

Der Staat an der Spitze der dämonischen Mächte?

Kirche, Staat und Wirtschaft
im Lichte einer Theologie der Mächte und Gewalten
Rupert-Mayer-Lectures 2001

Staat und Kirche sind keine unwandelbaren Größen, über deren Verhältnis sich normative und zeitlose Aussagen machen ließen. Beide unterliegen Entwicklungen, evolutionären Prozessen, die eine Verhältnisbestimmung immer neu notwendig machen. Lässt sich die „Obrigkeit“ von Röm 13 oder die „civitas“ der augustinischen Zwei-Reiche-Lehre auf den gegenwärtigen Zustand des Staates beziehen? Haben wir überhaupt eine theologische Staatslehre, die den Staat in seiner heutigen Gestalt erfasst und betrifft? Um das zu überprüfen, gehe ich in einem ersten, sehr summarischen Überblick die klassischen Positionen des Kirche-Staat-Verhältnisses durch. Es wird sich dann zeigen, dass eine Theologie des Staates im Rahmen der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft nur in allerersten Ansätzen vorliegt. Um eine solche weiter voranzubringen, greife ich auf den biblischen Topos von den „archai kai exousiai“ zurück. Dass eine Theologie der Mächte und Gewalten der gegenwärtigen Lage der Gesellschaft angemessen ist und mit ihr auch das Verhältnis von Kirche und Staat neu bestimmt werden kann, wird mindestens ansatzhaft zu zeigen sein, so wenig eine solche Vorlesung auch die Möglichkeit bietet, das Thema in der gebotenen Gründlichkeit zu entfalten. Jedenfalls soll deutlich werden, dass heute über das Verhältnis von Kirche und Staat nicht ohne Einbeziehung des Funktionsbereichs Wirtschaft gesprochen werden kann. Die starke Abhängigkeit des Staates von ökonomischen Prozessen, die heute unter den Begriffen Globalisierung und Standortsicherung diskutiert wird, deutet ja schon

in diese Richtung. Für die Kirche gilt das nicht weniger. – Aus diesem Aufriss ergibt sich die Formulierung meines Themas.

1. Theologische Positionen zur politischen Herrschaft im Zusammenhang der Gesellschaftsevolution

Die biblische und kirchlich-theologische Tradition bietet verschiedene Modelle zum Thema „Kirche und Staat“ an, die sich jeweils auf verschiedene Gesellschaftsformationen beziehen (wobei allerdings fraglich ist, ob sich frühere Formen politischer Herrschaft unter dem Begriff des Staates fassen lassen). *Allem voraus* liegt jene Grundentscheidung, die Jan Assmann jüngst in seinem Buch „Herrschaft und Heil“ (2000) ausdrücklich gemacht hat: Herrschaft und Heil sind biblisch, seit dem Sinai, zu trennen; im Unterschied zum ägyptischen Pharaonenstaat ist nicht der Herrscher für die Aufrechterhaltung der göttlichen Weltordnung und die Zurückdrängung des Bösen verantwortlich, sondern allein das Gesetz Gottes, die Tora, die jeder Israelit in seinem Herzen tragen soll und der auch noch der politische Herrscher untersteht. Assmann hat zu Recht auf die revolutionäre Bedeutung dieses Paradigmenwechsels hingewiesen, von dem aus direkte Linien bis in die Neuzeit führen. An ihm wird übrigens deutlich, dass die Beziehungen zwischen religiösem und politischem Bereich biblisch über das *Recht* geregelt werden.

Das Israel der biblischen Zeit hat sich dann unter den Bedingungen einer *segmentären Gesellschaftsdifferenzierung* organisiert – ich übernehme hier wie im Folgenden die Begrifflichkeit, die Niklas Luhmann (Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1997) für die unterschiedlichen Formen der gesellschaftlichen Organisation entwickelt hat –, d. h. die Tora galt als das Gesetz Israels, während für andere Völker andere Gesetze gelten konnten (segmentär, das heißt: der Aufbau einer Gesellschaft wird von den kleinsten Einheiten wie Familien, Clans oder territorialen Lebensgemeinschaften aus konzipiert, die gleichberechtigt nebeneinander stehen. Das gilt dann auch für das Verhältnis der Völker zueinander). Das innovative Potenzial des Tora-Rechts wurde aber bereits deutlich, als Propheten wie Amos und Jesaja

die Tora als ein Recht für *alle* Völker und zugleich als zwischenstaatliches Völkerrecht proklamierten: Alle Völker sollen vom Zion Gerechtigkeit lernen, auf dass sie für den Krieg nicht mehr üben (Jes 2). Hier wie auch sonst zeigt sich, dass die biblische, jüdische und christliche Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Herrschaft jeweils an die gesellschaftlichen Bedingungen einer Zeit angepasst ist, diese aber dann in charakteristischer Hinsicht überschreitet. Aus den Abweichungen, die damit gegeben waren, kam der Anstoß für weitere Entwicklungen des Gesellschaftssystems.

Während nun das Israel der Zeit des zweiten Tempels und der nachbiblischen Zeit – das palästinensische und babylonische Judentum, das sich im Talmud manifestiert – weiterhin segmentär, d. h. als Volk mit eigener Gesetzgebung, unter den Bedingungen der Fremdherrschaft zu existieren versuchte, stellte sich für das frühe Christentum die Lage anders da. Christen lebten als Volk Gottes in verschiedenen Völkern und Ländern, denen sie zugleich angehörten; die Beschneidung als Zeichen der Abgrenzung war ja entfallen. Damit stellt sich das Problem, das Paulus in Röm 13 behandelt: Sind Christen dem Gesetz der jeweiligen Obrigkeit untertan oder dem Gesetz Gottes? Paulus löst das Problem mit einem gegenüber der biblischen Tradition neuartigen, gleichwohl ganz jüdisch konzipierten Gedanken: Jede Obrigkeit ist von Gott, wenn und solange sie sich als weltlicher, strafender Arm gegenüber den Tätern des Bösen erweist. Und was das Böse ist, legt für Paulus nach wie vor die Tora fest, die er unter dem gegebenen Problemdruck allerdings generalisieren muss. „Wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (Röm 13,8) – böse Taten als Verstoß gegen die Liebe hat dann die Obrigkeit zu verfolgen. Damit war eine *bedingungsweise* Anerkennung nichtchristlicher politischer Herrschaft ausgesprochen. Der spätere Widerstand der Christen gegen den römischen Kaiserkult zeigt an, wie ernst man es sich mit der Einhaltung jener Bedingung gemacht hat. Röm 13 enthält gut verborgen und doch unzweideutig bereits den Keim für die Auflösung des paganen römischen Reiches.

Der Paulus-Exeget *Augustinus* verfolgt dessen Spuren in einer Situation, die endgültig von einer anderen Form gesell-

schaftlicher Differenzierung geprägt war. Luhmann spricht von der *Zentrum-Peripherie-Differenzierung*, die sich in der Geschichte in der Gestalt von „Reichen“ – am deutlichsten dann im römischen Reich – ausgebildet hat. Ein Zentrum, lokalisiert in einer Stadt, erhebt Hegemonieansprüche für eine weite Peripherie. Mit diesen Hegemonieansprüchen setzt sich Augustinus in seinem monumentalen Werk *De civitate Dei* auseinander. Letztendlich bestreitet er sie, will weder das Christentum als Staatsreligion noch eine heidnische Herrschaft, die sich über den christlichen Glauben hinwegsetzt. Tatsächlich ist Augustinus gar nicht an einer Regelung des Staat-Kirche-Verhältnisses interessiert, ist er doch in seiner Grundrichtung ein Eschatologiker, für den die Christen, unterwegs zu ihrer wahren Heimat, in der Welt nur pilgernde Fremdlinge sind. In Fragen der äußeren Ordnung empfiehlt er indessen Loyalität gegenüber der Obrigkeit, mit der entscheidenden Einschränkung, dass diese dort enden müsse, wo die Verkündigung des wahren Gottes tangiert ist (De civ. Dei XIX, 17). Das Prinzip des Reiches, die Untrennbarkeit von politischer Herrschaft und Religion, ist damit außer Kraft gesetzt. Dass sich nach Augustinus das *sacrum imperium* des Mittelalters entwickeln konnte, ist nicht, wie man oft gemeint hat, ihm zuzuschreiben. Das Heilige Römische Reich hat sich gleichsam hinter seinem Rücken entwickelt, bedingt durch die Interessellosigkeit, die er politischen Fragen gegenüber an den Tag legte.

Die Gesellschaft des Mittelalters war, wie Luhmann sagt, *stratifiziert*, d. h. sie bezog ihr Differenzierungsprinzip aus hierarchischen Gliederungen, die für alle Bereiche galten und als naturgegeben angesehen wurden. Die christliche Theologie ergriff die Möglichkeit, die göttliche Schöpfungsordnung in dazu analogen Strukturen auszuweisen. Die Welt galt als in Seins- und Ursächlichkeitsstufen aufgegliedert, die denen der gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprachen und diesen zur Legitimation dienten. Gott hatte demzufolge die Stellung des höchsten Seins und der ersten Ursache inne. Weder vorher noch nachher ist es zu einer derartigen Deckungsgleichheit von Gesellschaftsmodell und theologischem Weltbild gekommen; und man kann verstehen, dass die katholische Kirche der Neuzeit der mittelalterlichen

Synthese lange nachtrauerte und sie oftmals unter gänzlich anderen Bedingungen restituieren wollte. Allerdings bleibt auch für das Mittelalter der Rest eines christlichen Vorbehalts gegenüber der gesellschaftlichen und politischen Realität festzustellen: Der Antagonismus von weltlicher und geistlicher Gewalt, bezogen auf die Frage der richtigen Interpretation der objektiven göttlichen Weltordnung, enthielt immer noch genug Sprengstoff, um eine sakrale Reichsbildung im strengen Sinne zu verhindern.

2. Kirche und Staat in der funktional differenzierten Gesellschaft

Für frühere Formen der Gesellschaftsdifferenzierung – die segmentäre, die Zentrum-Peripherie-Differenzierung, die stratifizierte Gesellschaft – liegen also bewährte theologische Modelle vor, an die wir heute wieder gerne anknüpfen würden, wenn es diese Formen noch gäbe. Aber nach der Analyse von Luhmann und seiner, wie ich meine, vergleichsweise am weitesten entwickelten Theorie der modernen Gesellschaft sind sie allesamt vergangen und ersetzt worden durch eine neue Form, die er funktionale Differenzierung nennt. Welche Theologie des Staat-Kirche-Verhältnisses ist in dieser Lage gefordert? Haben die neuzeitlichen theologischen Theoriebildungen die Veränderungen in der Gesellschaftsdifferenzierung überhaupt ausreichend zur Kenntnis genommen und darauf reagiert? Meine These ist, dass dies – bis auf Ausnahmen und allererste Ansätze – nicht geschehen ist, eine den Verhältnissen der funktionalen Differenzierung angemessene theologische Theorie also bislang nicht vorliegt. Die Konsequenz davon muss sein, dass auch der christliche kritische Vorbehalt gegen politische Herrschaft, der bislang alle theologischen Modelle ausgezeichnet hatte und der von der Sache her unaufgebbar ist, nicht mehr zur Geltung gebracht wird. Die Religion bzw. die Kirchen sind vielmehr selbst auf den Stand und in die Grenzen eines bestimmten Funktionsbereichs neben anderen herabgesunken, sie haben die moderne Gesellschaftsform für sich akzeptieren müssen ohne die Mög-

lichkeit eines fundamentalen Dissenses, der doch in jede Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat theologischerseits einzubringen ist.

Überblicken wir kurz die Formationen im neuzeitlichen Verhältnis von Kirche und Staat. Luther hat unter hohem Zeit- und Problemdruck die augustinische Zwei-Reiche-Lehre für seine Zeit wieder aufgenommen, damit aber, unter den Bedingungen des entstehenden souveränen Fürstentums, die evangelischen Kirchen in die Arme des landesherrlichen Kirchenregiments getrieben, eine protestantische Form des Staatskirchentums, die in Deutschland erst mit dem Ersten Weltkrieg endete. Die katholische Kirche hat zunächst mittelalterliche Verhältnisse weiterführen wollen, musste dazu aber ein Bündnis mit dem Adel eingehen und konnte schließlich einer staatskirchentümlichen Degradierung wie im Josephinismus oder Gallikanismus nicht entgehen. Mit dem Untergang der Adelsgesellschaft verschwand auch diese Symbiose bis auf Restbestände. Im 19. Jahrhundert ging die Kirche mindestens in Deutschland nun ein Bündnis mit dem Kirchenvolk ein und entwickelte in Gestalt des Katholizismus jene Form der (in ihren Mitteln modernen, in der Intention antimodernen) Gegengesellschaft, die ihr in ihrem permanenten Widerspruch gegen die Errungenschaften der Moderne im 20. Jahrhundert zunehmend peinlich wurde. Das II. Vatikanum brachte dann die Öffnung der Kirche zur Welt und auf Seiten der Theologie die Anerkennung der Vernunftautonomie in allen weltlichen Kultursachbereichen (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 36: „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“: „dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss“ – mit Rekurs auf die Schöpfungsordnung). Für Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst etc. sah sich die Kirche hinfort nicht als zuständig an bzw. wurde ihr die Zuständigkeit bestritten; sie zog sich auf den Bereich von Religion, d. h., nach neuzeitlicher Definition, auf private Sinnstiftung und Wertsetzung, zurück. Allenfalls im Bereich der Moral beansprucht sie weiterhin eine gewisse funktionsbereichübergreifende Kompetenz, aber es wird zu zeigen sein, dass der Code der Moral gegenüber den Eigencodes der

anderen Funktionsbereiche ohnmächtig ist und moralische Kommunikation nur noch als eine folgenlose Form des gesellschaftlichen Understatements geführt wird (man vergleiche die Rolle von Ethikkommissionen für politische und wirtschaftliche Entscheidungsfindungen und die Rolle von Theologen darin).

Was ist nun die funktional differenzierte Gesellschaft? Sie differenziert sich – nach Luhmann, dem ich hier in seiner Beschreibung folge – nicht mehr nach Zentrum und Peripherie wie die Reiche oder nach Stand und Herkunft wie die mittelalterliche Gesellschaft, sondern nach Funktionsbereichen. Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Liebe und auch Religion differenzieren sich gegeneinander aus und werden voneinander unabhängig. Darin liegt Effizienzsteigerung und, wie es Luhmann nennt, Redundanzverzicht: Jede Operation wird nur einem Funktionssystem zugerechnet, sie können sich in ihren Funktionen nicht gegenseitig ersetzen. Schon im 17. Jahrhundert finden wir die Idee und wenig später auch die Verwirklichung des souveränen Staates, der von Moral und Politik unabhängig ist. Die Wirtschaft befreit sich von der Adelsgebundenheit des Besitzes und orientiert sich allein an Rentabilität und Profit, also an den Gesetzen des Marktes, der allen offen steht, die seine Regeln akzeptieren. Menschen kommen im ökonomischen System als Arbeitskräfte vor, deren Kosten zu minimieren sind. Die Funktionssysteme entwickeln eigene Codes, nach denen alle ihre Operationen ablaufen. Der politische Bereich richtet sich nach dem Code Machtgewinn und -verlust, der ökonomische nach zahlen/nicht zahlen, der Wissenschaftsbereich nach wahr/unwahr bzw. nachprüfbar/nicht nachprüfbar, der juristische nach Recht/Unrecht – nur in diesen Codes können die Operationen ablaufen, nur mit ihnen können Informationen verarbeitet werden. Die Systeme sind gegenüber ihrer Umwelt, also gegenüber anderen Systemen, der Gesamtgesellschaft und den Individuen, operativ geschlossen, was nicht heißt: völlig abgeschlossen, aber doch: dass sie die Umwelt nur in ihrem eigenen Code begreifen können. Der politische Bereich ist zweifellos nicht unabhängig vom wirtschaftlichen, aber eine wirtschaftliche Krise bedeutet für eine Regierung die Gefahr des Machtverlusts, gegen die sie u. U. mit der

Schaffung günstiger politischer Rahmenbedingungen für die Wirtschaft reagiert, ohne doch selbst in das wirtschaftliche Geschehen eingreifen zu können. Für jedes System ist seine Funktion die wichtigste (politischer Erfolg für die Politik), alle regeln sie ihr Verhältnis zur Umwelt immer in der Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz. Das Fremde, die Umwelt erscheint an den Rändern des Systems als Störung, die nur mit systemeigenen Mitteln behoben werden kann. Zwar können Operationen auch zu mehreren Systemen gehören, sie werden aber jeweils in den Systemen anders identifiziert. Das Rechtssystem interessiert nicht, woher das Geld für eine Geldstrafe kommt und was der Empfänger damit anfängt; das politische System interessiert nicht, woher das Wirtschaftswachstum kommt, wenn es nur als Erfolg der gegenwärtigen Regierung zugeschlagen wird.

Diese hier nur sehr grob beschriebene moderne Form der Gesellschaftsdifferenzierung trägt, wie gesagt, erheblich zur Effizienzsteigerung in den Funktionsbereichen bei, nämlich durch Spezialisierung. Sie hat aber, wie allgemein bekannt, auch problematische Folgen. Eine davon ist die prekäre Situation der Individuen. Diese stehen vor Identitäts- und Sinnproblemen, denn ihr Leben spielt sich in unterschiedlichen Systemen mit je unterschiedlicher Codierung ab, und eine Einheit in all dem kann nicht mehr erfahren werden. Personale Desintegration ist die Folge. Man hat der Religion die Rolle zgedacht, diese Probleme für die Individuen zu lösen, aber ich zweifle daran, ob mindestens das Christentum diese biblisch gar nicht vorgezeichnete Rolle übernehmen und darin etwas leisten kann. Die mittlerweile gängige Transformation von Heilsverkündigung in Sinngebung deutet allerdings darauf hin, dass die Kirchen diese undankbare, vermutlich unerfüllbare Aufgabe angenommen haben.

Aber nicht diese Problematik soll uns heute beschäftigen, sondern eine andere, auf der auch Luhmann nachdrücklich insistiert. Es geht um die gesamtgesellschaftliche Steuerungsfähigkeit der Funktionssysteme. Eine verbindliche Ordnung des Verhältnisses der Funktionssysteme zueinander besteht nicht. Sie stehen ja nicht im Verhältnis der Teile zu einem Ganzen zu-

einander, sondern entwickeln sich unabhängig nach dem Maß ihrer Eigendynamik bzw. nach der Effizienz der Medien, mit denen sie wirken. Es gibt kein Übersystem, das die Steuerung der Systeme übernehmen könnte. Bisher wurde wohl die Erwartung gehegt, dass die Systeme sich gegenseitig begrenzen und korrigieren, so wie etwa die Politik und das Recht das Wirtschaftssystem in Grenzen halten sollen. Dies kann so sein, aber vom Prinzip der funktionalen Differenzierung her gibt es keinen Grund, dass dies immer so sein muss. Die Systeme selbst sind ja für die Umwelt blind, sie können sie nur erfassen in ihrem eigenen Code und nur als Störung, die ihr internes Operieren behindert. Sie sind nur an eigenen Problemen orientiert und nutzen ihre Freiheitsgrade generell ohne Rücksicht auf die Umwelt, d. h. auf die gesamtgesellschaftlichen Folgen aus. Als Systeme mit eigenem Code und begrenzten Informationsverarbeitungs-möglichkeiten wissen sie ja um diese Folgen gar nicht. Sie lassen sich nicht kontrollieren und limitieren, es sei denn durch andere Systeme, die sich ihrem Wachstum entgegenstellen. Es besteht aber keinerlei Garantie, dass auf diese Weise ständig ein stabiles, verträgliches Gleichgewicht zwischen den Systemen erzeugt wird! Es ist durchaus möglich, dass sich Systeme von ihrem gesellschaftlichen Funktionszusammenhang abkoppeln und nur noch ihre Selbsterhaltung betreiben, mit möglicherweise katastrophalen Folgen. Die totalitären politischen Systeme des vergangenen Jahrhunderts beweisen zu Genüge, dass ein Funktionssystem – hier: die Politik – durch den geschickten Einsatz seiner Mittel eine Dominanz über alle anderen Bereiche – Recht, Religion, Moral, auch Wirtschaft – erreichen konnte: Dies ist gerade ein Phänomen der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft. Die „gleichgeschalteten“ Funktionsbereiche können dann ihr eigenes Überleben nur noch in Abhängigkeit von dem dominanten System sichern. Und gegenwärtig scheint eine solche rücksichtslose (weil blinde!) Autonomisierung des Wirtschaftssystems im Gang zu sein. Das Medium dieses Systems, das Geld, erweist sich als so effizient und unbegrenzt auf alles anwendbar – vor dem Geld wird alles zur Ware, das wusste schon Marx! –, dass dem Wachstum des ökonomischen Bereichs keine Grenzen mehr gesetzt zu sein schei-

nen. Wenn man versteht, dass die zinsgestützte Geldwirtschaft (die Wirtschaft, die den Geldumlauf durch Zins sichert) aufgrund der exponentiellen Wachstumsraten des Zinses (sowohl in Bezug auf das Kapital als auch auf die Schulden) einem unvermeidlichen Wachstumszwang unterliegt, wird die Expansion des ökonomischen Sektors seit der Aufhebung des Zinsverbots erklärbar. Die immer deutlicher zu Tage tretenden sozialen und ökologischen Folgekosten scheinen unabwendbar zu sein. Politik, Kultur, Wissenschaft, Sport, aber auch Religion und der Bereich der privaten Bedürfnisse haben den ökonomischen Code weitgehend übernommen und betreiben ihre Selbsterhaltung zunehmend in „gleichgeschalteten“, eben wirtschaftlichen Prozessen. Eine Steuerungsinstanz oder das effektive Gegengewicht anderer Codierungen (z. B. der Ökologie, vgl. die Verhandlungen zum Klimaschutz) sind nicht vorhanden. In diesem Sinne bedeutet die Globalisierung nichts anderes als die Universalisierung des ökonomischen Systems. Auch ein so nüchterner Beobachter wie Luhmann spricht in dieser Lage von den „vielen problematischen Folgen der funktionalen Differenzierung und der unkorrigierbaren operativen Autonomie der Funktionssysteme“; es gehöre „nicht viel Phantasie dazu, sich vorzustellen, dass es so nicht weitergehen kann“ (Gesellschaft der Gesellschaft, S. 801 u. 805, Letzteres mit Bezug auf die übermäßige Ausbeutung der Umwelt).

Die Probleme des Verlustes der gesamtgesellschaftlichen Steuerungskompetenz bzw. des fehlenden Einheitszentrums der Gesellschaft erklären im Übrigen auch die Konjunktur der Moral, die etwa ab dem 18. Jahrhundert, also ab der absehbaren Durchsetzung der funktionalen Differenzierung, einsetzt. In der Moral (bei Fragen des durch andere anerkennungsfähigen Verhaltens) und in der Ethik wird weiterhin funktionsbereichübergreifend kommuniziert. So konnte sich die Erwartung bilden, die Probleme der Gesamtgesellschaft auf moralischer Ebene zu lösen. Dazu zeigen alle ethischen Debatten, dass über allgemeine Werte relativ leicht Konsens zu gewinnen ist. Schwieriger, ja offensichtlich unbeantwortbar ist die Frage, wie den Werten in den verschiedenen Funktionssystemen Anerkennung verschafft werden kann, wie sie dort umgesetzt werden können.

Was heißt Freiheit in der Politik, der Wirtschaft oder etwa der Liebe? Auch ist der Code der Moral (anererkennungsfähiges/nicht anererkennungsfähiges Verhalten) mit den Codes der Funktionssysteme nicht kompatibel. Eine wissenschaftliche Erkenntnis ist nicht weniger wahr, wenn sie als unmoralisch gilt; Moralität ist kein Faktor der Rentabilität; die Machterhaltung der Politiker scheint unmoralische Mittel gar nicht vermeiden zu können. Zwar kann man immer wieder Skandale aufdecken und entsprechende (kurzfristige!) öffentliche Empörung hervorrufen, am Funktionieren der Systeme ändert dies jedoch nichts. Der Code der Systeme ist taub für den Code der Moral, und die anhaltende moralische Kommunikation ist wohl nur dazu angetan, über diesen schwer erträglichen Tatbestand hinwegzutäuschen. Dass in dieser Lage die Religion auf das Feld der Moral gedrängt wird, mag vielleicht hohe Erwartungen widerspiegeln, die man noch an sie hat; es unterstreicht aber nur ihre bloß noch kompensatorische, ansonsten alles beim Alten lassende Funktion.

3. Die Autonomie der Systeme und die Theologie der Mächte und Gewalten

Auf diese gesellschaftliche Lage, die sich wie gesagt von früheren Formen der Gesellschaftsdifferenzierung signifikant unterscheidet, ist heute, so meine These, mit einer Erneuerung der Theologie der Mächte und Gewalten zu reagieren. Diese hat für lange Zeit in der Theologie ein Schattendasein geführt, wohl weil man die biblische Rede von den Mächten und Gewalten, von Engeln und Dämonen für einen mythologischen Rest, dem vormodernen Weltbild der Bibel verhaftet, gehalten hat (so ganz deutlich Bultmann im Zusammenhang der Entmythologisierung!). Wenn ich dennoch für ihre Wiederentdeckung plädiere, dann aus folgenden vier Gründen:

1. In Film und Literatur der Gegenwart, in Computerspielen und Songtexten treten engel-, dämonen- oder monsterhafte Gestalten zuhauf auf und ebenso in der Charismatischen Bewegung, in der Esoterik usw. – ein Indiz dafür, dass sich die Gegenwart in diesen Figuren selbst auszulegen scheint.

2. Im Hintergrund des überwiegend deuteropaulinischen Sprachgebrauchs von dem „Sichtbaren und dem Unsichtbaren, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten“ (Kol 1,16), von „dem Reich, der Gewalt, der Macht und der Herrschaft“ (Eph 1,21), von „den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel“ (Eph 6,12) lassen sich Verhältnisse ausmachen, die der beschriebenen Autonomisierung von Systemen nicht unähnlich sind. Auch das Herrschaftssystem des Römischen Reiches scheint einer Eigendynamisierung verfallen zu sein, die sich nicht mehr auf das Handeln einzelner Personen zurückführen ließ und als unkorrigierbar wahrgenommen wurde (dazu liest man immer noch mit großem Gewinn Heinrich Schliers Werk „Mächte und Gewalten im Neuen Testament“, 1958).
3. Eine Relecture der klassischen katholischen Lehre von den „Reinen Geistern“ lässt diese über weite Strecken als eine zutreffende Beschreibung der Autonomisierung von Systemen und ihrer verhängnisvollen Folgen erscheinen. Da ist, um nur einiges zu nennen, von ihrer Unsichtbarkeit, ihrer Ungleichheit, ihrer großen Zahl, ihrem freien Willen und ihrer großen Macht die Rede. Da wird in Bezug auf die bösen Geister gesagt, sie wären nur auf ihre natürliche Vollendung bedacht und erlitten infolgedessen eine Verfinsterung und Verblendung der Erkenntnis, die Geneigtheit zum sittlich Falschen, eine vollständige Verhärtung und Verstocktheit des Willens (so nach F. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Hl. Thomas, als Beispiel für eine neuscholastische Dogmatik) – wie es eben geschieht, wenn ein System ausschließlich und rücksichtslos seine Selbsterhaltung betreibt. Es ist auch daran zu erinnern, dass die Engel- und Dämonenlehre immer auch die Institutionenlehre enthielt; hier ist also zu suchen, wenn man katholischerseits einen Anknüpfungspunkt für die Behandlung unseres Problems in der Tradition sucht.
4. Neuere theologische Ansätze zu einer Theologie der Mächte und Gewalten zeigen eine größere Erklärungskräftigkeit gegenüber gesellschaftlichen Phänomenen als die herkömm-

lichen personalistischen oder sozialwissenschaftlichen Ansätze. Als ein prägnantes Beispiel dafür möchte ich kurz den Ansatz des amerikanischen Theologen *William Stringfellow* vorstellen, den ich über das hervorragende Buch von *Thomas Zeilinger* „Zwischen-Räume. Theologie der Mächte und Gewalten“ (1999) kennen gelernt habe. Ich erwähne Stringfellow auch, weil für ihn der Staat, und zwar der Nixon-Staat der Vietnamkriegsära, an der Spitze der Mächte und Gewalten steht.

Stringfellow (1928–1985) arbeitete als Rechtsanwalt im schwarzen Ghetto von East Harlem. Dort entwickelte sich sein Verständnis der Mächte und Gewalten: „Langsam lernte ich etwas, das die Leute, die zum Ghetto gehören, von vornherein wissen, dass nämlich die Macht und der Zweck des Todes in Institutionen und Strukturen, Verfahrensweisen und politischen Strukturen verkörpert sind – die Gasgesellschaft oder das Sozialamt, die Mafia oder die Polizei, das Wohnungsamt oder die Sozialarbeitsbürokratie ... In der Weisheit der Leute aus den Nachbarschaften East Harlems werden solche Gewalten als dämonische Mächte identifiziert, wegen der unaufhörlichen und erbarmungslosen Entmenschlichung, die sie bewirken“ (Zeilinger 38). Eifriger Bibelleser der er war, verband Stringfellow diese Erfahrungen mit der Rede von den Mächten und Gewalten. Sie sind nichts Geheimnisvolles oder Wunderbares, sondern der modernen Welt durchaus vertraut: als *Image* einer Person, die ihr Bild in der Öffentlichkeit objektiviert und dem sie sich unterwirft (z. B. Marilyn Monroe), als Gewalt der *Institutionen* wie Bürokratien, Unternehmen, Regierungen, die die Menschen zu ihren Zwecken in Besitz nehmen, oder auch als *Ideologien*, die dazu neigen, sich zu verabsolutieren und sich alles andere unterzuordnen. Solche Mächte und Gewalten sind auf der einen Seite Menschenwerk, aber auf der anderen Seite ist es richtig zu sagen, dass sie Geschöpfe sind, Werke Gottes, denn Gott ist der Schöpfer des Sichtbaren und des Unsichtbaren, der Erde und des Himmels. Die Mächte und Gewalten gehören zu jenem Teil der Schöpfung, der Himmel heißt: der uns relativ unerkennbare, unerreichtbare Teil der Welt.

Stringfellow nahm an, dass die Mächte ebenso wie die Men-

schen und unabhängig von diesen einen Sündenfall begangen haben. Sie beanspruchten Unabhängigkeit von Gott, stellten ihr Überleben über alles und betrieben ausschließlich Selbsterhaltung – so, wie der Vietnamkrieg irgendwann nur noch geführt wurde, um das Pentagon nicht uns Unrecht zu setzen. Die Folge dieser Sünde der Mächte ist eine Umkehrung der Schöpfungsordnung: Sie, die den Menschen eigentlich dienen sollen, nehmen nun diese in ihren Dienst. Die Menschen dienen der Selbsterhaltung der Mächte.

Für Stringfellow ist der Tod, abgesehen von Gott, die höchste Macht auf Erden. Auch die Mächte und Gewalten sind ihm unterworfen, und auch sie sterben (wie Images, Ideologien, Nationen zugrunde gehen). Im Zustand nach dem Sündenfall arbeiten sie alle dem Tod zu, sie sind „die Ministranten des Todes in dieser Welt“ (Zeilinger 50). Sie sind *viele* – viele Institutionen, Bürokratien, Ideologien usw. – und untereinander liegen sie im Streit, denn sie kämpfen alle um das eigene Überleben. Jede hat ein unstillbares Bedürfnis nach Verehrung und Anerkennung, entsprechend der „Anmaßung eines jedes Götzen, der wahre Gott zu sein“. In ihrem Streit kann mal diese, mal jene Macht an der Spitze zu stehen kommen, und Stringfellow zögerte nicht, zu seiner Zeit – den sechziger und siebziger Jahren – den amerikanischen Staat, den Staat des Vietnamkrieges, der rassistischen Politik und der gnadenlosen Ökonomisierung als die Spitze der Mächte und Gewalten zu bezeichnen. Für ihn hatte in diesem Staat der Faschismus ein Fortleben gefunden. Stringfellow führte einen öffentlichen Exorzismus zu Nixons zweiter Amtseinführung wegen des Vietnamkrieges durch.

Trotz solcher zeichenhafter Aktionen – Stringfellow nahm nicht an, dass die Menschen aus eigener Kraft der Todesverfallenheit durch die Mächte entkommen können. Sie können sie nicht in ihre ursprünglich Schöpfungsintention zurückführen.

Ich breche das Referat der kraftvollen und kritischen Theologie Stringfellows an dieser Stelle ab und lasse seine Ausführungen über den christlichen Kampf gegen die Mächte und Gewalten im Detail unerwähnt. Seine theologischen Deutungen von Gegenwartserfahrungen lassen einige Analogien zur Luhmann'schen Beschreibung der modernen Gesellschaft erkennen:

- Mächte und Gewalten sind reale und wirksame, überpersönliche Wesenheiten, Geschöpfe Gottes, Himmelswesen – nach Luhmann die autopoietischen, operativ geschlossenen und nach eigenem Code operierenden Systeme.
- Ihr Verhängnis, ihr Sündenfall liegt in ihrer Abkoppelung von ihrer dienenden gesellschaftlichen Funktion, die immer dann eintritt, wenn sie allein noch ihre Selbsterhaltung betreiben – eben was Luhmann mit der Autonomisierung der systemischen Eigendynamik und ihren gefährlichen Folgen beschrieb.
- Ihrer vollständigen Vereinnahmung von Menschen für den Zweck ihrer Selbsterhaltung kann nicht gegengesteuert werden – sie sind, so Luhmann, unlimitierbar und unkorrigierbar, auch wenn ihre „Schlechanpassung an die Umwelt“, ihre tödlichen Folgen offensichtlich sind. Sie wirken auf die Menschen wie Götzen – eine Dimension, die der Luhmann'schen Analyse verschlossen bleibt, die aber sachlich mit seiner Bestreitung menschlicher Handlungsmöglichkeiten gegenüber den Systemen, mit seiner insgesamt resignativen und fatalistischen Grundhaltung trotz seines Wissens um das Ausmaß der Gefährdung übereinkommt.

Gegenüber Stringfellow würde ich für unsere Zeit geltend machen, dass nicht mehr der Staat, sondern die Wirtschaft an der Spitze der dämonischen Mächte und Gewalten steht. Im Streit der Mächte und Gewalten hat sich etwas getan: Die Ökonomie bestimmt, so wie sie alles bestimmt, mittlerweile auch die Politik, ihr aus dem Zinssystem resultierender Wachstumszwang lässt sie in alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens vordringen, ihren unübersehbar immer destruktiver werdenden Folgen – Zerstörung natürlicher Ressourcen, absurde Vergrößerung des Abstand zwischen Arm und Reich, Zusammenbruch von Staatlichkeit und Zivilisation in den verarmten Gebieten, Krieg und Gewalt im Kampf um die Sicherung und Ausweitung der Märkte, Verödung der menschlichen Beziehungen – kann nichts mehr entgegengesetzt werden. Stringfellows düstere Sicht – die sündigen Mächte und Gewalten insgesamt und die an ihrer Spitze insbesondere dienen dem Tod und lassen den Tod in Bereiche vordringen, in denen er nichts zu suchen hat – sie wird bestätigt.

4. Biblische Mittel gegen die Autonomisierung von Systemen

Zum Schluss bleibt die eigentlich dringliche Frage: Was ist in dieser Lage mit der christlichen Botschaft von Heil und Erlösung? Oder spezieller gefragt: Was bringt es ein, für ein auch soziologisch beschreibbares Phänomen einen biblischen Namen gefunden zu haben, den der Mächte und Gewalten? Die Antwort ist schlicht, sie spiegelt meinen eigenen Erkenntnisweg zum Thema: Weil nur unter diesem biblischen Namen die Verheißung mitgeteilt wird, dass die tödliche Macht der Mächte und Gewalten nicht unbegrenzt ist, dass sie ihrer schöpfungsgemäßen, dienenden Funktion wieder zugeführt werden können. Denn es heißt: „In ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten“ (Kol 1,16); „an dieser Fülle habt ihr teil in ihm, der das Haupt aller Mächte und Gewalten ist“ (Kol 2,10); „er hat die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und einen Triumph aus ihnen gemacht in Christus“ (Kol 2,15). Was ist von dieser Verheißung zu halten, in der frühe Christen, selbst unter Mächten und Gewalten leidend, die Zuversicht ihres Glaubens ausgedrückt haben? Gibt es irgendeine Möglichkeit, einen Realitätssinn in solchen Aussagen zu erkennen? Gäbe es sie, dann wäre über das Verhältnis von Kirche und Staat, ja über das Verhältnis der Kirche zur funktional ausdifferenzierten Gesellschaft insgesamt ganz neu zu reden, wiederum mit jenem kritischen und befreienden Vorbehalt, der solche Rede kennzeichnen muss.

Das Folgende ist vorerst nur ein Gedankenexperiment, das weiterer Ausarbeitung harret. Es setzt an bei der Kennzeichnung der Mächte und Gewalten durch Stringfellow als Götzen. Das könnte auch biblisch verifiziert werden: Mächte und Gewalten als neutestamentlicher Ausdruck für die „anderen Götter“ des Alten Testaments, von denen man jetzt endgültig weiß, dass sie keine Götter sind. Die durchgehende biblische Beschreibung für Götzen trifft doch präzise auf das zu, was wir unter den Mächten und Gewalten gefasst haben, jene Autonomisierung von

Systemen, von menschengeschaffenen Werken, die irgendwann eine Eigendynamik annehmen und Macht gewinnen, bis dahin, dass sie als Götter verehrt werden (vgl. vor allem Weish 13–18; Ps 115,3–8; Jes 44,9–20 u.ö.). Nun kann aber als ein vor allem jüdisch gut bestätigter Grundsatz biblischer Theologie angenommen werden, dass das Verbot der Verehrung fremder Götter das Grundgebot der ganzen Tora ist, dass alle weiteren Gebote nur das Erste Gebot präzisieren und praktizieren wollen. Dann wäre also das Gesetz vom Sinai das Mittel gegen die Götzen, d. h. gegen die Mächte und Gewalten, d. h. gegen die todbringenden Autonomisierungen von Funktionssystemen. Jenes Gesetz Gottes, an dem die Heiden, die Christen werden, wie vermittelt, abgeschwächt oder radikalisiert auch immer, durch Jesus Christus Anteil gewonnen haben, das nun auch für sie gilt.

Die Tora als Mittel gegen Systemautonomisierung? Wenn die Gleichsetzung von Götzen/Mächten und Gewalten mit Systemautonomisierung zutrifft und man aufgrund dessen annehmen kann, dass die Tora in ihrem Kampf gegen den Götzendienst eine besondere Sensibilität für die Vergötzung von Menschenwerk, also eben die Autonomisierung von Funktionssystemen entwickelt hat, dann lohnt es sich wohl, einem solchen Gedanken nachzugehen.

Ein Beispiel fällt sofort ins Auge, wir haben es schon öfters gestreift: das Zinsverbot (Dtr 23,20f u.ö.). Wird es aufgehoben, entsteht sofort jene Eigendynamik und jener Wachstumszwang der Geldwirtschaft, von denen die Rede war. Andere Beispiele fallen dann rasch dazu ein: Die Regelungen zur Entschuldung, die die Schuldenspirale unterbrechen; das Verbot dauerhaften privaten Besitzes an knappem Grund und Boden, das die Grundstücksspekulation und damit die Entvölkerung der Städte verhindert; die Besteuerung der Produkte und nicht der Arbeit wie beim biblischen Zehnten, die sinnlose Billig-Massenproduktion und Arbeitslosigkeit zugleich verhindert; schließlich überhaupt das Sabbat- und Sabbatjahrsgebot, das der ökonomischen Energie eine Grenze setzt. 613 Toragebote werden gezählt, hier gibt es noch viel zu entdecken, ein Forschungsprogramm, das sich, so meine ich, wirklich lohnt und die theologische Intelligenz auf die Höhe heben könnte, die man etwa im Talmud findet.

Was im Sanctus stets gebetet wird: *Gott Herr aller Mächte und Gewalten. Erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit*, das könnte dann vielleicht wieder verstanden werden. Das Sanctus, das auch die Worte wieder aufnimmt, die Jesus beim Einzug in Jerusalem, zu Beginn seines Leidensweges zugerufen wurden: *Hochgelobt, der da kommt im Namen des Herrn*. Im Namen des Herrn konnte Jesus auf Selbsterhaltung verzichten und gelangte dennoch zum neuen Leben. So hat er den Teufel, die Dämonie der über alles gestellten Selbstbehauptung und Selbsterhaltung besiegt, so ist er zum Herrn über die Mächte und Gewalten geworden: Jesus, die unter die Völker gekommene Wirklichkeit der Tora.