirche, auf:

<https://katholisch.de/artikel/48212-knop-relativismus-ist-heute-nicht-das-problem-in-der-kirche> (zuletzt aufgerufen am 24.02.2026).

⁶⁵ Seewald, Offenbarung als Manifestation, 367.

ung, die sich im Offenbarungsereignis ereignet, folgt einer anderen Formel. Nicht: Wo Es war, soll Ich werden, sondern: Wo Ich war, soll Liebe werden.

Oder, mit Paulus: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir. Doch bewirkt Offenbarung dann nicht doch eine Konversion von Autonomie zu Theonomie? Und zwar eine, die viel tiefer geht als die Gabe eines äußeren Gesetzes, indem nämlich mein Selbst, mein Urteils- und Handlungsvermögen gleichsam von Innen her göttlich gekapert und auf göttliche Ziele finalisiert, also vom Autonomie- zum Gehorsamsvermögen umgestaltet wird? Ich glaube, dass diese Vorstellungen von Gottesbeziehung als Theonomie, als inhaltliches Bestimmtwerden durch Gott, an dem vorbei gehen, worum es wirklich geht. Dass sie die Konversion, die das Gebet bewirkt, nicht radikal genug verstehen. Aus der Beziehung zu Gott zu leben, bedeutet nicht, dass Gott jetzt die Führung unseres Lebens übernimmt und uns vorschreibt, wie wir in einer bestimmten Situation entscheiden oder wie wir handeln sollen. Leben aus der Beziehung zu Gott meint nicht Heteronomie (die Ersetzung unseres autonomen Ich durch eine neue Bestimmungsinstanz) oder das Ersetzen des autonomen oder sittlichen Gesetzes durch ein theonomes Gesetz, das Gesetz des Menschen durch das Gesetz Gottes. Es geht nicht nur um eine äußere Erneuerung, durch die Gabe einer neuen Norm. Die Konversion des Gebets ist keine Konversion von der Selbstbestimmung zur Hörigkeit.

Es geht um eine Konversion des Selbst, die viel radikaler ist, weil sie nicht eine Gesetzgebungsinstanz durch eine andere ersetzt – das autonome, seiner selbst bewusste und mächtige Subjekt durch den allwissenden und allmächtigen Gott – sondern eine Konversion, die aus dem Gesetz, aus der Logik des Gesetzes, aus der Gesetzesförmigkeit überhaupt hinausführt in eine neue, andere Logik, in ein Leben nicht nach einer neuen Norm, sondern aus einem anderen Prinzip: Wo Ich war, soll Liebe werden. Dieses Leben aus Liebe, zu dem Gott befreit, ist nicht ein Leben unter der Herrschaft Gottes, in dem wir unseren Willen aufgeben, um fortan als Marionetten Gottes zu existieren. Es ist nicht ein Leben, das uns von der Last befreit, selbst zu denken und zu entscheiden, weil wir nur noch göttliche Vorgaben und Aufgaben umzusetzen haben, die qua göttlicher Autorität sakrosankt sind, keiner Kritik unterliegen und keiner Rechtfertigung mehr bedürfen. So leicht macht es uns Gott nicht. Er will mehr von uns. Oder genauer: etwas ganz anderes.

Das Liebeshandeln Gottes zielt also nicht auf eine Abschaffung menschlicher Freiheit zur Selbstbestimmung, sondern auf ihre Radikalisierung. Mit Hegel lässt sich diese Radikalisierung als Aufhebung von Autonomie in Liebe beschreiben: Autonomie – das Vermögen, Nein zu sagen, sich von allen Vorgaben zu distanzieren und sie kritisch und nach Maßgabe des eigenen Urteils zu reflektieren – ist einerseits unverzichtbar: siehe Missbrauch, siehe Fundamentalismus. Aber wenn sie zur Lebensform wird, eignet ihr eine Gefahr. Und die besteht darin, jede Abhängigkeit als Unfreiheit zu verstehen. Dies führt zu der Vorstellung, wir könnten nur frei leben, wenn wir uns durchsetzen gegen andere und ihnen unsere Freiräume und Lebensmöglichkeiten abtrotzen.

Dadurch werden wir aber nicht frei, sondern schaffen Strukturen der Herrschaft, in denen einer bestimmt und der andere bestimmt wird, einer der gesetzgebende Herr ist und der andere der gesetzesbefolgende Knecht. Dabei sind sowohl der Knecht als auch der Herr unfrei: der

Knecht, weil er bestimmt wird, weil er ein äußerlich vorgegebenes Gesetz befolgen muss, der Herr, weil er sich seiner Macht in der Ohnmacht, dem Gehorsam des Knechts vergewissern muss – ohne die erzwungene Dienstbarkeit des Knechts hätte er kein Bewusstsein seiner Freiheit, seiner Macht. Weil die darin erfahrene Anerkennung ihrer Macht aber keine echte, sondern eine erzwungene ist, ist sie nicht befreiend. Nur das frei geschenkte Ja stillt unser Bedürfnis, gesehen zu werden, von Belang zu sein für jemanden, gemocht zu sein. Ohne den Mut zur Abhängigkeit werden Beziehungen zum Kampf bzw. vollziehen sich im Modus der Konkurrenz: Wer bestimmt? Wer behauptet sich und seine Freiheit? Wer macht die Regeln? Solche Verhältnisse sind strukturell unfrei, weil Freiheit sich darin in der Unterdrückung eines anderen manifestiert.

Deshalb zielt Hegel darauf, den Begriff der Autonomie aufzuheben und Freiheit nicht als kompetitives Bestimmen zu verstehen, sondern gemäß der Logik der Wechselseitigkeit. Hier zielt Freiheit nicht darauf, einen anderen zu bestimmen, sondern sie zielt darauf, andere Freiheit freizusetzen. Diese wechselseitige Freisetzung von Freiheit formuliert der Gedanke der Anerkennung. Sie führt zu Verhältnissen der Freundschaft statt zu Herr-Knecht-Verhältnissen: Ich betrachte den anderen nicht primär als Gegenüber, gegen den ich mich behaupten und durchsetzen muss, um frei zu sein, sondern als Grund meiner Freiheit. Ich weiß, dass ich nur deshalb frei sein kann, weil mein Gegenüber mir dazu den Raum gibt – weil er/sie meine Freiheit wollen (und zwar nicht, weil ich sie dazu zwingen, sie beherrsche).

Und weil ich weiß, dass der andere Grund meiner Freiheit ist, beschränke ich mich gerne, gebe ihr/ihm ebenso Raum. Darin besteht die Radikalisierung von Freiheit in der Liebe. In der Liebe ist man voneinander abhängig, aber nicht eine Herrin und der andere Knecht. „Die Abhängigkeit eines Menschen, der einem anderen sagt: ‚Ich kann ohne dich nicht leben‘, beschreibt nicht Zwang und Unterlegenheit, nicht Dependenz als Krankheit, sie erhöht vielmehr meine Freiheit; ich wachse im Bedürfnis nach dem, der anders ist und meine Grenzen aufhebt. Ich werde schöner, wenn ich meine Schönheit nicht mir oder meinem Spiegel verdanke, sondern dem anderen, der mich schön nennt und den ich brauche“⁶⁶, so Sölle. Liebe bedeutet, sich freiwillig abhängig zu machen und dadurch miteinander freier zu werden.

Und genau um diesen Übergang, um diese Überwindung der Logik der Herrschaft (der Selbstbehauptung, der Konkurrenz) zugunsten einer Logik der Liebe geht es in dem befreienden Wirken Gottes. Er befreit uns zu nichts als zur Liebe. Er gibt uns nicht Gebote vor, er macht unser Herz weich und mutig. „Gerechtworden“, so bringt Sölle die Konversion des Selbst auf den Punkt, „ist eine Art da zu sein, so dass man nicht mehr nur für sich da ist.“⁶⁷ Das Offenbarungsereignis eröffnet ein Leben aus Liebe, in dem aus dem Gegeneinander ein Miteinander und Durcheinander werden kann.

Wahrheit im theologischen Sinn hat so einen eminent praktischen Charakter. Liebe wird falsch und unwahr, wenn man sie für sich behalten will, gleichsam als privates Eigenheimglück mit schön hohen Hecken drumherum, um die Welt draußen zu halten. Wirklich und wirksam wird

⁶⁶ Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand*. ‚Du stilles Geschrei‘, München 1999, 368.

⁶⁷ Dorothee Sölle, *Atheistisch glauben. Beiträge zur Theologie*, München 1994, 87f.

die Liebe Gottes nicht, indem wir sie bloß empfangen und dann für uns behalten. Wirklich und wirksam wird sie, wenn wir ihr in unserem Leben und Handeln Raum geben: Wenn wir weitergeben, was uns geschenkt wurde.

Es ist an uns, Gott wirksam werden zu lassen. Er hat keine anderen Hände als unsere, um etwas zu bewirken, so Sölle. Durch unsere Hände hat das Handeln Gottes dann nicht nur eine innerliche, therapeutisch transformative, sondern eine performative Dimension. Durch unsere Hände ist es nicht nur eine warme Erfahrung gründender Güte, es bringt etwas hervor, es vergewärtigt etwas, es macht etwas wirksam und dadurch wirklich. Indem wir zu Liebenden werden, werden wir frei, die Spirale der Dominanz ins Leere laufen lassen zu können, das Sich Überbieten der Dominanzstrebungen zu unterbrechen – miteinander und nicht gegeneinander zu leben.

7. Radikale Solidarität statt göttliche Ordnung - eine andere Politische Theologie

Dieses performativ-transformative statt propositional-präskriptive Verständnis von Offenbarung ist mit einer anderen Politischen Theologie verbunden. Die politische Bedeutung von Religion besteht nicht darin, als Verkündungs- und Durchsetzungsinstanz göttlicher Wahrheit und göttlicher Gesetze zu fungieren: Wir müssen uns unsere Ordnung selbst geben und sie selbst verantworten; es gibt kein natürliches oder göttliches Gesetz, das uns diese Verantwortung abnimmt.

Religion hat vielmehr eine performativ-transformative Bedeutung. Und die liegt in der Befreiung zur Liebe, zu Relationalität, Berührbarkeit, Verletzlichkeit. Und genau das macht sie eminent politisch. Das wird ersichtlich, sobald man Demokratie und die mit ihr verbundenen Institutionen und Rechte nicht primär geltungstheoretisch oder formal-rechtlich denkt, sondern radikal: von ihrer radix, ihrem Ursprung her, also in Begriffen radikaler Demokratietheorie. Demokratische Institutionen und Ordnungen leben nicht aus ihrer formalen Geltung allein, sondern gründen in und bleiben verwiesen auf Praktiken der Bildung von Selbstverhältnissen und Relationalität, der Sozialisierung. In gewisser Weise entspricht das genau der Beobachtung Böckenfördes von dem auf außerstaatliche Grundlagen angewiesenen Staat. Er ist darauf angewiesen, dass die Bürger:innen von den Freiheiten, die der Staat ihnen in Form subjektiver Rechte gewährt, einen prosozialen Gebrauch machen.⁶⁸ Eine prosoziale Freiheit entsteht allerdings nicht per Dekret, sondern gründet in Praktiken.

Ein in vielerlei Hinsicht interessantes Modell, um die radikaldemokratische Bedeutung solidarischer Freiheit zu beschreiben, bietet Jule Govrins „Universalismus von unten“. Ihr Ziel ist es, die modernen Grundprinzipien der Freiheit und Gleichheit auf die Füße zu stellen, nicht ideal oder formal von oben her zu denken, „losgelöst von bestehenden Beziehungen struktureller Beherrschung, von Zwang, Ausbeutung und Unterdrückung, die Menschen in über- und unter-

⁶⁸ Vgl. dazu die Analyse Christoph Menkes, Am Tag der Krise, in: Merkur, Heft 813, 71. Jahrgang, August 2017, 49-57.

geordnete Stellungen einsortieren“⁶⁹ und damit von der Frage danach zu abstrahieren, wer realiter den Preis für die Privilegien dieses vermeintlich ungebundenen individuellen Freiheitssubjekts zahlt. Freiheit und Gleichheit sind radikal, von ihrem Unterbau her zu denken. Und das bedeutet: von unserer körperlichen Existenz, die uns sowohl verwundbar macht und angewiesen sein lässt auf die Sorge und Rücksichtnahme anderer, die uns in der sozialen und symbolischen Welt konkret verortet, die die Basis bildet für solidarische Sorgepraktiken.

Der Kerngedanke eines Universalismus von unten besteht dabei darin, dass das, was uns alle verbindet, das Faktum unserer Verwundbarkeit ist. Wir alle sind auf die Sorge und Rücksichtnahme anderer angewiesen, um leben, noch mehr: um gut leben zu können. Dadurch wird Gleichheit nicht als abstrakter, formaler Grundsatz verstanden, sondern „als solidarisches, sorgeökonomisches Beziehungsgeschehen“⁷⁰, „als relationale, radikalegalitäre Praxis, die im Wissen um geteilte Verwundbarkeit entsteht“⁷¹.

Aus dieser Perspektive wird die radikalpolitische Bedeutung der oben skizzierten Offenbarungseignisse und einer sie vergegenwärtigenden religiösen Praxis sichtbar: Wir können das Wirken Gottes so verstehen, dass es uns hilft, auf unsere fundamentale Verletzlichkeit und Angewiesenheit auf Sorge nicht mit Angst und Dominanzgebaren zu antworten, sondern Relationalität zu wagen aus dem Vertrauen, dass wir nicht untergehen, wenn wir uns nicht selbst behaupten und durchsetzen. Ein so geerdeter politisch-theologischer Offenbarungs- und Freiheitsbegriff ist eine praktische Maxime, ein transformatives Ideal, das auf eine solidarische Praxis abzielt.

Hier ließe sich an den politisch-theologischen Praxisbegriff von Johann Baptist Metz anschließen. Er zielt darauf, durch die „gefährliche Erinnerung“ an die jüdisch-christliche Freiheitsbotschaft zum Freiwerden und Subjektseinkönnen aller beizutragen. Diese Praxis ist pathisch: Ihr Ausgangspunkt ist nicht ein Ideal oder ein abstrakter Aktionsplan, sondern eine basale Empfänglichkeit für Leid und Bedürftigkeit des Anderen. Sie zielt auf eine Solidarisierung von unten.

Zielt diese radikale Sorgepraxis auf eine transformative Überschreitung (oder besser Radikalisierung) des liberalen Freiheitsbegriffs, so wäre sie ohne Solidarität mit dem Liberalismus doch anfällig für organologische Vergemeinschaftungsformen und die Fallstricke informeller Regelsysteme, die schon im Blick auf Deneens Lob gewachsener Gebräuche kritisiert wurde – wenngleich es natürlich einen großen Unterschied macht, ob informelle bottom-up Praktiken auf dem Bewusstsein geteilter Verletzlichkeit und Sorgebedürftigkeit oder auf der Vorstellung einer natürlichen, gottgegebenen Ordnung basieren.

Den Universalismus von unten in Solidarität mit dem Liberalismus zu verstehen, muss hier bedeuten, den radikalrelationalen Praxisbegriff und seine bottom-up-Normativität um die Dimension kodifizierter Rechte zu erweitern. „Wir möchten“, so spitzt Martha Nussbaum die Problematik radikal verstandener Solidarität zu, „sicher nicht warten, bis die meisten Men-

⁶⁹ Govrin, Universalismus von unten, 18.

⁷⁰ Ebd., 14.

⁷¹ Ebd., 12.

schen sich miteinander verbunden fühlen, bevor wir die Bürgerrechte der Verletzbaren schützen.“⁷² Und der Gefahr eines neo-faschistischen Tech-Kapitalismus wird nicht allein durch bottom-up Bewegungen zu begegnen sein, sondern erfordert die Sperrklinken menschenrechtsbasierter Rechtsordnungen und entsprechender Exekutiven.⁷³

Auch hier kann Solidarität im Moment des Sturzes allerdings nicht in einer bloßen Fortschreibung bestehen, sondern beinhaltet transformative Erneuerung. Radikalsolidarische Praxis und kodifiziertes Recht dürfen sich nicht äußerlich wie lebendiger Inhalt und formale Norm, vor-normative Praxis und formales Regulativ gegenüberstehen, wenn Recht nicht paternalistisch und äußerlich sein soll. Ansätze zu einer Deformalisierung der Rechte finden sich etwa in Govrins „Universalismus von unten“⁷⁴, in Christoph Menkes „Kritik der Rechte“⁷⁵ und Etienne Balibars Politisierung der Menschenrechte als einer transformativen Ermächtigungspraxis⁷⁶.

Folgt man der eingangs zitierten Analyse Böckenfördes, dann ist die Frage nach der politischen Bedeutung von Religion in den derzeitigen Krisen liberaler Demokratien kein Nebenschauplatz. Der liberale Staat kann sich am Tag der Krise nicht selbst retten, ohne seine Liberalität zu verraten. Er ist auf Kultur und Religion als außerstaatlichen Sphären der Freiheitsbildung angewiesen. Dass von Kultur und Religion allerdings eine Affirmation liberaler Freiheit ausgehen ist – siehe postliberale Kulturrevolution und neo-integralistisches Religionsverständnis – alles andere als selbstverständlich. Die „alles entscheidende[] Frage, die sich am Tag der Krise stellt“, ist deshalb die „Frage, ob die Kultur und Religion eine der Herrschaft oder der Freiheit“⁷⁷ sein werden.

⁷² Martha Nussbaum, Politische Emotionen Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist (stw 2172), Berlin 2014, 473.

⁷³ Vgl. dazu die Analysen von: Rainer Mühlhoff, Künstliche Intelligenz und der neue Faschismus, Stuttgart 2025 sowie Quinn Slobodian, Kapitalismus ohne Demokratie. Wie Markradikale die Welt in Mikronationen, Privatstädte und Steueroasen zerlegen wollen, Berlin 2023. Zur inneren Affinität zwischen „zwischen dem Neotraditionalismus mit seiner Fixierung auf eine fiktive und wiederherzustellende Vergangenheit und dem neuesten digitalkulturellen Stand der libertären Ideologie“ vgl. Diedrich Diedrichsen, Das Rohe und das Kettengesägte, in: Berlin Review Reader 3, 12.02.2025: „In gewisser Weise haben beide immer aufeinander gewartet: Neotraditionalismus hat kein genuines politisches Rezept, nur Idealbilder (traditionelle Familie, Märchenwald, unsere gute alte pure Ethnie); Libertäre haben keinen Inhalt und kein Bild, nur eine Methode (den Staat aus der Wirtschaft raushalten, Technologie und Innovation ankurbeln, Futurismus im faschistischen Sinne).“

⁷⁴ Vgl. Govrin, Universalismus von unten, insb. 438-443.

⁷⁵ Christoph Menke, Kritik der Rechte, Berlin 2015.

⁷⁶ Vgl. Etienne Balibar, Was ist eine Politik der Menschenrechte?, in: ders., Die Grenzen der Demokratie, Hamburg 1993, 195-220.

⁷⁷ Christoph Menke, Am Tag der Krise, 131.

PD Dr. Sarah Rosenhauer vertritt derzeit die Professur für Systematische Theologie an der TU Dresden. In ihrer Forschung setzt sie sich unter anderem mit Politischer Theologie im Angesicht identitärer Versuchungen auseinander. Zuletzt erschien von ihr dazu der Beitrag: „Wie kann eine Theologie der Freiheit befreiend werden?“, in: Legitimität der Moderne. Historische, rechtliche und systematische Reflexionen. FS Georg Essen, hrsg. von Gunda Werner, Matija Vudjan, Kathrin Ritzka, Wiesbaden 2026.