

Die politische Aufgabe von Religion: Perspektiven der drei monotheistischen Religionen

Dingel, Irene (Ed.); Tietz, Christiane (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dingel, I., & Tietz, C. (Hrsg.). (2011). *Die politische Aufgabe von Religion: Perspektiven der drei monotheistischen Religionen* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 87). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101137>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Die politische Aufgabe von Religion

Perspektiven der drei
monotheistischen Religionen

Herausgegeben von
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 87

Vandenhoeck & Ruprecht

Die politische Aufgabe von Religion

Perspektiven der drei monotheistischen Religionen

Herausgegeben von
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 4 Abbildungen und einer Graphik

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN (Print) 978-3-525-10113-1

ISBN (OA) 978-3-666-10113-7

<https://doi.org/10.13109/9783666101137>

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Satz: Vanessa Brabsche

Gesamtherstellung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Inhalt

Vorwort	9
I. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE DES JUDENTUMS	
Yehoyada Amir Israel as a Jewish State – Religious and Secular Dimensions. The Challenges of Jewish Secularization	13
Andreas Lehnardt Vor-zionistische Vorstellungen von Staatlichkeit in der osteuropäischen Haskala	37
Steffen Hagemann Messianischer Fundamentalismus in der Krise? Die religiöse Siedlerbewegung und ihr Verhältnis zum Staat Israel	55
II. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE DES ISLAM	
Lutz Richter-Bernburg Staat und Religion im Islam: die Versuchung des Integrismus	79
Raja Sakrani Religion und Recht im Islam. Historisch-komparative Zugänge im Lichte der Weberschen Rechtssoziologie	91
Aysun Yaşar Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten der türkischen Republik: eine Institution zwischen Staatspolitik und Religion	103
Tonia Schüller Das Staatsverständnis im Islam heute. Gibt es eine islamische Demokratie?	123

III. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN TRADITION DES CHRISTENTUMS

Dominik Burkard

Die politische Dimension kirchlichen Handelns –
Historische Zugänge 143

Friedhelm Hengsbach SJ

Die politische Dimension kirchlichen Handelns –
Systematische Zugänge 179

IV. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE DER ORTHODOXEN TRADITION DES CHRISTENTUMS

Karl Pinggéra

Unter Kaisern und Kalifen. Zum Verhältnis von Staat und Kirche
in der Geschichte des östlichen Christentums 199

Vasilios N. Makrides

Die politische Aufgabe der Kirche: Bemerkungen anhand der
Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche 219

V. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE DER LUTHERISCHEN TRADITION DES CHRISTENTUMS

Volker Leppin

Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit –
Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre 247

Christiane Tietz

Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die
Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre« 259

VI. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE DER REFORMIERTEN TRADITION DES CHRISTENTUMS

Judith Becker

Die Königsherrschaft Gottes bei Calvin und im frühen
reformierten Protestantismus 277

Günter Thomas Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an das reformierte Modell der »Königsherrschaft Christi«. Beobachtungen politischer Ethik	299
---	-----

VII. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE FREIKIRCHLICHER TRADITIONEN DES CHRISTENTUMS

John D. Roth Pacifism as Political Responsibility? The Position of the Dissenters in the 16 th Century	331
Andreas Liese Zur politischen Haltung der Freikirchen in den beiden Diktaturen	345
Erich Geldbach Das politische Selbstverständnis der Religiösen Rechten in den USA ...	363

VIII. FRIEDENSTHEORETISCHE, VERFASSUNGSRECHTLICHE UND POLITIKWISSENSCHAFTLICHE PERSPEKTIVEN

Markus Weingardt Friedenspolitische Aufgaben und Beiträge von Religionen	379
Michael Droege Religionen als politische Akteure in der säkularen Verfassungsrechtsordnung	395
Hans Maier Wechselwirkungen von Kirche und Politik in der Geschichte des Christentums	413
Autorenverzeichnis	427
Personenregister	429

Vorwort

Das Themenfeld »Religion und Politik« hat in letzter Zeit verstärkte Aufmerksamkeit erfahren. Zwei Bereiche waren hier besonders im Blick: zum einen das Verhältnis von Religion und Gewalt (und jüngst vermehrt auch von Religion und Frieden), zum anderen der Beitrag, den Religionen zum gelingenden Zusammenleben von Menschen leisten können. Dabei wurde diskutiert, inwiefern gerade der weltanschaulich neutrale Staat von Religionen und ihren Wertekompetenzen profitiert bzw. auf sie angewiesen ist.

Der vorliegende Band setzt in dieser Gesprächslage einen eigenen Akzent, indem er erörtert, ob und in welcher Weise es zum *Selbstverständnis* von Religionen gehört, einen Beitrag zur Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit leisten zu sollen, also (auch) eine im weitesten Sinne »politische Aufgabe« zu haben. Er untersucht damit eines der zentralen Motive dafür, dass viele Religionen eine lebensgestaltende Kraft entwickeln und sich nicht auf sich selbst zurückziehen, sondern sogar gesellschafts- und politikverändernde Impulse hervorbringen. Dabei werden verschiedene Fragebereiche abgeschritten: Wie verstehen Religionen das Wesen von Politik und wie bestimmen sie ihr Verhältnis zu politischem Handeln? Tendieren Religionen dazu, – um nur die Extreme zu nennen – ihren Lebens- und Wirkungsbereich abzuschotten, weil es Religion per se mit einer ganz anderen Welt zu tun hat, oder zielen Religionen darauf, ein weitreichendes Sendungsbewusstsein zu entwickeln und in der vorfindlichen Welt ihre religiösen Überzeugungen mit allen Mitteln und umfassend durchzusetzen? Welche konkreten inhaltlichen Anliegen verfolgen sie in ihrem politischen Engagement und welche Methoden wenden sie dazu an? Wem kommt – aus der Perspektive von Religionen – die primäre politische Verantwortung oder zumindest ein »Wächteramt« zu: dem einzelnen Gläubigen, bestimmten Gremien oder der religiösen Gesamtheit, also z. B. »der Kirche«?

Dem europäischen Kontext geschuldet, konzentriert sich der Band auf die drei großen monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam. Er setzt beim Christentum zusätzlich konfessionelle Akzente, da sich in den einzelnen Denominationen ganz unterschiedliche Überzeugungen von der politischen Aufgabe des Christentums ausgebildet haben. In der Erörterung des jeweiligen religiösen Selbstverständnisses wird dabei stets eine Doppelperspektive eingenommen: historische Beispiele oder Entwicklungslinien und systematische Entfaltungen wechseln einander ab. Dies lässt deutlich werden, welche historischen Konstellationen für die jeweilige systematische Auffassung bestimmend waren bzw. sie geschärft oder korrigiert haben.

Um nicht bei der religiösen Innenperspektive stehen zu bleiben, werden die politischen Selbstverständnisse der Religionen kontrastiert mit Analysen und Bewertungen aus der Außenperspektive, also damit, wie von friedens-theoretischer, verfassungsrechtlicher und politikwissenschaftlicher Seite her die Beteiligung von Religionen an politischen Prozessen wahrgenommen wird. Insgesamt ergeben sich Einsichten, die auch für gegenwärtige Konstellationen im Themenfeld »Religion und Politik« weiterführend sind.

Der Band dokumentiert eine Tagung gleichen Titels, die im September 2009 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz und dem Institut für Europäische Geschichte (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) in Kooperation mit der Akademie des Bistums Mainz Erbacher Hof veranstaltet wurde. Finanziell unterstützt wurde sie von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bonn, und dem Zentrum für Interkulturelle Studien der Universität Mainz, denen wir für ihre großzügige Förderung nachdrücklich danken. Bei der Drucklegung des Bandes haben zahlreiche Mainzer Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen mitgeholfen; Vanessa Brabsche, Mirjam Dienlin, Sophie Oldenstein, Christine Rausch und Dominik Weyl sei dafür herzlich gedankt.

Mainz, im Juli 2011

Irene Dingel

Christiane Tietz

I. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION
AUS DER PERSPEKTIVE DES JUDENTUMS

Yehoyada Amir

Israel as a Jewish State – Religious and Secular Dimensions

The Challenges of Jewish Secularization

The rise of modern Zionism during the second half of the nineteenth century is essentially connected with the major processes that marked European Jewish life during the eighteenth and the nineteenth centuries. The most notable of these are the Enlightenment and its Jewish version and counterpart, the *haskalah*¹; the process of secularization and its intellectual, political and cultural implications²; the struggle for the emancipation and integration of Jews in the societies in which they lived; the emergence of national consciousness and national movements in Europe; and the steady growth of modern racial anti-Semitism. All these phenomena exerted a long-term influence on the Jewish community in general, and on Israeli Jewish society in particular. Indeed, to this day they continue to help shape Jewish identities and to determine the role of religion within these identities.

Beginning our discussion with an examination of the relationship between Zionism and the *haskalah*, it is important to note the difference between the type of *haskalah* seen in the German-speaking countries in the eighteenth century, on the one hand, and that which developed in the nineteenth century in Eastern Europe, and particularly in Russia, Poland, and Ukraine. German *haskalah*, prior to the French Revolution, was heavily influenced by the philosophical, political, and ideological discourse of the Enlightenment. Like its nineteenth-century successors, it strived to imbue Jewish existence with a new modern quality consistent with rationalistic humanistic ideals, while providing a framework for adjusting Jewish life in order to promote the integration of the Jews in European societies. Such integration necessarily involved an essential change in the role played in the lives of individual Jews by Jewish identity and religion. Rather than shaping the entire orientation and self-perception of Jews, these elements were now just one of the

1 See Shmuel FEINER, *The Jewish Enlightenment*, Philadelphia 2004.

2 See Arnold M. EISEN, *Secularization, ›Spirit‹, and the Strategies of Modern Jewish Faith*, in: Arthur GREEN (ed.), *Jewish Spirituality*, Vol. II: *From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, New York 1987, pp. 283–316.

many factors that influenced them. Judaism, it was argued, should now be perceived merely as a religion, playing a similar role to that of the Christian religion among the majority population. The aspect of religion, which distinguished the Jews and the Christian majority, should not overrule the cultural, economic, and national factors that functioned in the opposite direction as integrating elements, positioning the Jews as potential partners in the general society. It was perceived as the best interests of the Jews that their Jewish identity will be limited, narrowed, and balanced by the other identity they are striving to adopt.

The Eastern European *haskalah*, though heavily influenced by its Western counterpart and clearly grounded in a similar philosophical and cultural discourse, took quite a different course³. Russian and Polish Jews of the nineteenth century might have aspired to integration in »Europe« and to participation in the cultural and spiritual load this notion carried; however, they neither strove nor were invited to integrate in the local societies and cultures among which they lived. The Austro-Hungarian Empire, which ruled over a vast Galician Jewish population, adopted a middle way, seeking to »modernize« the Jews without actually inviting them to join general society, culture, and economics. Eastern European *haskalah* did not strive for a balance between Jewish and non-Jewish identity, but rather for a modernized and »upgraded« Jewish identity. Judaism was seen by the intellectuals of that branch of *haskalah* (the *maskilim*) as the cultural-religious civilization of the Jewish people rather than merely as a »religion« in the narrow sense. The Hebrew language served them as the natural means of communication and as a vessel for their thoughts, beliefs, and research. Only towards the last decades of the nineteenth century did Jews begin to believe that emancipation might also be possible in the Eastern European countries.

Zionist thought developed complex relationships with these branches of *haskalah*. Zionist thinkers viewed Western *haskalah* and its successors as an attempt to justify and theoretically ground assimilation and the gradual weakening of Jewish identity. Modern religious denominations, particularly the Liberal and Reform movements and the newly emerging *Wissenschaft des Judentums*, were condemned for willingly adopting alien points of view and criteria and were seen as essentially apologetic in character.

The nature of Zionism as dialectically opposing these trends in modern Jewish existence is evident from the title one of the early Zionist thinkers chose for a work he authored during the aftermath of one of the waves of

3 See Israel BARTAL, Responses to Modernity: Haskalah, Orthodoxy, and Nationalism in Eastern Europe, in: Shmuel ALMOG / Jehuda REINHARZ / Anita SHAPIRA (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover 1998, pp. 13–24.

pogroms in Russia, namely »Auto-Emancipation«⁴. The immediate context and content of this booklet is not our concern here. Its significance for our discussion lays in the antithesis its title assumes between Zionism and »emancipation«, in the sense of the aspiration to secure equal Jewish partnership in society, economy, and culture. In the wake of the pogroms, the writer believes that these ideals can no longer be realized within the European societies. The Jews should understand that focusing their efforts on the hope to be welcomed as individuals in these societies is senseless and even damaging. They should »take« emancipation as a people, as an independent society, rather than »receive« it from the societies among which they live. They must deepen their national Jewish identity, rather than limiting and diluting it in order to open the way to the general, non-Jewish society. Nevertheless, this slogan also expresses in a no less powerful manner that what the Jews should yearn for in this new, national context is actually quite similar to that which they have strived for as individuals in the old one: taking part in shaping a modern, enlightened culture and society, having full access to economic life and activity, and so forth. The clear contradiction between Zionism and Western *haskalah* and the movements that continued the ideals it embodied means that both were functioning on the same level, are anchored in similar philosophical discourse, and present a relatively similar social vision.

The various streams of Zionist thought continued the underlying notions of the *haskalah*, of modern *Wissenschaft des Judentums*, and even of the struggle for emancipation and the modernization of Jewish life. Zionist slogans closely corresponded to many of those proposed by the *haskalah* and emancipation Jewry. Accordingly, an attempt to delve into the questions of identity examined by Zionism should be anchored in an analysis of the roots of the struggle for emancipation.

The Jewish yearning for emancipation did not center on merely material goals. Entering »general« European society was understood as providing access to an entire cultural and social world which the *maskilim* considered superior to that which they enjoyed in the pre-emancipation ghetto. Jews and non-Jews alike have understood the move toward integration in general society as involving essential changes in Jewish life-style, education, professional occupations, and attitudes toward non-Jewish society⁵.

4 Yehuda Leib (Leon) PINSKER, *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen, von einem russischen Juden*, Berlin 1882; Leon PINSKER, *Auto-emancipation*, translated by D. B. BLONDHEIM, New York 1906. See Shlomo AVINERI, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York 1981, pp. 73–82.

5 See Jacob KATZ, *The German-Jewish Utopia of Social Emancipation*, in: *Idem, Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia 1986, pp. 61–74; Eliezer SCHWEID, *The Impact of Enlightenment on Religion*, in: *Judaism* 38 (1989), No. 4, pp. 389–398.

Moses Mendelssohn (1729–1786), the first and most prominent philosopher of the *haskalah* in Germany, viewed philosophic and cultural partnership between Jews and Christians as valuable from a Jewish point of view⁶. Though he believed that Judaism's particular character was manifested by religious law⁷, he made clear that this particular Jewish phenomenon is based on a universalistic demand for human morality, self-perfection, and reason – a demand shared by all the monotheistic faiths. Mendelssohn's own philosophical engagement, as well as his close friendship with Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), formed a central layer in his Jewish identity precisely because of the fact that in these areas he was acting, thinking and believing as a *Mensch* rather than merely as a Jew⁸.

The same can be said of Mendelssohn's disciple, Hartwig Wessely (Naftali Herz Wiesel, 1725–1805), whose efforts focused on the need to modify Jewish education by limiting the place afforded to traditional Jewish content in the definition of an »educated Jew«. Wessely believed that this particular content should be balanced by, and integrated in, a modern, enlightened cultural whole. This change was needed foremost for the sake of Judaism's own development⁹.

These perceptions reflect the profound influence of the process of secularization. Since the Renaissance, European Christian societies have witnessed a major shift in the role religion might play in personal, social, cultural, and political life. Prior to the Renaissance, religion was *the* dominant life-factor defining the role of all other human dimensions and activities, or at the very least, the demand was that it should function as such. Now, it was no more than one of the many factors that shape human life. Even when it was perceived as essentially important, true and divine, the basic fact remained that other factors, unrelated and independent from it – science and academic research, art and literature, culture and politics – played a decisive role in fashioning human life. Furthermore, once religion lost its role as the whole that designs personal identity and the nature of society and state, it became a subject of other »wholes«, namely domains claiming to shape and interpret human life. The history, psychology, and sociology of religion are only some of the disciplines that claimed to explain in a secularized context the essence,

6 Jacob KATZ, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770–1870*, Cambridge 1973, pp. 57–79.

7 Arnold M. EISEN, *Divine Legislation as »Ceremonial Script«*. Mendelssohn on the Commandments, in: *Association for Jewish Studies Review* 15 (1990), No. 2, pp. 239–267.

8 Reiner MUNK, *Moses Mendelssohn's Conception of Judaism*, in: Martin F.J. BAASTEN / Reiner MUNK (eds.), *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, Dordrecht 2007, pp. 309–320.

9 Naftali Herz WIESEL, *Divrei Shalom ve'Emet*, Berlin 1782. See Edward BREUER, *Naphtali Herz Wessely and the Cultural Dislocations of an Eighteenth-Century Maskil*, in: Shmuel FEINER / David SORKIN (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, London 2001, pp. 24–47.

development, and qualities of a phenomenon that had previously been perceived as the organizing power that might award life with meaning and value.

It should be noted that only through these developments the notion of civil society could emerge. Only through the new understanding that religious identity was no more than one layer of person's identity could the question be raised whether Jews should be invited into »general« society. In order for such a notion to be introduced, the Jew had to be seen as a human being whose identity is not fully defined by his religion; to a no lesser extent, society had to be perceived as more than merely »Christian«. Only if individual and social religious identity, clearly dividing the Christian majority and the Jewish minority, is perceived as balanced by other, essentially significant identity layers that might portray these two parts of society as potential partners, it is possible to ask which of the two – the separating or the unifying layer – should prevail. Jews were fully aware of their debt to this shift, though not always of its full implications. Striving for emancipation meant welcoming secularization. This was true for religious as well as non-religious Jews; for the Orthodox as well as for liberals; for those who expressed it only implicitly as well as for those who fully and explicitly expressed their views.

While the process of secularization alters the character and role of religion, the reverse is also true: the nature and course of secularization are influenced by the specific religious tradition to which it is applied. As each religion undergoes a process of secularization, it experiences its own specific and unique form of reorientation. Jewish secularization was certainly heavily influenced by its Christian counterpart, but nevertheless it developed within Jewish society and was shaped by the cultural and religious character of this society. The fundamental difference between the Christian secularization experienced indirectly by Jews, since they resided in essentially Christian societies, and the Jewish secularization they experienced directly, is anchored in two structural features of the Jewish religion. Both made secularization in particular and modernization in general a unique challenge for Jews and for Judaism¹⁰.

The first feature is the absence in Jewish tradition of a domain similar to that which has always been regarded by Christianity as the profane. Over the centuries, Christianity developed a clear distinction between the worldly and the heavenly; between that which should be rendered to God and that to be rendered to Caesar¹¹. The secular domain might have been perceived as inferior, potentially dangerous or evil, but its separate existence and its substantial influence on human beings were never questioned. The impact of Chris-

10 See Michael A. MEYER, *Modernity as a Crisis for the Jews*, in: *Modern Judaism* 9 (1989), No. 2, pp. 151–164.

11 *Matth* 22,21.

tian secularization was a radical and extremely powerful shift in the balance between the secular and the sacred. This change positioned the worldly, the sensual, and the sexual as valuable and as independent from religion and its judgment. Nevertheless, Christian secularization did not face the challenge of creating *ex nihilo* an entirely new domain in human experience. Jewish secularization, by contrast, was required to create the secular *ex nihilo*: to assign areas of human experience previously perceived as sacred as elements of this invented domain. It had to invent the notion of culture, to define sexual passion as detached from the sacred, and to create a notion of art and literature that would be detached from religion¹².

A characteristic illustration of this process was the perception of the Hebrew language developed by the *haskalah*. In general, a clear hallmark of the enlightenment was, on the one hand, a deep appreciation for the classical languages, and, on the other, the new place given through the process of secularization to »secular« languages such as Italian or German. Both of these new directions awarded value to non-sacred, non-theological languages and literatures. The *haskalah* operated in the same direction with regard to Hebrew. The first generation of German-speaking *maskilim* maintained the highest regard for this language and viewed an excellent command of Hebrew as the mark of a highly-cultured, educated Jew. Moreover, the *haskalah* regarded Hebrew as a classical language, opposed the habit of Orthodox writers of using it in a slovenly manner, and demanded a serious attitude towards its grammar, history, and sources. Moreover, the *haskalah*, particularly in Eastern Europe, established Hebrew periodicals and promoted the writing of poetry and prose in the language – steps that clearly prepared the ground for the future Zionist secularization of Hebrew¹³. The essential difference between this Jewish phenomenon and its European counterpart and inspiration is that in this case it was the traditional holy language that was secularized and defined as »classical«, not alternative languages¹⁴. The secular, worldly and modernized was created on the sacred tongue and its literature. The new was planted in the very midst of the old, the revolutionary at the heart of tradition.

12 Jacob KATZ, *Judaism and Christianity against the Background of Modern Secularism*, in: Idem, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, pp. 34–48.

13 See Moshe PELLI, *Revival of Hebrew and Revival of the People. The Attitude of the First »maskilim« toward the Hebrew Language*, in: Moshe NAHIR (ed.), *Hebrew Teaching and Applied Linguistics*, Washington 1981, pp. 97–123.

14 A closer parallelism between general European notions concerning secularization of language and their Jewish counterparts can be found in the somewhat later change in the role played by Yiddish. From the beginning of the twentieth century, this »secular« language, originally regarded as adequate only for daily and popular cultural usage, also acquired a role as the language of high Jewish culture, literature, theatre, and cinema.

This phenomenon became fully apparent several generations later with the Zionist attempt to develop a full-scale secular Hebrew language. The deliberate secularization of terms originally deeply rooted in the sacred domain was seen as a liberating act and as a symbol of the new course Jewish culture was taking. The term »Israel's keeper« [*shomer yisrael*] now referred to the military organizations rather than to God; the building housing the Israeli parliament¹⁵ was given the name *mishkan*, originally used to refer to the Divine presence among the Israelites in the desert; the term *ge'ula*, redemption, came to be used to describe efforts by Jews to purchase land in the Land of Israel, to return it to Jewish possession, and to facilitate Jewish settlement; the term *avoda* originally referring to God's worship was understood now as labor, and foremost as agricultural work.

A parallel and related phenomenon is the development of the modern Jewish perception of the Hebrew Bible. It is no coincidence that the first modern Jewish Bible interpreter, Benedict Spinoza, was a sharp critic of religion in general and of the Jewish religion in particular. He used the Bible as a powerful tool in defending the legitimacy of his radical philosophical views, some of which sharply contradicted basic tenets of the Judeo-Christian tradition. Spinoza's *Political Theological Tractate* attempts to prove that these views do not in any way undermine the teaching of the Bible – or, more precisely, the teaching demanded by Biblical prophecy. Freeing the reading of the Bible from traditional pre-assumptions would give way to a liberal, modernized, and clerical-free notion of social, political human existence¹⁶.

Most of *Haskalah* thinkers did not fully adopt Spinoza's philosophic agenda, and certainly not his hermeneutic emphasis. Nevertheless they, as well as the nineteenth century spokesmen of Liberal Judaism and the *Wissenschaft des Judentums*, adopted Spinoza's notion of the Bible and its free, open reading as the grounding for modern, secularized Jewish existence¹⁷. Moses Mendelssohn's translation of the Hebrew Bible, and even more so the modern exegesis he and his students authored, placed the struggle for a renewed understanding and role of the Bible at the center of the modernization of Jewish life, in keeping with the ideal and spirit of the *haskalah*¹⁸. It did not take long before the Hebrew Bible became a major resource for modern,

15 The very name of the Israeli parliament, Knesset, is itself an example of this approach. The word, meaning literally an assembly, is adopted from the semi-legendary religious assembly at the first generations of second temple time (Knesset ha-Gedola) and from the religious-mystical term describing the holy body of the People of Israel (Knesset Yisrael).

16 Yirmiyahu YOVEL, Bible Interpretation as Philosophical Praxis. A Study of Spinoza and Kant, in: *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), pp. 189–212.

17 See Steven N. NADLER, Spinoza and the Origins of Jewish Secularism, in: Zvi GITELMAN (ed.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, New Brunswick 2009, pp. 59–66.

18 See Paul SPALDING, Toward a Modern Torah: Moses Mendelssohn's Use of a Banned Bible, in: *Modern Judaism* 19 (1999), No. 1, pp. 67–82; Jacob KATZ, Rabbi Raphael Cohen, Mendelssohn's

secular prose and poetry¹⁹, sculpture and painting, theatre and music, philosophical thought and scholarly academic research. It was thus expropriated from religion's sole possession. Through Biblical criticism, contemporary philosophies and ideological development, Judaism's most basic text, the very text that served for centuries as the heart of the Jewish sense of sacredness, revelation and God's presence, became a cornerstone of secular Judaism.

A parallel shift in the role of the Bible was effected by a whole series of liberal Jewish theologies expressing the spirit of Reform Judaism. Liberal theologians and philosophers, such as Abraham Geiger, Samuel Hirsch, Salomon Ludwig Steinheim, Hermann Cohen, and Leo Baeck, struggled with rabbinical Judaism's authority and even more so with medieval Halachic Judaism. They based their perception of Jewish tradition on the Biblical prophetic message, portraying Judaism as »ethical monotheism«. The Hebrew Bible was now perceived as *the* authoritative and formative layer, rather than the Talmudic and Rabbinical literature, not to mention the mystical tradition. It was the Biblical, prophetic message that defined that this tradition was understood as the eternal essence of Judaism, that ever-lasting quality which was to be manifested and realized in the many changing ways and forms through which Judaism was progressing.

These theologians adhered to a clearly religious perception, albeit one that was heavily influenced by, and anchored in a secularized worldview. They interpreted prophecy more as a revelation of human spirit than as divine inspiration in the traditional sense. The prophetic message was read and judged through the ethical and philosophical notions they had adopted. Accordingly, Biblical prophecy was admired as a dimension of religious culture, anchored in human morality and Jewish spirituality, and as a major step toward the full realization of the quality represented by the human being. Precisely through this interpretation, Judaism was imbued with its unique religious quality. This secularized religious formula related closely to the methods, findings, and readings developed through Biblical criticism²⁰. The authority of the sacred

Opponent, in: Idem, *Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halachic Flexibility*, Jerusalem 1998, pp. 191–215.

19 See Malka SHAKED, *La-Netzach Anaghech – ha-Mikra ba-Sifrut ha-Ivrit ha-Khadasha* [The Bible in Modern Hebrew Literature], Tel Aviv 2005.

20 It should be noted that Jewish thinkers tended to be critical of the direction Biblical criticism has taken by German Protestant scholars, some of whom were clearly anti-Jewish. Some of these thinkers, such as Martin Buber, Hermann Cohen, and, in the fullest form, Yehezkel Kaufmann, systematically developed alternative Jewish directions for Biblical criticism, competing with those they perceived as tainted by Christian assumptions and prejudices. See, inter alia: Irene KAJON, *Merits and Demerits of Protestant Biblical Science in Hermann Cohen's »Jewish Writings«*, in: *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), No. 4, pp. 399–412; Eliezer SCHWEID, *Martin Buber as a Philosophical Interpreter of the Bible*, in: *Binah* 2 (1989), pp. 191–217; Stephen A. GELLER, *Wellhausen and Kaufmann*, in: *Midstream* 31 (1985), No. 10, pp. 39–48.

past interconnected with the challenges of the worldly present to create what was perceived as the correct contemporary form through which to manifest the eternal: the re-formed appearance of God's ancient message in our lives; the human interpretation of the prophetic encounter with the Divine.

Secular Zionism's perception of the Hebrew Bible is deeply grounded in both tendencies. It enthusiastically adopted and empowered the secular reading of the book, which it regarded as a great cultural and spiritual work of the Jewish people. The Bible was seen as one of the most essential manifestations of the Jewish people's attachment to its homeland and of its historical claim to this land. Anchoring oneself in the Bible was seen as a primary way to be re-rooted in the nature and landscape of the re-settled homeland, in the Hebrew language and literature, and in the heroic epochs of Jewish history. None of this implied that the Biblical narrative was in any sense accepted as a »true« historical testimony, or that the repeated claim of dialogue between the Divine and the human was seen as anything more than a naive and mythical expression of human and national spirit. Neither did it imply that the secular Zionist observed the Biblical laws, and still less so the rabbinical edicts traditionally referred to as the Oral Law.

From the liberal religious reading of the Bible, the Zionists adopted the perception of Biblical prophecy as carrying a universalistic and eternal calling, anchored in Jewish being but directed at humanity as a whole. Through the secular prism, ethical monotheism came to be seen as the foundation for the prophetic message of Socialism. Israel's election was re-invented in the secular call for the special international and social responsibility Jews, and the Jewish state, have to take upon themselves. When secular Zionist thinkers expressed their profound belief that the future Jewish state would serve as a model for a better humanity, they revealed the depths of their debt to the liberal religious tradition – a debt that was not always acknowledged.

Thus the Bible played an analogous role to that filled by »classic« literature, discovered or invented, in many national movements. Contrary to the general pattern seen in other movements, however, in the Jewish case this newly-founded literature, re-read through modern secularized eyes, was none other than a major religious source on which Jewish tradition had been grounded for centuries. There was hardly a secular sphere to be re-evaluated. The newly-defined secular had to be invented; it was found in the very midst of that which had hitherto been understood as sacred, Divine and religiously authoritative.

These two phenomena – the creation of modern, secularized Hebrew and the new perception of the Hebrew Bible, both anchored in the *haskalah* and fully developed later by secular Zionism – exemplify the unique course Jewish secularism has taken. In both cases, it is not merely a matter of re-evaluating pre-existing secular elements, but rather of the *ex nihilo* creation

of a secular sphere by »robbing« essentially sacred elements that previously played a major role in Jewish religiosity, and charging them with new, mundane content.

In both of these cases, the new, secularized perception competed with the traditional one that continued to serve parts of non-secularized Jewish Orthodoxy²¹. The same is true of the historical narratives adopted by various Jewish groups. It is often the case that a central element of the historical narrative developed by one national movement contradicts parallel narratives reflecting the historical consciousness of a neighboring and competing movement. Such a sharp conflict exists between the Zionist and the Palestinian historical narratives relating to both ancient and modern times and touching on matters of immediate political urgency as well as aspects of theoretical consciousness. Within the confines of Judaism, however, the Zionist narrative, deeply anchored in the secularized *Wissenschaft des Judentums*, also had to compete against the traditional religious narrative, which embodied its own perception of Jewish existence. The Zionist narrative emphasized the Biblical and second temple period²² rather than Rabbinical and mediaeval ones. It spoke more about kings, heroes, poets and prophets rather than rabbis, philosophers and mystics, let alone *Hallachik* authorities; it told the stories of wars, political struggles and great cultural movements rather than about religious movements and writings. It was a story anchored in the Land of Israel rather than a story telling about exilic life in the Diaspora. It was a narrative based on scholarly historiographic and archaeological work rather than one based on traditional authoritative religious sources and mythical past-memory.

Both narratives served a contemporary Jewish consciousness and a present-day ethos. Both reflected the unique place history plays in Jewish tradition and its tendency to locate God's presence in it – the traditional narrative in a direct and explicit manner; its modern counterpart in a secularized and dialectic form. These same common aspects also delineate the sharp division between the two. The new, secularized historical narrative did not emphasize

21 See David N. MYERS, *Between Diaspora and Zion: History, Memory, and the Jerusalem Scholars*, in: Idem / David B. RUDERMAN (eds.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish History*, New Haven 1998, pp. 88–103; Derek J. PENSLAR, *Narratives of Nation Building: Major Themes in Zionist Historiography*, in: *Ibid.*, pp. 104–127.

22 It should be noted that for Biblical criticism, anchored in the Christian view of the Bible as constituted by both Old and New Testament, this was anyway part of the Biblical period. In Jewish eyes, relating to the Hebrew Bible alone, this was a post-Biblical period containing unique significance. Early attempts to develop a Jewish historiography were focusing on that period, relatively ignored by traditional Jewish past-memory. They, as well as their Zionist successors, were highly interested both in the fullness of Jewish civilization and kingship of that time and in the richness of Jewish pluralistic existence and literature, only partly digested in later Rabbinic Judaism.

a neglected sense of historical continuity and national heritage, but rather aimed to replace an existing, well-attributed religious one. Thus, by way of example, secular Zionist culture re-formed the Passover rite in order to charge it with national content. By celebrating a secular *Seder* while telling the traditional story of the exodus from Egypt, they claimed these traditional elements and values, imbuing them with secular and social significance²³.

The other feature in which the fundamental difference between the Christian secularization and the Jewish one is anchored is classic Judaism's religious-national nature²⁴. Contrary to the other monotheistic traditions, Judaism as a religion essentially appeals to Jews alone, i.e. to the members of a specific *people*. Regardless of contemporary debates about ancient Judaism's attitude toward the conversion of Gentiles²⁵, it is evident that from the medieval period on, that is to say throughout all the relevant pre-modern generations, Jews did not attempt to manifest Judaism in circles external to the Jewish people. The identity Jews have carried comprised an indivisible combination of ethnic, cultural, and religious elements. It would never have occurred to pre-modern Jews that one could separate their affiliation to a »Jewish faith community« from their identity as part of the »people of Israel«. The »we« of their prayer book referred simultaneously to God's worshippers, to those to be redeemed at the end of days, to those who carry in their being the history of God's nation, and to the praying community²⁶. The notion of the Divine covenant between God and Israel was seen simultaneously as grounding Israel's peoplehood and its religious commandments.

23 See David Cortell JACOBSON, *Writing and Rewriting the Zionist National Narrative. Responses to the Arab Revolt of 1936–1939 in kibbutz Passover haggadot*, in: *Journal of Modern Jewish Studies* 6 (2007), No. 1, pp. 1–20; Muki TSUR, *Pesach in the Land of Israel – kibbutz haggadot*, in: *Israel Studies* 12 (2007), No. 2, pp. 74–103.

24 See Eliezer SCHWEID, *The Idea of Modern Jewish Culture*, ed. by Leonard LEVIN, Boston 2008.

25 For centuries Jews have understood their religion as historically lacking any attempt to convert non-Jews. The only acknowledged exception was the forced conversion of the Edomites in the first century BCE. Rabbinic Judaism even developed a hesitant, almost negative attitude towards non-Jews wishing to convert to Judaism. Contemporary scholars do not necessarily agree that this self-perception does indeed correspond to historical data. Some argue that in various periods there was an active Jewish attempt to encourage conversion. See, inter alia, Shaye J.D. COHEN, *Did Ancient Jews Missionize*, in: *Bible Review* 19 (2003), No. 4, pp. 40–47.

26 Typical for the Jewish tradition is the move daily liturgy (mornings and evenings) is taking when referring to the Biblical verses of the Shema, containing the heart of Jewish belief in God's oneness as well as in his unique relationships with Israel. It opens with the declaration that that which was cited from the Torah is »true« and with rephrasing the theological content of that which was cited. Immediately after, in direct and unbreakable continuity, this theological statement turns into a historical one, relating to the redemption from Egyptian slavery. While the theological dimension might be seen as the common ground of a faith-community, the historical one is clearly the heritage of a people.

In its effort to demarcate and limit the domain of religion, and to position this as just one of many aspects of culture and identity, secularization raised a whole series of questions Jews had never previously asked themselves. Due to the combined religious-ethnic nature of their identity, secularization challenged not only Jewish identity's religious aspects, but also, and simultaneously, its national dimensions. By weakening and limiting its religious components, and by presenting these as no more than a partial portrayal of personal and communal identity, secularization weakened and essentially limited the ethno-cultural identity of the Jews.

For the surrounding Christian societies, there was a strong bond between secularization and the rise of national consciousness. This two-dimensional development presented national identity as a complement or substitute for religious identity. For the emancipated Jew, striving to be part of the »general« society, now defining itself in national terms, this reality spawned difficult dilemmas and a sense of unease.

Some Jews – including the main streams within nineteenth century Reform²⁷ and Modern Orthodoxy – attempted to fully separate their religious Jewish identity, interpreted as a merely personal and communal matter, from the »general«, non-Jewish national identity they energetically adopted. Accordingly, they interpreted the role Jewish religion should play in their lives in a similar manner to that in which the secularized non-Jewish society among which they lived understood the role of the Church. Another large group of Jews yearned to fully adopt the new national identity offered by the surrounding society and were ready to abandon Jewish religion altogether, or at least to minimize dramatically its role in their lives. Hoping to integrate in cultural, social and political life, they sought to be fully accepted as »normal« members of the ethnos they were living amongst. Both popular attempts had a substantial impact on modern Jewish existence. Both were challenged by external as well as Jewish internal development, and both were rejected by Zionist thinkers.

The Zionist options were based on reviving a holistic sense of Jewish national identity²⁸. Zionism adopted the secularized national idea, but rather than directing Jews to find their national identity in the society in which they lived, it strived to develop a separate Jewish national entity that would pro-

27 For later developments in the Reform movement see Michael A. MEYER, *American Reform Judaism and Zionism – Early Efforts at Ideological Rapprochement*, in: *Idem, Judaism within Modernity. Essays on Jewish History and Religion*, Detroit 2001, pp. 362–377.

28 See David N. MYERS, *On the Idea of a Jewish Nation: Before and after Statism*, Perush 2009 [an Online Journal of Jewish Scholarship and Interpretation <<http://perush.cjs.ucla.edu/index.php/volume-1-2009-working-papers-series-jewish-politics-and-political-behavior-editors-introduction/david-n-myers-on-the-idea-of-a-jewish-nation-before-and-after-statism>> (accessed on June 20, 2011)].

vide the Jews with the same framework provided by the national movements of other peoples. By so doing, and by immigrating to the Jewish homeland, European Jews disconnected themselves from their old affiliations, on the one hand, while on the other they internalized within their renewed Jewish national identity the dilemmas and challenges that originally faced Jews as the result of secularization. The unique manner in which Jewish secularization has placed the religious-national question would henceforth form the heart of the new society they developed in the Land of Israel, and later in the Jewish state. The Zionist »solution« itself could in no sense defuse this problem; it might even have deepened and exacerbated it.

Diaspora Jewish existence is inherently partial and fragmentary. Jewish communities all over the world do not perceive themselves as responsible for the integral quality of the societies in which they live. Unresolved issues and internally-contradictory formulas might well be seen as an acceptable and sometimes even fruitful part of such an existence. Israeli Jews, as the majority within their own state, must directly and fully confront the complex issue of Jewish identity delineated by secularization. In the context created by the Zionist idea, the question ceases to be one of personal and communal identity and becomes a structural one touching on the very nature of Israeli democracy. This question impinges on the daily lives and civil rights of various Jewish groups, as well as those of the non-Jewish minority groups, particularly the Palestinian citizens of Israel. It raises basic dilemmas of religious versus state authority, and has far-reaching implications for the manner in which Israel addresses an entire range of international issues, such as her conflict with the Palestinians in particular and the Arab world at general, or the dilemmas provoked by the occupation of territories, believed to be integral parts of the Land of Israel but claimed by the Palestinians and by Syria. This core identity question shapes Israel's perception and its role for world Jewry and dictates the significance attached to its existence by its own citizens.

Secular Zionist approaches to Jewish tradition

The ways in which various Zionist factions address this issue is anchored in the early, formative period of the Zionist movement. The early waves of Zionist immigration to the Land of Israel during the first two decades of the twentieth century, known in Zionist historiography as the Second and Third *Aliyyot* (waves of immigration), came essentially from Eastern Europe, where the majority of the contemporary world Jewry was concentrated. Most of the immigrants had grown up in *shtetls*, small towns with a high proportion of Jewish inhabitants. The Jewish life they left was traditional, eco-

nomically marginalized, and culturally underdeveloped. Joining the Zionist movement, very much like joining the Jewish-Socialist Bund party or the cosmopolitan Communist groups, was a clear act of rebellion. The Zionist Jews longed for a »healthy« life, free from what they saw as the pathological symptoms of exilic existence, and anchored in a new Socialistic and national sensibility. Planting a new seed of the Jewish people in its homeland was seen as the first step in this daring and idealistic journey. The quality of the society and culture they would build there seemed to be the real yardstick of its success.

This was the context in which they debated the role of religion. The dominant strand combined a total negation of Jewish exilic life and of Jewish religion. They believed that the desire to revive healthy, productive Jewish life, rooted in the Land and in the struggle for social justice, must be based on a complete eradication of all the symptoms of the traditional Jewish religion. Precisely because religion was – and is – such a major component of Jewish identity, of the kind of Jewish identity one should free oneself from, an uncompromising war should be waged against its influence on life, culture, and society. According to the most sophisticated spokesman of this world-view, the writer and thinker Yosef Haim Brenner (1881–1921), it is only a strict secular foundation that can allow the creation of a new self and facilitate the securing of a new rootedness in the Jewish land²⁹.

The new Jewish existence they were striving for was a »normal« national one, based on history, culture, and language. The religious aspect, which had characterized Jewish existence throughout the ages, was to be seen as no more than a historical fact³⁰. The presence of Ultra-Orthodox Jews in the land, alienated from the Zionist idea and from the social ideals to which these groups of young pioneers adhered, served only to highlight still further the gulf between old religious existence and the secular, mundane existence that formed their objective. Accordingly, their war against religion was a holy one: a war for the sake of the new, mundane Jewish existence.

Such a holy war cannot be waged for long. Only those who were educated within traditional Jewish society, possessing the wide knowledge inherited through the learning of Jewish tradition, could load their anti-religious sentiment not merely with the sense of freedom and human sovereignty, but also with deep Jewish meaning. When they neglected various elements of

29 See Menachem BRINKER, Brenner's Jewishness, in: *Studies in Contemporary Jewry* 4 (1988), pp. 232–249; Yosef GORNI, Hope Born out of Despair, in: *Jerusalem Quarterly* 26 (1983), pp. 84–95.

30 For later expressions of this direction, see Adam RUBIN, A Nation like all Other Nations: Historical Revisionism and the Normalization of Israel, in: *Jewish Book Annual* 55–56 (1997–1999), pp. 88–105.

Jewish life, such as the Sabbath, holidays, and *kashrut* (Jewish dietary laws), this constituted a conscious act of rebellion. They carried in their very being that which they were freeing themselves from. Jewish religion *did* play a role in their identity, albeit a negative one. The religious literary sources were indeed part of their linguistic and literary load, even when they were deliberately used in a secular manner. Subsequent generations, educated according to this worldview, no longer possessed this knowledge and experience and could not fully relate to these religious dimensions. Rather than rebellious, they were ignorant in this regard; rather than waging a holy anti-religious war, they were simply alienated. They were called upon by their educators to develop a notion of secular, national Jewish culture that would be truly detached from religious dimensions. Again and again they have failed to do so, proving through their failures that the total and comprehensive negation of Jewish religion and its relevance can hardly constitute by itself a foundation for a fruitful and vital Jewish identity. Many of them have felt the need for a new connectedness to that which their ancestors have abandoned, though not necessarily a religious one.

The prevailing anti-religious sentiment described above was not the only approach found among influential secular Zionist thinkers or among the first waves of Zionist immigration to the Land of Israel. An alternative view was offered by thinkers such as Ahad Ha'am (Asher Ginsberg, 1856–1927)³¹ and Haim Nachman Bialik (1873–1934)³². They did share with the thinkers discussed above the sense that Judaism and the Jewish people must go under a deep and essential process of renewal. They also shared the belief that such a renewal could happen only in a non-exilic context, i.e. as part of the Zionist project in the Jewish homeland, and that this takes place on a secular, cultural basis. But in contrast to Brenner they rejected the idea of a rupture-based renewal or a total departure from all that Jewish tradition had developed throughout the ages. Re-rooting the people in its land should certainly substantially change its self-perception, lifestyle, and culture; but it should not imply the rejection of Jewish tradition altogether. The renewed Jewish existence we should strive for must be a dialectic continuation of the old one. The revived secular Jewish culture should be grounded in the infrastructure created throughout the ages by religious-national Jewish culture. Its qualities should echo those of the old unique creation of the Jewish people. Zionist

31 See, inter alia, Steven J. ZIPPERSTEIN, *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, Berkeley 1993, and the article of Andreas LEHNARDT, *Vor-zionistische Vorstellungen von Staatlichkeit in der osteuropäischen Haskala*, in this volume, pp. 37–53.

32 See, inter alia, Adam RUBIN, ›Like a Necklace of Black Pearls whose String has Snapped‹: Bialik's ›Aron ha-sefarim‹ and the Sacralization of Zionism, in: *Prooftexts. A Journal of Jewish Literary History* 28 (2008), No. 3, pp. 157–196.

education must provide the young generations with knowledge of Jewish tradition and literature, access to its inner rationale, and an acquaintance with its rituals and life expressions³³.

This formula was much more deeply rooted in Judaism's basic characteristics, and hence ostensibly offered a productive model for the long-term evolution of a Jewish Zionist society. However, it suffered from a substantial ambiguity in terms of its realization, in terms of the actual content of education curricula and the day-to-day meaning of such an approach. Certainly, relative to the one-sided anti-religious approach, it lacked a clear definition of its possible political implications and of the actual manner in which its delicate and finely-balanced identity could be manifested in political life³⁴.

A unique example of this line of thought was the philosophy of Aaron David Gordon (1856–1922)³⁵. Highly admired and influential among the pioneering groups of the Second *Aliyyah* with whom he lived and worked, Gordon developed a complex philosophy that blended prophetic-Socialist elements, a liberal romantic nationalistic view, and a deep commitment to the renewal of Jewish life in the Jewish homeland. He believed that Zionism should strive for a profound change in Jewish life and culture, and that re-rootedness in the Land of Israel must involve a process of healing from the parasitic, unproductive lifestyle of exile. Gordon refused to adopt Brenner's view that such a process should or could take the form of a total and complete detachment from everything created by Jewish tradition. On the contrary, he believed that re-rooting the Jewish self in the Jewish land would imply the renewal of Jewish culture, society, and religion. Though he lived and worked among the strictly secular Second *Aliyyah* pioneers and was alienated from most of the spheres of activity of traditional Jewish religious life, he was not only a firm advocate of Jewish religiosity but also a religious man and a student of key aspects of Hassidic religiosity. Gordon saw the bridging of the gap modern culture has created between human and nature, and the revival of a form of sensitivity to human existence he called life-perception (*chavaya*), as the basis for a new and healthy life, for the formulation of a responsible particularistic-universalistic national view, and for the reflourishing of the Jewish religion.

33 See Anita SHAPIRA, *The Religious Motifs of the Labor Movement*, in: Shmuel ALMOG / Jehuda REINHARZ / Anita SHAPIRA (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover 1998, pp. 251–272.

34 A clear expression of the desire to reach such a definition, and yet a profound expression of the unbridgeable difficulties involved in any attempt to move in this direction, is to be found in Hayyim Nachman BIALIK's famous essay »Halacha va-Aggadah« (1917).

35 See Eliezer SCHWEID, »Prophetic Mysticism« in *Twentieth-Century Jewish Thought*, in: *Modern Judaism* 14 (1994), No. 2, pp. 139–174; Yehoyada AMIR, *Towards a ›Life of Expansion‹: Education as Religious Deed in A.D. Gordon's Philosophy*, in: Yisrael RICH / Michael ROSENAK (eds.), *Abiding Challenges: Research Perspectives on Jewish Education. Studies in Memory of Mordechai Bar-Lev*, London 1999, pp. 19–63.

In this version of the secularized Zionist approach, religion is understood not merely as a significant resource for the development of secular Jewish culture in the Jewish homeland, but rather foremost as an essential component of this future culture. The Jewish religiosity Gordon envisioned would not be institutionalized in the manner of traditional Judaism, but it would nevertheless constitute a dialectic continuity of Jewish tradition. The exact form it would take, as well as its political, social, and educational implications, remain somewhat ambiguous. The deep belief in the interconnectedness between the renewal of Jewish life and religion allowed him to refrain from addressing these questions. He was much clearer when considering social, cultural and political issues; the religious question would be naturally resolved once life was renewed. This ambiguity encouraged a common tendency among the secular Socialists who were influenced by Gordon to ignore the religious dimension of his thought, and to interpret his approach broadly in line with the secular thinkers discussed above. It certainly robbed his thought of much of the potential contribution it could have made to addressing the dilemmas future generations have met concerning the role of religion in Israeli Jewish society.

Other non-Orthodox voices were barely heard, and still less listened to, in the pre-state Land of Israel. The Reform and Conservative movements were almost completely absent from the Jewish public in the Land of Israel until the last third of the twentieth century. Even then, it took several decades before their voices started to be heard, and to this day they were marginalized and succeed to attract only a relatively small minority. Non-Orthodox religious Zionist thinkers such as Martin Buber (1878–1965)³⁶ and his disciples were quite influential in the German-speaking, Central European Zionist context, but much less so in the Jewish homeland, and particularly not in regards of the religious dimension of their thought. In the political field they gained some importance in terms of the presentation of an alternative, moderate response to competing demands and interests of the Palestinian national movement. On the intellectual level, they clearly influenced the emerging academic life of this young society. They were involved in social and moral discussions, representing a broadly social-democratic and progressive direction. But their religiosity, which was the heart and pivot of their worldview, was generally regarded as a personal preference reflecting their foreign upbringing and irrelevant to the Israeli context.

36 Out of the endless literature about Buber's life, thought and work see Haim GORDON / Jochanan BLOCH (eds.), *Martin Buber. A Centenary Volume*, New York 1984; Dan AVNON, *Martin Buber, the Hidden Dialogue*, Lanham 1998; Paul Mendes FLOHR (ed.), *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, Syracuse 2002.

This state of affairs among the non-Orthodox and largely secular majority of the Zionist public in pre-state land of Israel, and later in the State of Israel, played a decisive, though not exclusive, role in shaping the Orthodox attitude toward Zionist revolutionary vision and politics. Ultra-Orthodox Judaism objected fiercely to this new interpretation of Jewish existence and Judaism, which it viewed as an enormous threat and challenge to »loyal«, traditional Judaism. Zionism was no less negated than Reform Judaism. The establishment of the Zionist state forced them to accept practical solutions that would assure their autonomous communal existence, but it did not change their underlying ideological opposition to Zionism³⁷.

More significant to our discussion was the other Orthodox response to Zionism, namely joining the new movement and building the intellectual and religious means to bridge between this essentially secular enterprise and Orthodox religious conviction and commitment. The first Religious-Zionist strategy, developed by Rabbi Isaac Jacob Reines (1893–1915)³⁸, was based on a clear distinction between traditional religious messianic expectations on the one hand and the mundane political task of the Zionist movement on the other. Like Herzl, the forefather of political Zionism, Reines understood this task as being to lift the Jews away from the distress of anti-Semitism (or Judeophobia, to use Herzl's term), and to remove them from the existential threats they faced. Questions of Jewish culture and identity, and hence of the role religion might play in Jewish life, lay beyond the mandate Zionist organizations should take upon themselves and should be left for the various Jewish denominations. This culturally neutral ground allowed for cooperation between Orthodox Jews, loyal to Jewish law and to their interpretation of Jewish tradition, and secular rebellious Jews. The religious significance of Zionism lies in the miraculous awakening of national consciousness among the secular, assimilated Jews, seen by Reines as providential and as lying beyond any regular historical logic. In turn, this phenomenon encouraged the hope of a subsequent religious awakening, manifested in the rise of Jewish consciousness among those who had previously been almost totally lost for the future of Judaism.

This was indeed a powerful formula, allowing far-reaching cooperation between Herzl and the new Zionist religious faction. Herzl could genuinely claim to be representing the cause of the entire Jewish people, and not merely

37 See Zvi Jonathan KAPLAN, Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy, in: *Modern Judaism* 24 (2004), No. 2, pp. 165–178; Menachem FRIEDMAN, *Chevra ve-Dat. Ha-Ortodoxia ha-Lo Zionit be-Eretz Yisrael (1918–1936)* [Society and Religion: Non-Zionist Orthodoxy in the Land of Israel (1918–1936)], Jerusalem 1977.

38 Eliezer SCHWEID, *Jewish Thought in 20th Century*, Atlanta 1986, pp. 689–720; Yossef SHAPIRA, *Hagut, Halachah ve-Zionut. Al Olamo ha-Ruchani shel ha-Rav Yizchak Ya'akov Reines* [Thought, Halachah and Zionism: Rabbi Isaac Jacob Reines' Spiritual World], Tel-Aviv 2002.

of one of its factions. The Orthodox could combine loyalty to their religious commitment with active participation in the new and mainly secular Zionist enterprise. But as powerful and effective as it was in the short term, it would prove powerless in the long term. The World Zionist Organization could maintain cultural neutrality, at least to a certain extent, but there was no way that the new Jewish society in the Jewish homeland could do so. It was obliged to cope with issues of identity and culture, as well as with educational dilemmas. Zionism's success in creating a new reality in the Land of Israel could not fail to raise the very questions regarding which Reines had hoped the movement would remain neutral. Unsurprisingly, it was not long before Reines' formulation lost its support among those Orthodox who sought to maintain their Zionist approach.

The second and most influential formula was based on the thought of Rabbi Abraham Isaac Kook (1865–1935), the first Ashkenazi chief rabbi in the Land of Israel. Kook took an extremely serious view of the secular and anti-monistic approach of the Zionist pioneers of the Second and Third *Aliyyot*³⁹. From his Orthodox standpoint, their approach was dangerous and an act of extreme rebellion. In dialectical terms, however, this same negative development was not only needed in order to heal religion from its impure elements, but also constituted a sign of the imminent coming of the Messianic age. Secular Zionists believed that they were departing from religion and from sacred history; Kook argued that they were merely unaware of their role as loyal servants in the Divine plan for redemption. Kook's legitimization for Orthodox collaboration with secular Zionism was not based merely on a common practical interest to save the Jews and provide them with safety and stable ground. His position saw ostensibly secular Zionism as nothing less than a religious messianic development, even if those involved had no idea of this reality.

For several generations, this formulation seemed to be perfectly adequate for the Orthodox Zionist minority. In contrast to the formula proposed by Reines, it allowed them to participate fully and enthusiastically in all aspects of the Zionist effort and in the political, social and even cultural life of the young Israeli state; their contribution to Israel's defense is profound and their role within the Israel Defence Forces has been steadily growing. The Orthodox Zionists could perceive themselves as a hidden vanguard, hinting to the real direction toward which the majority was unwittingly leading; in the eyes of many – leaders as well as laity – this is still the case.

39 See, inter alia, Lawrence J. KAPLAN/DAVID SHATZ (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995; Jack COHEN, *Guides for an Age of Confusion: Studies in the Thinking of Avraham Y. Kook and Mordecai M. Kaplan*, New York 1999.

The price paid for this approach became visible only later, when an increasing dissonance emerged between political decisions and developments and the assumed messianic momentum on which Kook's formula was based. The 1967 war could still be viewed as a step towards full redemption through the full realization of the unconscious agenda Zionism was supposed to represent. The occupation of territories strongly associated with the Jewish religious attachment to the Land of Israel, such as Hebron and Bethlehem, could easily be seen as an apparently mundane development that in reality marked a further step toward messianic redemption. The same was true for Sinai, the Gaza strip and the Golan Heights. Liberated from alien hands they were seen as a new frontier for Jewish settlement, namely for a further step towards full messianic redemption. Once Israeli democracy determined to give back some of these territories – in 1974, 1978, or 2005 – this messianic formula faced a profound challenge. Secular Zionism refused to fulfill the role allotted to it by this messianic interpretation; it »betrayed« a covenant, Kook has believed to view them bonded to, though into which it had never consciously entered.

Orthodox Zionists find themselves at a crossroad, forced to reinterpret the essence of their Orthodox Zionist identity. Some adhere to the classic formula, confident that this will be vindicated by events in the long term. Others have adopted a radical right-wing perspective that has a nationalistic yet post-Zionist character. They view the secular democratic state Zionism has created as no more than a vessel for a messianic kingdom. Convinced that the direction this democracy is choosing is inconsistent with the redemptive Divine plan, they now question the legitimacy of this unfaithful and ineffective vessel. In its most radical expressions, this direction gives room for semi-military and terrorist activities. Others still seek a less comprehensive view that allows them to continue their Modern Orthodox way of life. They depart, even when only partially and not fully consciously, from the formula Kook and his school have offered⁴⁰.

This conundrum lies beyond purely political questions; it relates to the type of Jewish identity which seems to deny all that Orthodox Zionists perceive as the heart of Jewish existence. This question touches, too, on the acute question of the hierarchy between state laws and religious duties, and between judicial and rabbinical authorities. Many Orthodox Zionists feel trapped between their loyalty to civil and religious authorities; between the

40 See Motti INBARI, *When Prophecy Fails? The Theology of the Oslo Process. Rabbinical Responses to a Crisis of Faith*, in: *Modern Judaism* 29 (2009), No. 3, pp. 303–325; Yair SHELEG, *The Political and Social Ramifications of Evacuating Settlements in Judea, Samaria and the Gaza Strip*, Jerusalem 2009.

ideal of full participation in the supposedly sacred state and their redemptive eschatology. While many are managing to maintain both sides of this axis, fewer sense that they can do so on the basis of a stable and satisfying formula.

This brief analysis of the main trends within the Jewish pre-state society in the Land of Israel suggests that none of the formulations they offered for the role of religion in Jewish national culture and politics has proved stable, fruitful, or satisfactory in the long term. Sooner or later each of the offered formulas was found unsatisfactory and questionable by at least substantive part of its adherents. The detachment from the various formulas has not always been expressed explicitly and openly, but it can readily be perceived by means of a sociological examination of the fabric of Israeli Jewish reality.

It is important to note that broadening our discussion to include later phenomena, introduced to Israeli society only in the generations after the birth of the State of Israel, does not substantially change that picture. Such later phenomena include the enormous impact of mass immigration from Islamic countries, which introduced Israeli society to an essentially different model of traditionalism and secularism. One might also analyze the far-reaching challenge Israeli Jewish society has faced in the attempt to create some form of coexistence with the large minority of Palestinian Israeli citizens – a challenge that raises essential questions concerning ethnicity, citizenship, equality and identity⁴¹. Even more visible is the impact of the occupation of Palestinian (and Syrian) territories throughout most of the years of Israel's existence. The occupation has fueled both internal and external debate relating to the oppression of a large population that demands freedom and self-determination, on the one hand, and the strong attachment to parts of the land essential to Jewish ancient history, on the other. On a different level, Israeli Jewish discourse has been heavily influenced by the mass immigration from the Former Soviet Union, composing almost twenty percent of the total population of Israel. For most of these immigrants, whether they are fully Jewish or not, Jewish identity is strictly ethnic and cultural, basically detached from religious dimensions. This presence is broadly balanced by the parallel and dramatic growth of the Ultra-Orthodox community, together with its growing political strength, positioning this sector as a major factor in Israel's economy, culture, and policy-making process. All these are important factors; none of them has substantially changed the picture described above or offered any stable and broadly acceptable formulation for the role of the Jewish religion within Jewish state and society.

41 A much less substantive challenge, but with a clear decisive future potential is that of labor-immigration and the flow of refugees, especially from Asia and Africa. In this regard, Israel is confronted with questions parallel to those with which many countries in the rich West are confronted. It is also characterized by parallel phenomena of xenophobia, of lack of clear realistic policy and vibrant attempt to expel the illegal immigrants.

Religion and state in contemporary Israel

Ideology, politics, and sociology interrelate in complex ways. When the State of Israel was born, her leaders, despite their allegiance to a strictly secular, Socialist ideology, were nevertheless deeply aware of the political need for a *modus vivendi* with the Orthodox section of the young Israeli society. Faithful to Herzl's tendency to create coalitions with the Orthodox-Zionist Mizrahi party, Israel's first Prime Minister, David Ben-Gurion, reached status quo agreements with the Ultra-Orthodox leadership. This move, which has shaped the Israeli body politic ever since, was perceived at the time as no more than a tactical and opportunistic move. Ben-Gurion clearly believed that it was only a matter of time before these weakening religious sectors would shrink dramatically. A temporary compromise seemed the best way to assure stability for the dominant, governing social-democratic secular majority.

Nevertheless this tactical formula brought together in the same room the most secular factions, which ostensibly advocated the gradual annihilation of all the religious dimensions of Jewish identity, and various Orthodox circles who claimed to represent the sole valid interpretation of Jewish essence, identity, and commitment. This political reality rapidly became a sociological factor suggesting a profound duality in the psychosociological consciousness of many Israeli Jews. They were secular and had very little to do with religious life, and they were happy with the secular nature of their society and state. At the same time, they sensed that Jewishness – whether or not they wanted to have any part in it – was represented by the Orthodox, the »real« Jews they were not any longer. Political cooperation between the Orthodox and the secular social-democrats turned into a deep sense of dependence of the latter, the vast majority, on the former minority. The interconnectedness of cultural-national elements and religious dimensions, which had marked Jewish tradition throughout the ages, was now manifested as a political bond between those who were responsible for the state and culture and those who had the authority to define what Jewishness is really all about.

From the late 1970s, when the social-democratic parties lost their parliamentary majority in favor of right-wing, also essentially secular parties, the balance has shifted even further to the Orthodox side. The Orthodox Zionists were now perceived by a large section of the non-Orthodox public as the primary voice determining not only what is »Jewish«, but also what is »Zionist«. Trapped in its own conflict of identity, as discussed above, Orthodox Zionism can hardly be expected to engage in such a mission in a manner that can ease tensions and offer a formula suitable for the majority of Israeli Jews, let alone non-Jewish Israelis.

More than one hundred years after the first Zionist formulations, and more than sixty years after the establishment of the State of Israel, the issue of the role of Jewish religion in the secularized national Jewish movement and state is far from being solved. On a daily basis, it is true, Israeli society, as well as the state's institutions, have found ways to deal with this unresolved issue. Nevertheless, many observers view it as one of the most acute and dangerous challenges facing Israeli society in the long term. The analysis presented in this paper clearly suggests that none of the formulations offered by the various dominant groups within the Zionist movement or within Israeli society can provide a stable, acceptable, and productive formula in this context. Furthermore, the political arrangement designed by Israel's secular leaders in the early years of the state, and further developed in recent decades, has done nothing to encourage a reasonable environment in which fruitful discourse can take place on issues of identity. On the contrary, the greater the impact of the existing power struggles on the Israeli public, the less room remains for the ongoing social and spiritual discussion of these issues.

A future resolution seems to be possible only through a clear separation between the political and social dimensions constituting state institutions, religious life and cultural developments. When Theodor Herzl, the forefather of political Zionism, expressed his vision of a Jewish state in which state and church would be separated in a similar way to that in secularized Christian modern societies, there were those who saw this as reflecting a lack of understanding of the unique complexities of Jewish identity. Today, however, such a formula should be accepted as a practical basis for this unresolved dilemma. Freeing religion from political power will enable it to play a positive role for religious Jews of all denominations, for secularized Jews who wish to engage seriously with Jewish culture and identity, and for the non-Jewish publics who share equal citizenship in a country defined as the national home of the Jewish people. It might also encourage the emergence of Liberal Jewish religiosity as well as secular tendencies deeply devoted to enriching and blossoming of Jewish culture, two of the most promising directions within the contemporary Jewish society in Israel. Such an environment might further allow Jewish religious tradition to contribute to the search for peace and compromise in the Middle East, alongside with the neighboring religious and cultural traditions. Reaching such a *modus vivendi* is surely to be one of Israel's most demanding and acute challenges.

Andreas Lehnardt

Vorzionistische Vorstellungen von Staatlichkeit in der osteuropäischen Haskala

Politische Betätigung und Selbstorganisation von Juden blieben nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit nach den beiden großen Aufständen gegen Rom und nach den Verfolgungen und Vertreibungen aus vielen westeuropäischen Ländern im Mittelalter lange Zeit weitgehend auf die Duldung und Unterstützung fremder Herrscher angewiesen. Weitgehende politische Machtlosigkeit charakterisierte über viele Jahre alle Formen jüdischen Lebens, sei es in der christlichen Hemisphäre oder unter dem Islam. Faktisch wurde politische Passivität in der Öffentlichkeit daher auch von Juden selbst für unveränderlich gehalten. Und damit einher ging einerseits eine Verinnerlichung des Religiösen, andererseits ein Erstarken mystischer und letztlich teilweise sogar nihilistischer Bewegungen.

Staat und Staatlichkeit werden in den traditionellen Werken jüdischer Gelehrsamkeit seit der Antike bis in die Neuzeit allerdings immer wieder thematisiert und theoretisch erörtert¹. Aber die Aussicht auf eine Verwirklichung dieser Vorstellungen wurde unter Verweis auf eschatologische Konzepte, wie sie etwa im Talmud überliefert und angedeutet worden waren, meist zurückgestellt². Die Hoffnung auf die Wiedererrichtung eines Staates blieb gleichwohl und trotz mancher offensichtlicher Fehlschläge bestehen, wenn auch projiziert auf eine messianische Zeit, die traditionell allerdings selbst sehr unterschiedlich vorgestellt wurde.

Erst im Gefolge der französischen Revolution und der teils sogar von Christen geforderten Verbesserungen hinsichtlich der bürgerlichen Gleichstellung und Emanzipation von Juden begann sich, zumal in Europa, das Verhältnis zu Staat und Staatlichkeit wie auch zu den eschatologischen Traditionen, inklusive der utopischen Hoffnung auf Rückkehr in das Land der Väter,

1 Siehe hierzu etwa den Überblick bei Pesach GOLDRING, *Zur Vorgeschichte des Zionismus*, Frankfurt a.M. 1925, S. 5f.

2 Vgl. einfürend Gershom SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: Ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, S. 121–167, hier S. 136. Siehe auch Jacob KATZ, *Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 1993, S. 9–20.

nachhaltig zu verändern³. Die europäischen Aufklärungsbewegungen zogen das europäische Judentum im Unterschied zum Islam und auch zu den jüdischen Landsmannschaften in islamischen Ländern in eine tiefgehende Auseinandersetzung um Stellung und Rolle in der Gesellschaft. Sie sorgten für eine tiefgehende Hinterfragung von Identität und eine erneute Beschäftigung mit der politischen Lage.

Eine von philosophisch aufgeklärten, emanzipierten Kreisen vorangetriebene Politisierung trug schließlich zur Entstehung der zionistischen Bewegung bei, die auf vielfältige Weise die Neugründung eines jüdischen Staates im Lande des biblischen Ursprungs vorantrieb. Der folgende Beitrag möchte auf die Haltung zu Staat und Staatlichkeit innerhalb einer kleinen Gruppe des Judentums hinweisen, die durch die von ihr vertretene philosophisch inspirierte Aufklärung die Entwicklung traditionellen Selbstverständnisses nachhaltig beeinflusst hat. Diese Gruppe von aufgeklärten Traditionalisten, so genannte *Maskilim*, und ihre Sicht auf Staat und Staatlichkeit Israels sind wenig beachtet worden. Sogar innerhalb der neuen »Kritik des Zionismus«, etwa im Sinne von Micha Brumlik⁴, wird ihr wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Der Kulturzionismus, für den etwa auf Achad ha-Am (alias Ascher Ginzberg), Martin Buber, Ernst Akiba Simon, Jehuda Magnes und Gershom Scholem verwiesen werden kann, war allerdings nicht zuletzt durch Gedanken osteuropäischer *Maskilim* inspiriert. Religiöse Sozialisation und Haltung zur Politik dieser Gebildeten hatten sich freilich unter ganz anderen Lebensbedingungen und in anderen Sprachen entwickelt als die der genannten Vordenker des politischen und kulturellen Zionismus im Westen.

In der osteuropäischen Haskala finden sich im Vergleich zu anderen jüdischen Vordenkern und ihren Positionen zur Errichtung eines jüdischen Staates bemerkenswert zurückhaltende, ja zum Teil sogar schroff ablehnende Haltungen. Diese waren nicht nur durch eine andere Lebenswelt in Osteuropa geprägt, sondern wurden von einer idealistischen Geschichtsdeutung inspiriert, die zwar nicht prinzipiell an der Existenzberechtigung des Volkes bzw. der Nation zweifelte, auch wenn dies die zeitgenössische christliche Philosophie zum Teil insinuierte, in der aber lange Zeit nur die Möglichkeit eines Fortbestehens in der Diaspora und unter Fremdherrschaft als realistisch angesehen wurde.

Am Beispiel der osteuropäischen Haskala, die eine im europäischen Vergleich und selbst im jüdischen Kontext »verspätete Aufklärung« war, lässt sich beobachten, wie geschichtsphilosophisch gedeutete Religion zum Kor-

3 Vgl. einführend Jacob KATZ, *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*, Frankfurt a.M. 1986; Stefi JERSCH-WENZEL, *Rechtslage und Emanzipation*, in: Michael BRENNER / dies. / Michael A. MEYER (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 2: *Emanzipation und Akkulturation 1780–1871*, München 1996, S. 15–56.

4 Micha BRUMLIK, *Kritik des Zionismus*, Hamburg 2007.

rektiv radikal eschatologischer und fundamentalistischer Theologie und innergeschichtlichen Zukunftsglaubens werden konnte. Diese Haltung sei hier zunächst an einem Beispiel verdeutlicht, in dem es um seltsam christlich motivierte Vorstellungen geht. Dieses bislang wenig beachtete Exempel ist dabei gleichzeitig ein Beleg für eine merkwürdige Doppellinie von gegenseitiger Beeinflussung von Christentum und Judentum, die sich nicht nur an der Haltung zu Staat und Staatlichkeit beobachten lässt. So wie es auf christlicher Seite Befürworter einer jüdischen Eigenstaatlichkeit in der Zeit des aufkommenden Nationalismus gab, so gab es auf jüdischer Seite deren unterschiedene Gegner.

1. Ein Gutachten Joseph Perls

Im Jahre 1832 erschien im Verlag C.G. Kunze in Mainz unter dem Pseudonym »Justus König, König von Israel und Hohepriester« ein merkwürdiger Traktat mit dem Titel *Der Mensch als Bürger im Reiche Gottes, sieben Sendschreiben vom Zion nebst einigen Noten aus einem Diplomatischen Aktenstücke, das Reich Gottes betreffend*⁵. Hinter dem Pseudonym König Siegfried Justus I. verbarg sich der Leipziger Autor Karl Gustav Seyfart, der mit seinem Pamphlet und der Selbsternennung die Juden seiner Zeit in Deutschland und in vielen anderen Zentren des europäischen Judentums, darunter auch in Krakau, dazu bewegen wollte, unter Verweis auf den Anbruch der messianischen Zeit einen neuen, eigenen Staat in Palästina zu gründen. Nach ihm stand das Judentum vor der Frage: »will es in sein Land zurückkehren [...] oder will es in seiner bisherigen Gestalt hier bleiben, seinem gänzlichen Untergehen entgegensehen?«⁶ Seyfart gibt schließlich zu bedenken:

nicht mehr lange und die Juden werden dem Gesetz der Zeit folgend, durch ihn verführt und hingerissen, sich bürgerlich und religiös überall in die Völker, unter die sie zerstreut leben, einschmelzen, bis von einem Volke Mose und von einer Gemeinde Juda nach allen vier Winden, auch die Spur verschwunden ist⁷.

Der Autor dieses Flugblatts befürchtet demzufolge das Verschwinden des jüdischen Volkes und entwickelt die Hoffnung, dass »ein neu geborenes in Palästina rekonstruiertes Israel [...] schnell der Zentralpunkt« werden wird,

5 Der Traktat und die weiteren Aufrufe sind veröffentlicht in N[atan] M[ikha'el] GELBER, Zur Vorgeschichte des Zionismus. Judenstaatprojekte in den Jahren 1695–1845, hg. im Auftrage der Exekutive der Zionistischen Weltorganisation, London/Wien 1927, S. 246–257.

6 Ebd., S. 255.

7 Ebd., S. 256.

»an welchem die dem Messia [sic!] glaubenden aus allen Völkern in allen Ländern sich anschließen und von dem sie ferner Gesetz empfangen und annehmen werden«⁸.

Dieses von einem auch heute noch anzutreffenden christlich-schwärmerischen Fundamentalismus zeugende, bald auf den Index der Zensur gesetzte, die Behörden nicht allzu sehr beunruhigende Pamphlet⁹ fand in jüdischen Kreisen eine bemerkenswerte, wenn auch durchweg ablehnende Resonanz.

Vor allem eine Reaktion ist hier von Interesse, die auf die Haltung des osteuropäischen emanzipierten Judentums ein besonderes Licht wirft. Sie stammt von einem der satirisch begabtesten Vertreter der osteuropäischen, galizischen Haskala, nämlich von Joseph Perl (1773–1839). Sein Gutachten zu dem so genannten Judenstaatprojekt Seyfarts zeigt exemplarisch, wie Gedanken an die Wiedererrichtung eines selbstständigen jüdischen Staates – lange vor Gründung von Vereinen wie der *Chowewe Zion* im Jahre 1882¹⁰ – von einem Teil der Gebildeten in Osteuropa beurteilt wurden.

Perl stammte aus einer wohlhabenden, »mitnagedischen« Familie aus Tarnopol (ukrainisch: Ternopil), wo er den traditionellen jüdischen Bildungs- und Lebensweg, vom Cheder bis zur Hochzeit, beschritten hatte. In seiner Jugend war er ein feuriger Anhänger des polnischen Ḥasidismus, der Bewegung der Frommen, die von Israel ben Eli'ezer, genannt *Ba'al Shem Tov* (1700–1760), begründet worden war. Unter dem Einfluss von Dov Ginzburg, dem »Apostel für Kultur und Wissenschaft« in Brody¹¹, entwickelte er sich zu einem bedeutenden Übersetzer europäischer Literatur und Autor anti-chassidischer Schriften. Die bekannteste war die *Megalle Setarim* (»Enthüller von Geheimnissen«) genannte Parodie, der er zuvor, 1816, die erste kritische, aber noch nichtfiktionale Schrift mit dem deutschen Titel *Über das Wesen der Sekte der Chassidim* vorausgeschickt hatte¹².

Perls 1837 in Tarnopol veröffentlichte Denkschrift zum Seyfartschen Aufruf war an den Kreisvorsteher, also an einen nicht-jüdischen Vertreter der Obrigkeit gerichtet¹³. Ihr waren bereits negative Äußerungen einflussreicher galizischer Gelehrter vorangegangen, vor allem von dem Krakauer Rabbiner

8 Ebd., S. 254.

9 Siehe dazu und zu den Maßnahmen der Wiener Polizeibehörden gegen eine von Seyfart angeblich gegründete Gesellschaft von Zion zur Verbreitung seiner Ideen ausführlich GELBER, Zur Vorgeschichte des Zionismus, S. 106–109.

10 Vgl. dazu knapp etwa Michael KRUPP, Die Geschichte des Zionismus, Gütersloh 2001, S. 26.

11 Vgl. Simon RAWIDOWICZ, Mavo, in: Simon RAWIDOWICZ (Hg.), The writings of Nachman Krochmal, Waltham 1961 (hebr.), S. 17–225, hier S. 22 Anm. 1.

12 Zu Perls Haltung gegenüber dem Chassidismus vgl. ausführlich Rafael MAHLER, Hasidism and Jewish enlightenment. Their confrontation in Galicia and Poland in the first half of the nineteenth century, translated from the Yiddish by E. ORENSTEIN, A. KLEIN and J. MACHLOWITZ-KLEIN, Philadelphia 1985, S. 121–148. Vgl. auch Dov TAYLER, Joseph Perl's Revealer of Secrets, the first hebrew novel, Boulder 1997, S. XXVII.

13 GELBER, Zur Vorgeschichte des Zionismus, S. 310.

Jakob Ornstein (1775–1839), der dabei von Shlomo Yehuda Rappaport (1790–1867) beraten worden war, einem weiteren einflussreichen Protagonisten der galizischen Haskala¹⁴.

Josef Perls von Natan Gelber veröffentlichte Reaktion stellt klar, wie sich das aufgeklärte osteuropäische Judentum gegenüber solchen, von außen an das Judentum herangetragenen Plänen verhielt. Für seine nicht-jüdischen Adressaten erläutert Perl dabei zunächst, dass sich das Judentum seiner Zeit in vier »Klassen« spaltete, und zwar in die unwissende Menge, die Orthodoxen, die Fanatiker oder Chassidim sowie die wenigen Gebildeten, zu denen er sich selbst zählte¹⁵. Während sich aber das Pamphlet des Siegfried Justus kaum an die völlig ungebildeten Juden richten konnte, verkenne sein Autor, so Perl, völlig die jedem »streng rabbinischen Juden«¹⁶ bekannten Auffassungen von den Wehen der messianischen Zeit, die dem eigentlichen Kommen des Messias vorangehen müsse. Zwar räumt Perl in sarkastischem Unterton ein, dass es unter den Chassidim seiner Zeit, die er auch als »Fanatiker«¹⁷ bezeichnet, vielleicht tatsächlich einige geben möge, die dem Schreiben Seyfarts Glauben schenken könnten – doch nur, wenn es ihnen Vorteile brächte, vor allem solche finanzieller Art. Den »wahrhaft Gebildeten« aber könne die Schrift nichts anhaben, warum er auch ihre weitere Verbreitung für unbedenklich und wirkungslos hielt.

Tatsächlich wären die Ausführungen Seyfarts vergessen worden, hätten sie nicht die staatlichen Behörden beschäftigt, die einen Aufruhr befürchteten. Perl sollte daher untersuchen, ob eine solche Schrift gefährlich werden könnte.

Wie ein Vertreter des deutschen Reformjudentums, dennoch aus einer traditionellen Perspektive, entgegnet Perl den abstrusen Endzeitphantasien Seyfarts dann mit aller Klarheit: Gebildeten Juden ginge es keineswegs um eine »wirklich spezielle Persönlichkeit«¹⁸ des Messias, sondern

bloß um das Sinnbild einer ihrer Verwirklichung entgegen harrenden Idee der Erlösung und des allgemeinen Friedens, wie auch Israel von allem Drucke befreyt, aufgenommen werden wird in die Gemeinschaft der Völker und sich eines gleichen Rechtsgenusses wird erfreuen können mit allen übrigen freyen Nationen¹⁹.

14 Ebd., S. 109–115.

15 Ebd., S. 260f.

16 Ebd., S. 259.

17 Ebd., S. 259.

18 Ebd., S. 260.

19 Ebd., S. 260f.

Unmöglich sei es daher nach Perl, Aufrufen, wie denen eines Siegfried Seyfart, zu folgen; vielmehr müsse man der Weisheit der Regierungen vertrauen und auf die Vervollkommnung der Menschheit hoffen. Schließlich bewiesen die jüdischen Pseudo-Messiasse, von Sabbatai Zwi bis Jakob Frank, wie schädlich und destruktiv solche Hoffnungen immer wieder gewirkt hätten. Traditionelle Juden könnten daher ein solches christliches Schreiben, welches er übrigens ganz treffend, ohne den wahren Autor zu kennen, der Bewegung »Junges Deutschland« zuschrieb, niemals ernst nehmen²⁰.

Wie kam es aber zu dieser bemerkenswert präzisen Ablehnung der aus heutiger Sicht völlig abstrus erscheinenden Pläne eines christlichen Schwärmers? Und noch interessanter ist die Frage: Wie kam es in Tarnopol, am äußersten östlichen Rand des damals weitgehend nach Westeuropa ausgerichteten Galiziens, wo Perl zu dieser Zeit schrieb, zu einer so unorthodoxen, für seine Zeit bemerkenswert radikalen Umdeutung der messianisch-politischen Perspektive für die jüdische *Nation*?

Die staatliche Perspektive jüdischen Lebens ist bei Perl ersetzt durch eine allgemeine Hoffnung auf Anerkennung jüdischen Lebens in der Diaspora – als Nation unter Nationen –, wie sie dann viel später auch von jüdischen Denkern in Deutschland in ihrer positiven Umdeutung der Rolle und Bedeutung des Diaspora-Judentums vorgenommen wurde. Die Bedeutung der Perl'schen Stellungnahme zu Seyfarts Pamphlet für unsere Frage nach der Haltung gegenüber einem jüdischen Staat wird dabei noch deutlicher, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass kurz danach, im Jahre 1841, von Rabbiner Yehuda Alkalay (1798–1878) die Schrift *Minḥat Yehuda* publiziert worden war – eine Abhandlung, in der zum ersten Mal von einem angesehenen Vertreter der religiös-messianisch motivierten und damit auch von der politischen Wiedergeburt des Volkes auf eigenem Boden das Wort geredet wird²¹.

Solchen *allein* von traditionell jüdischen Vorstellungen geprägten Ansätzen wäre Perl wohl mit nicht geringerer Schärfe entgegengetreten, auch wenn man dies nur aus dem vorgestellten Gutachten und aus seinen satirischen Bemerkungen über Chassidim erschließen kann. Von den Chassidim waren tatsächlich einige in das Heilige Land aufgebrochen, wie der berühmte Rabbi Nachman von Brazlaw (1772–1811), der im Jahre 1789 dem Land zumindest einen Besuch abstattete, von dort allerdings bald enttäuscht zurückkehren musste²².

20 Perl hatte sich zwar u.a. in Leipzig erkundigt, wer der Autor sei, jedoch nur die vage Auskunft erhalten, es handle sich um einen Angehörigen irgendeiner Missionsgesellschaft, die politische Ziele verfolge. Vgl. GELBER, Zur Vorgeschichte des Zionismus, S. 310.

21 Vgl. hierzu KRUPP, Geschichte des Zionismus, S. 19f.

22 Vgl. zum Ganzen Martin CUNZ, Die Fahrt des Rabbi Nachman von Brazlaw ins Land Israel (1798–1799). Geschichte, Hermeneutik, Texte, Tübingen 1994 (TSMJ 11).

Die Hoffnung auf die Wiederrichtung eines Staates, wie sie etwa in den täglichen Gebeten artikuliert wird, spielte für aufgeklärt Denkende wie Perl und überhaupt unter den Vertretern der osteuropäischen Haskala vor den Pogromen der Jahre 1881/82 in Russland keine Rolle. Die politische Lage der Juden in Ost- und Mitteleuropa wurde erst nach diesen Pogromen mit ihren verheerenden Folgen so grundlegend in Frage gestellt, dass es auch in aufgeklärten jüdischen Kreisen zu einer Neubesinnung auf zionistische Ziele kam. Erst zu Beginn der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts kam es jedoch zu einer Wende, die die Entwicklung proto-zionistischer Ideen maßgeblich beeinflusste²³. Die bis dahin kennzeichnende Zurückhaltung ist durch völlige politische Machtlosigkeit zu erklären, hatte aber letztlich auch tiefere Wurzeln in einer historiosophischen Interpretation der rabbinisch überlieferten Geschichtssicht, wie sie von dem wohl bedeutendsten Vertreter der osteuropäischen Haskala besonders eindrucksvoll formuliert worden war: Nachman (ha-Kohen) Krochmal (Akronym: Ranaq)²⁴, gestorben 1840 in Tarnopol – in jener kleinen Provinzstadt in der heutigen Ukraine also, in der Perl sein Gutachten gegen Seyfart verfasst hatte.

Krochmals Geschichtsphilosophie kann hier als ein Beispiel für die Verbindung von traditionellem religiösem Denken und moderner philosophischer Reflektion samt der aus ihr zu folgernden politischen Implikationen dienen.

2. Jüdische Geschichte und Nationalgedanke bei Nachman Krochmal

Krochmals Hauptwerk, der *Führer der Unschlüssigen der Zeit*, Hebräisch *More nevukhe ha-zeman*, kann sicher als eines der herausragenden Dokumente eines geistigen Ringens um jüdische Selbstbehauptung im 19. Jahrhundert angesichts einer das Judentum zur Gänze in Frage stellenden Umwelt und Philosophie, insbesondere der tonangebenden deutschen, betrachtet werden²⁵. Der Titel des Buches nimmt deutlich auf das Hauptwerk des mittelalterlichen jüdischen Philosophen Maimonides, den *More nevukhim*, *Führer der Unschlüssigen*, Bezug. So wie Maimonides ein rationales Verständnis

23 Barbara LINNER, Die Entwicklung der frühen nationalen Theorien im osteuropäischen Judentum des 19. Jahrhunderts. Eine Studie zur Theorie und geistesgeschichtlichen Entwicklung des national-jüdischen Gedankens in seinem Zusammenhang mit der Haskalah, Frankfurt a.M. u.a. 1984 (EHS III 238), S. 6f.

24 Zur Einführung vgl. Andreas LEHNARDT, Art. Krochmal (ha-Kohen) Krochmal, in: BBKL 28 (2007), Sp. 941–952 (mit Lit.). Eine vollständige Übersetzung des Werkes Krochmals durch den Autor dieses Beitrags befindet sich in Vorbereitung.

25 Der Erstdruck erschien in Lemberg 1850, eine verbesserte Auflage Lemberg 1863. Ein wiederum verbesserter Nachdruck erschien in KROCHMAL, Writings.

des Judentums in die herrschende Aristotelische Philosophie seiner Zeit integrieren wollte, so versuchte Krochmal den Verwirrten seiner Zeit mittels eines an idealistischer deutscher Philosophie geschulten eigenständigen Entwurfes zu einem aktuellen Verständnis seines Judentums zu führen²⁶.

Er wollte aufzeigen, dass ein Festhalten am Judentum für einen aufgeklärten Juden nicht zwangsläufig in einen Widerspruch zum Zeitgeist bzw. zur verbreiteten Philosophie führen müsse. Mittels eines zyklischen Modells der Geschichte Israels belegte er vielmehr die Beständigkeit des Judentums. In seinem Entwurf erhält der Einzelne dank seiner Verbundenheit mit dem göttlichen Geiste und damit mit dem des »ewigen Volkes« (*'am 'olam*) eine übergeschichtliche Bedeutung. Trotz der weit verbreiteten philosophischen Systeme, in denen die Zeit des Judentums als vergangen betrachtet wurde, gelang es Krochmal somit, die jüdische Identität positiv historisch zu bestimmen²⁷.

Es ist hier besonders hervorzuheben, dass Krochmal an keiner Stelle seines Werkes und auch nicht in den veröffentlichten, zum Teil in Deutsch verfassten Briefen auf einen etwaig neu zu gründenden Staat der Juden verweist – und dies, obwohl er von späteren Zionisten gern als ein »Proto-Zionist« angesehen und instrumentalisiert wurde. Krochmal wollte zwar Wegbereiter einer neuen, eigenständigeren Sicht auf das Judentum sein²⁸, und durch die Verwendung des Hebräischen hat er ebenso wirkungsvoll zur Erneuerung der für die spätere zionistische Bewegung, insbesondere die osteuropäisch geprägten Kreise in Deutschland so wichtigen Sprache beigetragen²⁹. Dass er allerdings eine Eigenstaatlichkeit im Sinne einer Wiederbegründung eines unabhängigen jüdischen Gemeinwesens gefordert hätte, lässt sich seinen Schriften nicht entnehmen. Da sein Werk nur fragmentarisch erhalten ist und erst posthum von Leopold Zunz ediert wurde, ist allerdings bis heute umstritten, mit welcher Perspektive sein Werk endet. Immerhin vermutete schon Simon Rawidowicz, der Herausgeber der gesammelten Schriften Krochmals, dass sich der galizische Gelehrte am Anfang eines weiteren, vierten Zyklus stehen sah, in einer Zeit also, die Krochmal als eine Zeit des Keimens und des

26 Siehe hierzu etwa Andreas LEHNARDT, Maimonides in der Geschichtsphilosophie Rabbi Nachman Krochmals, in: Görgo K. HASSELHOF/Otfried FRAISSE (Hg.), Moses Maimonides (1138–1204) – His religious, scientific, and philosophical *Wirkungsgeschichte* in different cultural contexts, Beirut 2004 (Ex Oriente Lux 4), S. 427–448.

27 Vgl. dazu Andreas LEHNARDT, Geschichte und Individuum – Nachman Krochmals More Nevukhe ha-zeman, in: Dubnow Jahrbuch 6 (2007), S. 363–387.

28 Vgl. etwa Shlomo AVINERI, Nachman Krochmal. Die Hegelianisierung der Jüdischen Geschichte, in: Ders., Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel. 17 Porträts, Gütersloh 1998, S. 29–38.

29 Vgl. hierzu etwa Shalom SPIEGEL, Hebrew reborn, Philadelphia 1930, S. 93–118. Zur Verwendung und Renaissance des Hebräischen unter osteuropäischen Emigranten in Deutschland vgl. etwa die Beispiele in Barbara SCHÄFER, Berliner Zionistenkreise. Eine vereinsgeschichtliche Studie, unter Mitarbeit von Saskia Krampe, Berlin 2003 (Minima Judaica 3), S. 149–152.

Wachstums beschrieb³⁰. Er deutet freilich den Abschluss seiner unvollendeten Darstellung des dritten Zyklus der jüdischen Geschichte nur in sehr knappen Sätzen an. Die dritte Phase des Niedergangs der jüdischen Geschichte verbindet er mit dem Tod zweier jüdischer Gelehrter, und zwar mit dem des Rabbi Mose ben Maimon (Akronym: Rambam, gest. 1204) und des Mose ben Nachman (Akronym: Ramban, gest. 1270). Knapp heißt es bei Krochmal dazu nur: »Zu Beginn des sechsten Jahrtausends³¹ gab es wieder Verfolgungen, Vertreibungen und unendliche Bedrängnisse, die sich bis zum Jahr [5]400 hinzogen«³². Hiermit ist zweifellos auf die Vertreibung aus Spanien und die damit zusammenhängenden Verfolgungen angespielt. Mit dem Jahr 5400 kommen dann wohl die so genannten Chmielnicki-Massaker um 1640 in den Blick, die für das polnisch-galizische Judentum verheerende Auswirkungen hatten – doch bereits dies muss sich der Leser selbst erschließen. Die Geschichte Israels verläuft für Krochmal jedenfalls in der Diaspora. Eine Rückkehr in das Land der Väter kommt – bei aller Trauer über den Verlust des Landes, die etwa zu Beginn des Vorwortes thematisiert wird³³ – nicht in den Blick.

Es ging Krochmals Geschichtsdarstellung im Übrigen nicht um eine »Konstruktion« der Geschichte im Sinne einer Dialektik der Aufeinanderfolge von Auf und Ab wie etwa bei dem kontemporären jüdischen Historiker Heinrich Graetz³⁴. Graetz hatte seinen berühmten und bis heute viel gelesenen eigenen Entwurf der jüdischen Geschichte bereits etwas früher in deutscher Sprache veröffentlicht. Auch wollte Krochmal keine detaillierte Leidens- und Märtyrergeschichte schreiben. Sein Anliegen war vielmehr der Aufweis des die kontinuierlich fortschreitende Geschichte Israels Verbindenden – und dies lag nach ihm nicht in seiner Staatlichkeit begründet.

Die Darstellung der Geschichte Israels beginnt daher mit einer allgemeinen Skizze der in einem Drei-Phasen-Schema verlaufenden Epochen, die über jede Nation und über alle politischen Gebilde vergehen. Nach Krochmal verlaufen diese Perioden freilich in Zyklen, d.h. die jüdische Geschichte wird bei ihm genetisch entwickelt. Der absolute Geist (*ha-ruḥani ha-muḥlat*), ein

30 Ausführlich dazu Simon RAWIDOWICZ, *Iyyunim Bemahashevet Yisrael II*. Hebrew studies in Jewish thought, hg. von Benjamin C.I. RAVID, Jerusalem 1971, S. 242.

31 Also nach 1240 n.d.Z., nicht etwa wie RAWIDOWICZ vermutet, »ungefähr 1300«. Ungenau ist in dieser Hinsicht die Interpretation von Salomon SCHECHTER, *Nachman Krochmal and the »perplexities of the time«*, in: Ders., *Studies in Judaism. First series*, Philadelphia 1915 (Ndr. 1945), S. 46–56.

32 KROCHMAL, *Writings*, S. 112.

33 Vgl. hierzu etwa Yehoyada AMIR, *Krochmal and psalm CXXXVII*, in: *Tarbiz* 111 (1991/92), S. 527–544 (hebr.).

34 Für einen Vergleich der beiden unter sehr unterschiedlichen Voraussetzungen entstandenen Entwürfe vgl. etwa Margarete SCHLÜTER, *Jüdische Geschichtskonzeptionen der Neuzeit. Die Entwürfe von Nachman Krochmal und Heinrich Graetz*, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 18 (1990), S. 175–205.

bei ihm sicher durch Hegel inspirierter Terminus, wird darin zum eigentlichen *Movens*, oder wenn man so will: Das Religiöse wird zur Triebfeder des Politischen. Geistiges und Politisches sind in Krochmals Geschichtsphilosophie in einer Ursache-Wirkung-Relation eng aufeinander bezogen. Das Volk als Ganzes, die Volkspersönlichkeit, erhält hierdurch eine Bedeutung als Subjekt der Geschichte. Das Volk, die überstaatliche Nation, wird durch eine geistige, überwirkliche Wesenheit geschaffen, nicht umgekehrt durch politische Maßnahmen, die in einem dialektischen Verhältnis zur geistigen Bereitung des Volkes stehen³⁵.

3. Rezeption Krochmals

Diese idealistische Geschichtsschau Krochmals hat, man braucht es fast nicht zu betonen, nur wenige unmittelbare Anhänger innerhalb der galizischen Jüdischkeit gefunden – die wenigen unmittelbaren Schüler Krochmals wie Shlomo Yehuda Rapoport oder Me'ir Letteris gingen bald eigene Wege, und sogar der in Frankfurt am Main begrabene Sohn Abraham Krochmal, der wohl wichtigste Interpret seines Werkes, wandte sich bald spinozistischen Gedanken zu. Der Krochmalschen Lehre vom hegelianisch beeinflussten *ruhani ha-muhlat* wurde so nur ein eigentümlich verhaltenes, unmittelbares innerjüdisches Echo zuteil. Dennoch motivierte Krochmals idealistische, an metahistorischen Spekulationen orientierte Philosophie der jüdischen Geschichte zahlreiche spätere osteuropäische *Maskilim*, ihre eigene Sicht zu entwickeln³⁶.

Bemerkenswert ist vor allem, wie sich Achad ha-Am (1856–1927) alias Ascher Ginsberg – ein, wenn nicht *der* Hauptvertreter des Kulturzionismus – mit Krochmal auseinandersetzte und sich in seinen Überlegungen zur jüdischen Erneuerung immer wieder auf dessen Geschichtsphilosophie und sein Verständnis vom Judentum berief³⁷. Achad ha-Am griff in bewusster Rezeption Krochmals und in Ablehnung der euphorischen Stimmung unter den ersten politischen Zionisten oft den Gedanken des *Ruah ha-le'umi*, des nationalen Geistes, auf³⁸. Hierdurch integrierte er eine religiöse Kategorie in

35 Vgl. hierzu auch Yehoyada AMIR, The perplexity of our time: Rabbi Nachman Krochmal and modern Jewish existence, in: *Modern Judaism* 23 (2003), S. 264–301.

36 Vgl. hierzu ausführlich Verena DOHRN, *Jüdische Eliten im Russischen Reich. Aufklärung und Integration im 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2008 (Beiträge zur Geschichte Osteuropas 44), S. 277f.

37 Vgl. zu ihm etwa AVINERI, *Profile des Zionismus*, S. 137–149. Siehe auch Steven J. ZIPPERSTEIN, *Elusive Prophet. Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, London 1993, S. XXV. 11.

38 Auf den besonderen Zusammenhang der beiden Gelehrten aus Galizien hat schon Zwi KARL, *RaNa''Q we-Ahad ha-'am*, in: *Mizrah u-Ma'arav* 5.4 (1941), S. 1–5 hingewiesen. Zum Ausdruck kommt die unter den *Maskilim* seiner Zeit verbreiteten Hochschätzung Krochmals etwa

seine Sicht des sich auf sich selbst als Kulturnation entwickelnden Volkes, wie sie bei säkularen Vordenkern des Zionismus nicht anzutreffen war. Religiöse Kategorien und politisches Denken gingen hierdurch eine unwillkürliche Verbindung ein. So wie man *mutatis mutandi* bei Achad ha-Am Gedanken Hegels und Herders wiederfinden kann, etwa wenn er betont, dass die Entwicklung jedes politischen Gemeinwesens nur den Gipfel seiner kulturellen Entwicklung darstelle, so hört man bei ihm auch Krochmals Betonung des inneren Bezuges des Volkes zu dem diese Gemeinschaft in seiner Geschichte letztlich bestimmenden Moment heraus, nämlich zum absoluten Geist. Achad ha-Ams viel diskutierte Kritik an Herzls »Judenstaat«³⁹, dem er seinen »jüdischen Staat« gegenüberstellte, ist dann ebenfalls von diesem letztlich religiös gedachten Konzept einer geistigen Identität des Volkes geprägt. Ein »Judenstaat« im Sinne Herzls, ohne die Werte eines moralischen Judentums, wie es sich auch in der Erfahrung der Diaspora entwickelt hatte, würde – so die Ahnung Achad ha-Ams – seine Unterstützung verlieren. Achad ha-Am fügt diesem idealisierten, auf einen Geist bezogenen Judentum dann im Übrigen den Gedanken hinzu, dass die neue Zionsliebe eine Erneuerung der Herzen, d.h. der Gesinnung begleiten müsse⁴⁰.

Auch einige Vertreter eines Kulturzionismus deutscher Prägung haben sich in ähnlicher Weise auf Krochmal berufen oder ihn als Zeugen für eine eigenständige jüdische Sicht des die Nation Bildenden bzw. eines jüdischen Nationalbewusstseins herangezogen – so vor allem Buber, Simon⁴¹ oder etwa der berühmte Erforscher der Kabbala, Gershom Scholem⁴². Vielen dieser westlichen Vertreter einer nur schwer exakt zu definierenden geistigen Elite galt Krochmal, trotz aller prinzipieller Vorbehalte gegen Ostjuden und die osteuropäische Haskala⁴³, als ein Wegbereiter einer eigenständigen jüdischen Geschichtsdeutung, vor allem als ein Befreier von christlichen Paradigmen der Philosophie der Geschichte, wie sie durch Herder, Lessing und Hegel eingeführt und etabliert worden waren – nicht aber als Vordenker eines eigenen Staates.

auch in: ACHAD HA-AM, Am Scheidewege. Gesammelte Aufsätze, Bd. I, autorisierte Übertragung aus dem Hebräischen von Israel FRIEDLÄNDER und Harry TORCZYNER, Berlin 1923, S. 367.

39 Erschienen 1896.

40 Vgl. etwa ACHAD HA-AM, Am Scheidewege, S. 18–73.

41 Vgl. Ernst SIMON, Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon. Briefe von 1917–1984, mit einem Vorwort von Yehoshua AMIR, hg. vom LEO BAECK INSTITUT JERUSALEM, Tübingen 1998 (SWALBI 59), S. 251.

42 Vgl. zu ihm etwa David BIALE, Scholem und der moderne Nationalismus, in: Peter SCHÄFER/Gary SMITH (Hg.), Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen, Frankfurt a.M. 1995, S. 257–276. Vgl. auch ders., The Kabbalah in Nachman Krochmal's philosophy of history, in: Journal of Jewish Studies 32 (1981), S. 85–97, und ders., Gershom Scholem. Kabbalah and counter-history, Cambridge u.a. 1979, bes. S. 26f. Anm. 43.

43 Vgl. hierzu etwa KATZ, Zwischen Messianismus und Zionismus, S. 46.

Hinzu kommt, was etwa auch von Gershom Scholem, der auf Krochmal oft Bezug genommen hat, in unterschiedlichen Kontexten hervorgehoben wurde, dass Krochmal, indem er auf Hebräisch schrieb, eine sprachliche Brücke zu einer scheinbar vernachlässigten Tradition jüdischer Geschichtsschreibung geschaffen hat⁴⁴. Der *More nevu'ke ha-zeman* war für ihn im Grunde der Nachfolger des *Iggeret Rav Sherira Ga'on*, des letzten historiographischen Responsum in Hebräisch-Aramäisch aus der Yeshiva von Sura in Babylonien⁴⁵.

Doch auch die typische, wenn auch sicher zeitbedingte Zurückhaltung, ja die *e silentio* zu erschließende Ablehnung einer Wiedererrichtung eines eigenen jüdischen Staates durch Krochmal hat schließlich einige Vordenker des Kulturzionismus beeinflusst und ihnen die Notwendigkeit einer geistigen Neubesinnung in das Zentrum ihrer Überlegungen zu heben bewusst gemacht – das Realpolitische wurde so durch eine religiös inspirierte Geschichtsphilosophie in die Schranken gewiesen.

Auch Martin Buber (1878–1965), im galizischen Leviv (Lemberg) im Haus des berühmten Midrasch-Forschers Salomon Buber aufgewachsen, hat sich intensiv mit dem *More nevu'ke ha-zeman* beschäftigt, und er wurde von ihm wie von der osteuropäischen, galizischen Haskala insgesamt nachhaltig beeinflusst⁴⁶. In einer Rede auf dem XVI. Zionisten-Kongress 1929 konnte er nach vielfältigen Auseinandersetzungen in den unterschiedlichen Richtungen des Zionismus im Sinne einer idealistischen Interpretation des Begriffes Zion festhalten:

Es gibt in bezug auf das nationale Problem und die nationale Wirklichkeit nicht etwa zwei Grundanschauungen, wie es gewöhnlich dargestellt wird, sondern drei: Die eine Grundanschauung, die der so genannten Nichtzionisten, meint: Israel ist weniger als eine Nation im modernen Sinn. Die zweite Anschauung meint: Israel ist identisch mit einer Nation. Die dritte meint: Israel ist mehr als eine Nation, das heißt die nationalen

44 Vgl. etwa Gershom SCHOLEM, Schöpfung aus dem Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: Ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, S. 53–89, bes. S. 83 Anm. 5; ders., Judaica 6. Die Wissenschaft vom Judentum, hg., aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Peter SCHÄFER in Zusammenarbeit mit Gerold NECKER und Ulrike HIRSCHFELDER, Frankfurt a.M. 1997, bes. S. 20; ders., Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 1. Halbbd.: 1913–1917, hg. von Karlfried GRÜNDER, Herbert KOPP-OBERSTEBRINK und Friedrich NIEWÖHNER, Frankfurt a.M. 1995, S. 11. 43; ders., (Übersetzung von) Ch. Nachman BIALIK, Halacha und Aggada, in: Ders., Gershom Scholem Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923, 2. Halbbd.: 1917–1923, unter Mitwirkung von Karl E. GRÖZINGER, Frankfurt a.M. 2000, S. 578.

45 Ohne dass dies von Scholem explizit formuliert worden wäre. Zum Ganzen vgl. Margarete SCHLÜTER, How far was Krochmal influenced by the Gaon Sherira ben Hanina in his description of the development of oral Torah?, in: Polin 15 (2002), S. 203–211.

46 Siehe dazu etwa die einleitenden Hinweise von Hans KOHN, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930, Köln 1961, S. 16.

Merkmale im Sinne des modernen Völkerbegriffs gehen wohl auch in die Wirklichkeit Israels ein, aber sie erschöpfen diese nicht. Israel ist ein einzigartiges Gebilde, das wohl den Charakter einer Nation im modernen Sinn einschließt, aber dadurch nicht begriffen wird, vielmehr ein eigenes Gesetz in sich trägt. [...] Zionismus ist etwas anderes als jüdischer Nationalismus. Mit großem Recht heißen wir Zionisten und nicht jüdische Nationalisten; denn Zion ist mehr als Nation. Zionismus ist Bekenntnis zu einer Einzigkeit. »Zion« ist kein Gattungsbegriff wie »Nation« oder »Staat«, sondern ein Name, die Bezeichnung für etwas Einziges und Unvergleichliches⁴⁷.

Der Wiederentdecker und moderne Interpret des von den *Maskilim* so verachteten osteuropäischen Chassidismus erweist sich hier, wie viele seiner Adepten, als ein Anhänger Krochmals, für den das Bekenntnis zu Zion natürlich ebenso außer Frage stand wie für Buber, da Zion bereits in der biblischen Tradition, dann auch bei den Rabbinen (etwa in den Gebeten) der zentrale Bezugspunkt war. Für Buber war diese Ausrichtung auf Zion wie bei Krochmal mit einer Suche nach einer (kulturellen) Einheit von ganz Israel verbunden. Und vor diesem Hintergrund vollzog sich dann seine Kritik des politischen, säkularen Zionismus, in der er sich neben Achad ha-Am immer auch auf die nationale Idee und den Volksgeist Krochmals berief⁴⁸. Buber richtete sich dabei wie Krochmal an ganz Israel (*kelal Yisra'el*), und selbst sein Begriff des »hebräischen Humanismus« zeugt von einer geistigen Nähe zu Ranaq und seinem idealistischen Konzept des Volksgeistes⁴⁹.

In Aufnahme Krochmalscher Gedanken kann Buber auch darauf verweisen, dass die Juden zu Lehrern der Völker bestimmt seien; allein ein gottgemäßes Volksleben, d.h. ein Leben der gesamten Gemeinschaft, könne auf Gott, den absoluten Geist, hinweisen. Nach innen erkennt er die gleichen Gefahren für das Volk, wie sie im ersten Kapitel des *More nevu'ke ha-zeman* geschildert werden, »Schwärmerei«, »Aberglauben« und »Werkheiligkeit«⁵⁰. So kann Buber 1941 unter Berufung auf Krochmal explizit festhalten, dass man noch nicht wissen könne, was aus dem neuen Staat Israel werden würde, ob er durch die Wogen des Lebens, das keine Gebote kenne, verschlungen werde oder ob sich Israel als Inselland erweise. Angesichts der Gegenwart

47 Martin BUBER, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, S. 521.

48 Vgl. etwa Martin BUBER, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1920, S. 67f. Zu Bubers Verehrung Achad ha-Ams vgl. Barbara SCHÄFER, Einleitung, in: Martin BUBER, *Frühe jüdische Schriften 1900–1922*, hg., eingeleitet und kommentiert von ders., Gütersloh 2007 (Martin Buber Werkausgabe 3), S. 29f. In diesem Band der Werkausgabe findet sich auch ein Nachdruck der »Drei Reden«.

49 Vgl. etwa seinen Vortrag »Die hebräische Sprache und der Kongress für hebräische Kultur« aus dem Jahre 1909, in: BUBER, *Frühe jüdische Schriften*, S. 211–218, bes. S. 215: »Wer die hebräische Sprache in sein Leben aufnimmt, der nimmt die schöpferische Funktion des Volksgeistes in sich auf«.

50 Vgl. KROCHMAL, *Writings*, S. B4.

des Staates gelte das Absolute, Gott, vielfach als ein veralteter, rückständiger Begriff, der nach Unfreiheit des Denkens rieche. In einem zunächst auf Hebräisch⁵¹, dann auf Deutsch als Beitrag zur Festschrift für Otto Michel erschienenen Beitrag *Die Götter, die Völker und Gott* bemerkt Buber dann unter Bezug auf Krochmalsche Gedanken ebenso mahnend wie selbstkritisch:

Man vergleiche nur das nationale [sc. zionistische] Schrifttum, das die ideellen Grundlagen der Siedlung geliefert hat, mit Krochmals Buch: wie ist doch auch bei jenen Denkern, die nicht wollen, dass Israel »wie alle Völker« sei, aus dem »absoluten Geistigen«, zu dem es sich bekennt und dem es dient, ein »Geist Israels« geworden, seiner Art kaum von den »Geistern« anderer Völker verschieden – mit anderen Worten, ein »Fürst« unter »Fürsten«. Man hat erhofft, dass die Siedlung die Mitte des jüdischen Volkes werde; aber was ist die Mitte dieser »Mitte«⁵²?

4. Ausblick

In diesen notwendigerweise knappen Überlegungen zur Kritik der Staatlichkeit in der vor- und frühzionistischen Bewegung müssten eigentlich noch weitere osteuropäische Vordenker des Zionismus und Kritiker einer Wiederbegründung des Staates Israel berücksichtigt werden. So müssten etwa noch Personen wie Abraham Mapu, Zwi Kalischer, Moses Hess, Leo Pinsker, Moses Lilienblum, David Gordon, Perez Smolenskin und Haim Zhitlowsky erwähnt und in ihrer zum Teil konträren Sichtweise einbezogen werden. Fast alle diese Gelehrten waren allerdings durch die Haskala beeinflusst, nahmen in ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum ihrer Zeit idealistische Gedanken auf und standen in lebhafter Auseinandersetzung mit den nicht-jüdischen verschiedenen Geistesströmungen, wie z.B. auch der Lebensphilosophie, die am Ende des 19. Jahrhunderts weite Kreise beschäftigte⁵³. Manche der genannten Autoren suchten zunächst nach religiösen Antworten auf politische Fragen, die nicht zuletzt auch durch eine religiös inspirierte Emanzipation aufgeworfen worden waren – Fragen, auf die die Haskala und die durch sie inspirierten nationalen und weltlichen Bewegungen dann allein

51 Vgl. Martin BUBER, Goyim we-Elohaw, in: Knesset 6 (1941), S. 287–295.

52 Martin BUBER, Die Götter, die Völker und Gott, in: Otto BETZ/Martin HENGEL/Peter SCHMIDT (Hg.), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. FS Otto Michel, Leiden 1963 (AGJU 5), S. 44–57, hier S. 57.

53 Vgl. hierzu nun etwa auch Yotam HOTAM, Moderne Gnosis und Zionismus. Kulturkrise, Lebensphilosophie und nationaljüdisches Denken, aus dem Hebräischen von Dafna MACH, Göttingen 2010 (Schriften des Simon Dubnow Instituts 11).

keine Antwort zu geben vermochten. Letztlich fehlten vielen dieser Intellektuellen jene akademischen Institutionen, wie sie im christlichen Bereich, insbesondere in Westeuropa, bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch von Juden besucht wurden und die eine systematischere Beschäftigung mit der eigenen Tradition ermöglicht hätten.

Spätestens nach den Pogromen in Russland (Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts⁵⁴) stellte sich die soziale und politische Lage für viele gebildete osteuropäische Juden dann anders dar als noch zu Zeiten Krochmals und seiner unmittelbaren Nachfolger. Diese Verfolgungen waren zwar nicht alleiniger Katalysator einer sich immer weiter politisierenden und ausdifferenzierenden Bewegung, die wir heute als Zionismus bezeichnen. Das Vertrauen auf den Erfolg der Emanzipation, wie es etwa auch von dem Epigonen Krochmals in Russland, Isaak Baer Levinsohn (1788–1860)⁵⁵, vertreten wurde, war jedoch tief erschüttert worden; eine rein geistige Sammlung erschien von nun an vielen in Osteuropa keine Alternative mehr. Nicht wenige zogen daraufhin gen Westen. Der Weltkrieg aber, der insbesondere den so genannten »Ansiedlungsrayon« in Russland sowie Polen betraf, und die Revolution trugen zu einer weiteren Radikalisierung bei. Die dies begleitenden Existenzsorgen führten schließlich selbst autonomistischen, den nationalen Gedanken zwar unterstützenden, aber einen eigenen Staat ablehnenden Intellektuellen vor Augen, dass die Probleme neue politische Antworten erforderten⁵⁶.

Zu Beginn meiner Ausführungen hatte ich auf den galizischen Schriftsteller Josef Perl verwiesen. Er hat so deutlich wie wenige andere Zeitgenossen zum Ausdruck gebracht, dass der Gedanke an eine Eigenstaatlichkeit – noch dazu mit messianischem Anspruch – für das aufgeklärte Judentum Osteuropas seiner Zeit keine Alternative darstellte; hierin stimmte Perl im Übrigen

54 Zu den Hintergründen vgl. etwa Simon DUBNOW, *History of the Jews in Russia and Poland. From the earliest times until the present day*, Bd. 2: *From the death of Alexander I. until the death of Alexander III. (1825–1894)*, Philadelphia 1946, S. 378–413.

55 Zu ihm vgl. etwa Stefan SCHREINER, *Isaak Ber Lewinsohn – der »Mendelssohn der russischen Juden«*, in: *Judaica* 47 (1991), S. 82–92. Siehe auch DOHRN, *Jüdische Eliten*, S. 110–117.

56 Vgl. hierzu etwa den Achad ha-Am verehrenden und den politischen Zionismus Herzlscher Prägung zunächst ablehnenden Historiker Simon DUBNOW, *Buch des Lebens. Erinnerungen und Gedanken. Materialien zur Geschichte meiner Zeit*, Bd. 1: 1860–1903, hg. von Verena DOHRN, aus dem Russischen von Vera BISCHITZKY, Göttingen 2004, S. 342–346. Dubnow, 1941 in Riga ermordet, vertrat das auf maskilische Ideen zurückgehende Konzept eines Judentums als geistig historischer Nation unter politischen Nationen (vgl. ebd., S. 343). Zu seiner als »Autonomismus« oder »geistiger Nationalismus« bezeichneten Theorie vgl. ders., *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. X: *Das Zeitalter der zweiten Reaktion*, aus dem Russischen von Aaron STEINBERG, Berlin 1929, S. 346f. Nach dem Weltkrieg verfolgte er vorsichtig den Gedanken eines Zusammenkommens von »golus« und »Eretz Yisro'el« (ders., *Buch des Lebens*, Bd. 3: 1922–1933, hg. von Verena DOHRN, aus dem Russischen von Vera BISCHITZKY, Göttingen 2005, S. 117); die Pogrome in Palästina 1929 veranlassten ihn schließlich sogar, zu einer Einwanderung zumindest der orientalischen Juden aufzurufen.

mit zahlreichen jüdischen Autoren in Deutschland überein, wo die zionistische Bewegung in ihren unterschiedlichen Richtungen unter den verschiedenen Vertretern der progressiven und tora-treuen Kreise anfänglich zum Teil auf erhebliche Vorbehalte stieß⁵⁷.

Das Politische wurde in einigen aufgeklärten Kreisen des Judentums zugunsten des Gedankens an eine kulturelle und nationale Erneuerung in der Diaspora verdrängt. Diese Zurückhaltung gegenüber jeglichem Streben nach Eigenstaatlichkeit war sicherlich zunächst durch die äußeren politischen Rahmenbedingungen begründet, vor allem durch die jahrhundertewährende Machtlosigkeit und eine daraus resultierende Haltung, die die Erlösung nicht mehr in einem durch politische Betätigung herbeizuführenden Modus erwartete. Die Rolle, die Religion in dieser frühen Phase jüdischer Selbstbeziehung auf einen Nationalgedanken spielte, war daher gewissermaßen traditionell. Gerade die osteuropäische Haskala zeichnete von jeher eine engere Verbindung zur Religion aus. Im westeuropäischen, aschkenasischen Judentum, welches im 19. Jahrhundert in weiten Kreisen bereits viel weiter gehend assimiliert und damit auch in die Nationalismen ihrer Heimatländer verwickelt war, verlief die Entwicklung anders. Hier distanzierte man sich in gebildeten Kreisen zunächst vollkommen von zionistischen Gedanken osteuropäischer Herkunft. Noch bei Theodor Herzl, der aus einem bereits weitgehend assimilierten Umfeld stammte und von seinen osteuropäischen Vorläufern im Übrigen kaum etwas wusste, ist dieser Unterschied in der Haltung zu Politik und Religion deutlich zu spüren⁵⁸. Der sich auf Herzl berufende politische Zionismus nahm die religiös inspirierten Ideen einer jüdischen Kulturturnation nicht auf. Der daraus resultierende Konflikt um die Stellung von Religion und Politik kennzeichnete in der Folge viele Auseinandersetzungen innerhalb der zionistischen Bewegung. Manche dieser Konflikte, etwa jener um die Stellung des religiösen Zionismus, haben Auswirkungen bis in die aktuelle Politik des Staates Israel.

Für Vertreter der galizischen Haskala war die Zurückhaltung gegenüber real-politischen Plänen zur Wiedererrichtung eines Staates zunächst durch die seit 1772, seit der ersten polnischen Teilung, erfahrene politische Machtlosigkeit bedingt. Diese vergeistigte Machtlosigkeit stützte letztlich eine philosophisch begründete Abkehr von traditionellen theologischen Vorstellungen.

57 Siehe hierzu Heiko HAUMANN, Zionismus und die Krise des jüdischen Selbstverständnisses, in: Ders. (Hg.), *Der Traum von Israel. Die Ursprünge des modernen Zionismus*, Weinheim 1998, S. 9–64, besonders S. 20–26. – Einen kleinen Einblick in solche inneren Auseinandersetzungen um die Anfänge des Zionismus in einer Stadt wie Mainz bietet etwa Andreas LEHNARDT, *Die Jüdische Bibliothek an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz 1938–2008. Eine Dokumentation*, Stuttgart 2009 (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, Neue Folge 8), S. 140–148.

58 Vgl. hierzu etwa LINNER, *Entwicklung*, S. 252f.

gen, die die Hoffnung auf eine innergeschichtliche und politische Erlösung denkbar erscheinen ließen. Vor dem Hintergrund sich verändernder Lebensbedingungen im Habsburger Kaiserreich wirkte die von Christen herbeigeführte und teilweise theologisch begründete Machtlosigkeit und Ungleichbehandlung von Juden somit lange nach – teilweise so lange, bis es zu spät war. Aus Deutschland, dem Land der von den *Maskilim* so verehrten idealistischen Philosophie, zog jene politische Katastrophe herauf, die von Teilen etwa auch des gebildeten galizischen Judentums in ihrer Dimension nicht mehr rechtzeitig erkannt wurde. Nur wenigen Anhängern der galizischen *Maskilim* gelang noch vor 1941 die Flucht – einem Teil davon nach Israel, einer kleinen Gruppe auch nach Argentinien, wo im Oktober 1957 in Buenos Aires eine in jiddischer und spanischer Sprache verfasste Festschrift zum Gedenken an den galizischen Gelehrten publiziert wurde⁵⁹.

59 Vgl. Homenaje à Nachman Krochmal, in: Davke (Precisamente). Revista Trimestral Israelita (Buenos Aires) 32 (1957), S. 257–341.

Steffen Hagemann

Messianischer Fundamentalismus in der Krise?

Die religiöse Siedlerbewegung und ihr Verhältnis zum Staat Israel

Für viele religiöse Juden hatte der Staat Israel »einen entscheidenden Geburtsfehler«¹: Er war nicht im biblischen Urland, Judäa und Samaria, gegründet worden, sondern in der Küstenebene und im Negev. Dies änderte sich, als Israel 1967 im Sechstagekrieg genau diese Gebiete eroberte und besetzte. Noch im selben Jahr begann die Besiedlung der besetzten Gebiete durch eine Gruppe junger religiöser Zionisten um den Rabbiner Tzvi Jehuda Kook. Dieser hatte die Etablierung der zionistischen Bewegung und die Gründung eines souveränen Nationalstaats als Beginn des messianischen Prozesses gedeutet, der seiner Vollendung in der vollständigen Verbindung von Volk, Land und Thora entgegenstrebe. In diesem Sinne wurden der säkulare staatsbildende Zionismus wie auch die Staatsgründung als religiöse Phänomene interpretiert und heilsgeschichtlich gedeutet. So konnte die Siedlerbewegung einerseits ihre Beteiligung am säkularen Staat religiös legitimieren, andererseits aber zugleich auf eine grundlegende Transformation von Staat und Gesellschaft zielen. Zur Durchsetzung ihrer Ziele hat die Siedlerbewegung vielfältige Strategien politischen Aktivismus² eingesetzt und sich zu einem gewichtigen Faktor israelischer Politik entwickelt.

Die heilsgeschichtliche Deutung der Gegenwart, welche letztlich den politischen Auftrag der religiösen Siedlerbewegung bestimmt und legitimiert, wurde jedoch durch den Friedensprozess von Oslo, vor allem aber durch den Rückzug aus dem Gaza-Streifen im Jahr 2005 herausgefordert. Erstmals hatte eine israelische Regierung mit Unterstützung einer Mehrheit der Bevölkerung Teile des als sakrosankt angesehenen Landes aufgegeben – ein diametraler Widerspruch zur Ideologie der Siedlerbewegung. Der Zustand »eschatologischer Erregung«² ist Enttäuschungen und Zweifeln gewichen – vor allem auch im Verhältnis zum Staat Israel.

-
- 1 Berthold MEYER, *Aus der Traum? Das Scheitern des Nahost-Friedensprozesses und seine innenpolitischen Gründe*. HSFK Report 2, Frankfurt a.M. 2001, S. 18.
 - 2 Dan DINER, *Zeitenemblematisierung der Zugehörigkeit – Über die Konstruktion von Rang und Geltung im israelischen Selbstverständnis*, in: Michael BRENNER/Yfaat WEISS (Hg.), *Zionistische Utopie – israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München 1999, S. 173–190, hier S. 188.

Im Folgenden soll diskutiert werden, wie die religiöse Siedlerbewegung auf diese Diskrepanz zwischen ihren messianischen Erwartungen und der Realität der Räumung von Siedlungen reagiert hat und welche Implikationen damit für ihr Verhältnis zum Staat und ihren politischen Aktivismus verbunden sind. Allzu häufig wird die Siedlerbewegung jedoch als eine homogene und kohärente soziale Einheit betrachtet, die vor allem durch den Diskurs religiöser Autoritäten identifiziert wird. In diesem Beitrag wird hingegen eine politikwissenschaftliche Perspektive gewählt, die nicht allein auf theologische Diskurse abstellt, sondern die Siedlerbewegung in ihrer Differenz und Dynamik in den Blick nimmt. Die religiöse Siedlerbewegung ist keine homogene Einheit, sondern ideologisch wie organisatorisch differenziert. Entsprechend sind nicht allein die Diskurse der Ideologen zu betrachten, sondern ebenso, wie diese von Bewegungsanhängern aufgenommen und interpretiert werden³.

Daneben gilt es, nach dem Bewegungshandeln, also der Praxis der Bewegung zu fragen. Religiöse Bewegungen sind keineswegs statische und vom Rest der Gesellschaft isolierte Einheiten, deren Handeln allein durch das religiöse Bezugssystem determiniert wird, auch wenn dies in manchen Selbstbeschreibungen gerade fundamentalistischer Bewegungen suggeriert wird⁴. Es bestehen vielmehr zahlreiche Wechselwirkungen, Interaktionen und Beziehungsstrukturen zwischen den Akteuren, den ideologischen Angeboten, den politischen Praxen sowie anderen gesellschaftlichen und politischen Feldern. Entsprechend ist zu fragen: Wie gut verstehen es religiöse Bewegungen, auf neue Herausforderungen und sich wandelnde gesellschaftliche Verhältnisse zu reagieren? Wie verändern sich Ideologie und Bewegungshandeln in den verschiedenen Phasen von Mobilisierung, Stagnation und Niedergang? Welche Dynamik ergibt sich gerade in Zeiten der Krise? Wann und unter welchen Bedingungen kommt es zur Radikalisierung und Gewalteskalation?

Zugleich ist auf der Spezifik religiöser Bewegungen und ihrer eigenen religiösen Logik zu beharren: religiöse Symbole, Interessen, Traditionen, Strukturen und Praktiken machen einen Unterschied. Nur wenn dies berücksichtigt wird, können die Themen, Mobilisierungsanlässe und Dynamiken angemessen erfasst werden. Für religiöse Bewegungen stellen sich vor allem die Fragen nach politischer Integration in ein säkulares System, nach dem Maß der notwendigen Anpassung religiöser Botschaften zur Mobilisierung säkularer und/oder traditioneller Bevölkerungsgruppen, der Schärfe

3 Vgl. Asef BAYAT, Islamism and social movement theory, in: *Third world quarterly* 26 (2005), H. 6, S. 891–908.

4 Vgl. Quintan WIKTOROWICZ, Introduction: Islamic activism and social movement theory, in: Ders. (Hg.), *Islamic activism. A social movement theory approach*, Bloomington 2004 (Indiana series in Middle East studies), S. 1–33.

der Grenzziehung gegenüber der säkularen Welt und dem Einfluss religiöser Symbole und Narrative auf das Bewegungshandeln in ganz spezifischer Weise. Zudem verleiht insbesondere die heilsgeschichtliche Dimension der Ideologie fundamentalistischen Bewegungen ihre eigene »religiöse Logik des Handelns«⁵. Entsprechend ist für die Siedlerbewegung zu fragen, welche spezifische Dynamik sich aus der messianischen Dramatisierung der Gegenwart ergibt.

1. Zionismus, Staatsgründung und Judentum

Der Zionismus ist eine moderne Nationalbewegung, die das »jüdische Problem« in nationalen und säkularen Begriffen definierte und auf die Gründung eines souveränen Staates zielte. Diese Rekonstruktion des Judentums von einer Religionsgemeinschaft zu einer nationalen Bewegung kann mit Shlomo Avineri als eine fundamentale Revolution des jüdischen Lebens bezeichnet werden:

It substituted a secular self-identity of the Jews as a nation for the traditional and Orthodox self-identity in religious terms. It changed a passive quietistic, and pious hope of the Return to Zion into an effective social force, moving millions of people to Israel. It transformed a language relegated to mere religious usage into a modern, secular mode of intercourse of a nation-state⁶.

Zugleich jedoch bediente sich der Zionismus bei der Konstruktion des Judentums als Nation jüdisch-religiöser Symbolik: Er bezog sich, wenn auch in säkularer Lesart, auf die Bibel als Modell der Einheit von Volk, Nation und Territorium und erhob Palästina zum Ziel der Verwirklichung des nationalen Projekts. Zugleich bediente sich die zionistische Bewegung der Kraft der messianischen Hoffnungen des Judentums – die Wunschformel »Nächstes Jahr in Jerusalem« wurde von einem messianisch-utopischen Gedanken in ein konkretes politisches Programm transformiert⁷. Das Aufeinandertreffen der jüdisch-religiösen Tradition und der modernen jüdisch-nationalen Revolution des Zionismus ist für das religiöse Judentum bis heute eine sich immer wieder neu stellende Herausforderung.

5 Martin RIESEBRODT, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, S. 29.

6 Shlomo AVINERI, *The making of modern Zionism. The intellectual origins of the Jewish state*, London 1981, S. 13.

7 Vgl. Baruch KIMMERLING, *Religion, nationalism and democracy in Israel*, in: *Constellations* 6 (1999), H. 3, S. 344–363.

Das traditionelle Judentum war im 19. Jahrhundert in die Defensive geraten und musste sich gegenüber Modernisierungsprozessen positionieren. Zunächst hatte sich gegen die Öffnung und Konfessionalisierung des Judentums die Orthodoxie⁸ als Verteidigerin eines »wahren und authentischen« Judentums formiert. Sie wollte den essentialistischen Charakter des Judentums bewahren und lehnte jede Anpassung an die moderne Gesellschaft ab, die sie als eine häretische Abkehr von den in ihren Augen a-historischen Traditionen des Judentums brandmarkte. Den Öffnungsbewegungen stellte die Orthodoxie einen alternativen Lebensentwurf entgegen, der insbesondere auf einer möglichst vollständigen und genauen Einhaltung der Gebote und festgelegter, als unveränderbar angesehener religiöser Traditionen beruhte. Der Rückzug auf ein starres Fundament ging sogar so weit, dass der Pressburger Rabbiner Moses Sofer (Chatam Sofer) behauptete, die Thora verbiete jede Innovation. Eine solche Verfügung war jedoch selbst eine Innovation, da sie sich gegen die lange Gewohnheit der Interpretation richtete, die kennzeichnend für die klassische jüdische Tradition ist. Die Orthodoxie selbst ist damit eine historische Neuerung, »more a mutation than a direct continuation of the traditional Judaism from which it emerged«⁹.

Doch damit ist das Verhältnis der Orthodoxie zum Zionismus noch nicht geklärt. Denn die von den Zionisten formulierte Vision eines jüdischen Staates im Heiligen Land und die schrittweise Realisierung dieser Vision erfüllten durchaus einige messianische Vorstellungen der traditionellen jüdischen Religion – »ingathering of the exiles, liberation from foreign bondage, social justice, ›the trees of [the Land of] Israel bringing forth their fruits«¹⁰. Der Zionismus hatte diese religiösen Symbole bewusst aufgenommen – allerdings in säkularisierter Form, um den Anspruch auf das Land begründen und ihm eine affektive Bindung sowie ein mobilisierendes Versprechen geben

-
- 8 Die Grundlage der Orthodoxie ist die Einhaltung eines Lebensstils nach den Geboten und Prinzipien der Halacha. Auf dieser Grundlage jedoch kann die Orthodoxie in zwei grundlegende Richtungen unterteilt werden – die Ultra-Orthodoxie und modern orthodoxe Gruppen. Letztere halten zwar die Gebote der Halacha ein, sind ansonsten aber gegenüber der modernen Welt und ihren Werten offen. Die Ultra-Orthodoxie hingegen geht über die Einhaltung der religiösen Gesetze hinaus. Sie erhebt die Traditionen und Gebräuche der jüdischen Gemeinden des 18. und 19. Jahrhunderts zum idealen Modell der Lebensführung und ist durch eine Ablehnung und Trennung von der säkularen Umwelt gekennzeichnet. Beide Strömungen waren zunächst in der Abwehr der umfassenden Modernisierungsprozesse vereint, differenzierten sich aber zunehmend voneinander (vgl. Yosseph SHILHAV, *Ultra-orthodoxy in urban governance*, Jerusalem 1998 [The Floersheimer Institute for Policy Studies], S. 1–3).
- 9 Moshe SAMET, *The beginnings of orthodoxy*, in: *Modern Judaism* 8 (1988), H. 3, S. 249–269, hier S. 249; vgl. auch Jacob KATZ, *Orthodoxy in historical perspective*, in: Peter Y. MEDDING (Hg.), *Studies in contemporary Jewry*, Vol. II, Bloomington 1986, S. 3–17.
- 10 Aviezer RAVITZKY, *Religious radicalism and political Messianism in Israel*, in: Emmanuel SVAN/Menachem FRIEDMAN (Hg.), *Religious radicalism and politics in the Middle East*, Albany 1990 (SUNY series in Near Eastern studies), S. 11–38, hier S. 12.

zu können. Andere Elemente der zionistischen Bewegung stellten dagegen den traditionellen Messianismus in Frage – »the severance of Redemption from religious repentance, secular activity, earthly and natural processes, the ›breach of the oaths‹ [not to force the End]«¹¹. Dieses Spannungsverhältnis zwischen der absoluten, messianischen Zukunft und der partiellen, ambivalenten und unsicheren Gegenwart stellte die Orthodoxie vor die Frage, wie das traditionelle Versprechen der messianischen Erlösung mit der Existenz eines säkularen jüdischen Staates vereinbar ist.

Nach Auffassung der Ultra-Orthodoxie ist die zionistische Bewegung und ihr Versuch einer Normalisierung der jüdischen Existenz eine weitere Ausprägung eines falschen Messianismus, mehr noch »[a] betrayal of its destiny, nature, and essence; it is a manifestation of Israel's secession from faith in Divine Providence and future Redemption, of its betrayal of the covenant«¹². Denn das Volk Gottes stehe außerhalb der weltlichen Geschichte und unterliege nicht den weltlichen Gesetzen, sondern allein den göttlichen Geboten von Bestrafung und Belohnung, Exil und Erlösung. Jede Normalisierung jüdischer Existenz, wie von den Zionisten angestrebt, und sei es nur in der politischen, weltlichen Sphäre, jeder Versuch, aktiv in die Geschichte des jüdischen Volkes einzugreifen, sei ein Betrug an den göttlichen Geboten. Israel habe den göttlichen Auftrag erhalten, indifferent und passiv auf alles Politische und Militärische zu reagieren und sich stattdessen einzig der spirituellen Sphäre zu widmen. Die Ultra-Orthodoxie betrachtete den Zionismus daher als anti-messianische Revolte¹³.

Dennoch: »Israel« ist ein mit meta-historischen, theologischen Assoziationen aufgeladener Begriff. Die Errichtung eines Staates Israel im Heiligen Land, die Befreiung der Juden von Unterdrückung, die Urbarmachung des Bodens – all dies ließ die messianischen Erwartungen des Judentums anklingen und speiste die Hoffnung, der Zionismus könne als nationales Wiedererwachen auch eine spirituelle Erneuerung bewirken, die letztlich in der messianischen Erlösung münde. Der erste aschkenasische Oberrabbiner von Palästina, Rabbi Abraham Isaac Kook (1865–1935), unternahm als Erster den systematischen Versuch der Auflösung dieser Widersprüche durch eine

11 Ebd.

12 Ebd., S. 14.

13 Diese anti-zionistische Position wird heute nur noch von einer kleinen Minderheit so formuliert. Das Verhältnis zum Staat hat sich stark ausdifferenziert, so dass viele ultra-orthodoxe Gruppen heute besser als nicht-zionistisch bezeichnet werden können. Insbesondere in den letzten Jahrzehnten kann gar von einem Prozess der Israelisierung und Nationalisierung der Ultra-Orthodoxie gesprochen werden (vgl. Steffen HAGEMANN, Für Volk, Land und Thora. Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich, Berlin 2006 [Schriftenreihe Politik und Kultur 8]; Emmanuel SIVAN / Kimmy CAPLAN [Hg.], Israeli Haredim: Integration without assimilation? [hebr.], Jerusalem 2003).

»Theologisierung des Zionismus«¹⁴. Der säkulare Zionismus wird bei Kook in einen religiösen Prozess eingebunden, er erhält eine religiöse Legitimation für »das weltliche Unternehmen der Heimholung Israels nach Zion, die es erlaubte, im Zionismus kein selbstherrliches Eingreifen des Menschen und keine gotteslästerliche Eigenmächtigkeit der Juden zu sehen«¹⁵. Rabbi Abraham Isaac Kook beschäftigte sich in seinen Schriften jedoch weniger mit den konkreten Fragen des entstehenden jüdischen Gemeinwesens als mit den Bedingungen einer moralischen Erneuerung des jüdischen Volkes. War die Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land notwendig und begrüßenswert, so erfüllte ihn die Frage nach staatlicher Souveränität mit größerer Skepsis. Denn ein solcher Staat wäre keineswegs der von Kook erhoffte rechtschaffene und gerechte Staat, sondern beschmutzt von den Machtkämpfen einer verdorbenen, säkularen Welt. Die historiosophischen Schriften Kooks wurden von seinem Sohn Tzvi Jehuda interpretiert, auf die konkrete historische Situation nach der Staatsgründung bezogen und in eine politisch-religiöse Ideologie und Ordnungsvorstellung übersetzt, aus der sich ein direktes Aktionsprogramm ableiten ließ. Schon seit den 1950er Jahren hatte sich um Tzvi Jehuda Kook ein enger Kreis von Anhängern geschart, die den ideologischen und politischen Kern der Siedlerbewegung bildeten¹⁶. Im Folgenden sollen diese Grundlagen des Glaubenssystems der Siedlerbewegung skizziert werden.

2. Hintergrund-Ideologie

Kennzeichnend für die religiöse Siedlerbewegung ist die heilsgeschichtliche Deutung der Gegenwart: Die zionistische Bewegung, die Gründung des israelischen Staates und nicht zuletzt die Eroberung der biblischen Stätten im Krieg von 1967 werden als Zeichen des beginnenden Erlösungsprozesses interpretiert. Der Messianismus der religiösen Siedlerbewegung ist durch vier zentrale Punkte charakterisiert: Erstens wird zwischen dem messianischen Prozess und der vollständigen Erlösung unterschieden. Der Messianismus wird nicht länger wie im diasporischen Judentum rein eschatologisch gedeutet, sondern als ein natürlicher, historisch-konkreter Prozess verstanden, der

14 Vgl. dazu ausführlich Gideon ARAN, *Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel*, in: Martin E. MARTY/Scott R. APPLEBY (Hg.), *Fundamentalisms observed*, Chicago 1991, S. 265–344.

15 Matthias MORGENSTERN, *Religion und Politik in Israel – Tendenzen und Hintergründe*, in: Ders. (Hg.), *Kampf um den Staat. Religion und Nationalismus in Israel*, Frankfurt a. M. 1990 (DIAK 18), S. 11–47, hier S. 50.

16 Vgl. Gideon ARAN, *From religious Zionism to Zionist religion*, in: Calvin GOLDSCHIEDER/Jacob NEUSNER (Hg.), *Social foundations of Judaism*, Englewood Cliffs 1990, S. 259–281.

sich in der nationalen Wiedergeburt des Volkes im Land Israel manifestiert. Dieser Prozess der messianischen Erlösung vollzieht sich in der Geschichte, ist aber auf eine meta-historische Zukunft bezogen, auf das mythische Goldene Zeitalter der biblischen Theokratie. Zugleich folgt die religiöse Siedlerbewegung einem Geschichtsverständnis, nach dem dieser Prozess, trotz aller Rückschläge und Wellenbewegungen, unwiderruflich seiner vollständigen Verwirklichung entgegenstrebt. Zweitens geht mit der messianischen Deutung der Gegenwart ein aktivistisches Element einher. Befreit vom diasporischen Gebot der Passivität wird die Beschleunigung des messianischen Prozesses als zentrale Aufgabe des jüdischen Volkes bestimmt. Dieser Aktivismus wird auf die Besiedlung des Landes gerichtet, welches zur Grundlage der historisch-konkreten wie spirituellen Erneuerung des Volkes erhoben wird. Das Land ist daher keineswegs nur Instrument der nationalen Renaissance, sondern besitzt einen intrinsischen Wert. Es steht nicht als Symbol für den messianischen Prozess und das Heilige, sondern ist in seiner physischen Substanz von religiöser Bedeutung: Jeder Ort, jeder Stein, jeder Baum ist heilig und erlösungsträchtig. Grundlage für den Anspruch auf und die Verbindung mit dem Land ist der Bund mit Gott und die Bestimmung des Landes Israel als das Land des jüdischen Volkes. Hieraus ergibt sich für die Siedlerbewegung nicht nur ein Recht auf das Land, vielmehr wird die Besiedlung des Landes zur religiösen Pflicht und zum zentralen Auftrag des jüdischen Volkes erhoben: »Our sages have clearly explained the value of *Eretz Yisrael* to the Torah and the *mitzvot*, stating that the precept of living in Israel is equal in scale to all commandments of the Torah«¹⁷. Drittens: Das Verhältnis zur säkularen zionistischen Bewegung und zum real existierenden Staat ist durch gleichzeitige Akzeptanz und Ablehnung charakterisiert. Beide werden als Schritte und Instrumente auf dem Weg zur vollständigen Erlösung anerkannt; der Staat verkörpert konkret den Prozess der messianischen Erlösung und wird gar als »heilige Entität« betrachtet. Zugleich ist der Staat jedoch ein im Kern säkularer Staat und der Zionismus eine mehrheitlich säkulare Bewegung. Ihre Akzeptanz ist daher nur zeitlich begrenzt, relativ und konditional: Als säkulare Phänomene müssen beide im messianischen Prozess überwunden werden. Die Wiederherstellung der nationalen Souveränität durch die zionistische Bewegung ist nur ein erster Schritt auf dem Weg zur Realisierung des religiösen Ideals. Dieses religiöse Ordnungsmodell basiert auf einem gesetzesethischen Monismus, der die Gültigkeit der religiösen Gebote für alle Lebensbereiche, und damit auch den öffentlichen Raum, propagiert. Dov Schwartz stellt daher treffend fest: »Under this surface [of accepting the general Zionist purpose], however, we find the deep religious ideal: renewing

17 Tzvi Yehuda KOOK, *Torat Eretz Yisrael. The teachings of HaRav Tzvi Yehuda HaCohen Kook*, unter Mitarbeit von David SAMSON, Jerusalem 1991, S. 114.

divine worship within the mold of a theocratic society«¹⁸. Viertens wird die messianische Erlösung als kollektive und nicht als individuelle aufgefasst. Die religiöse Siedlerbewegung wird von einer ethnisch-religiösen Homogenitätsvorstellung getragen, die das jüdische Volk als ontologische Einheit betrachtet. Entsprechend sind individuelle Akte für die Vollendung des messianischen Prozesses nicht ausreichend, das Volk als Ganzes muss seine Aufgabe erfüllen¹⁹.

Die beiden letzten Punkte zeigen, dass sich die religiöse Siedlerbewegung als integralen Bestandteil des Zionismus und des Staates, mehr noch als Avantgarde betrachtet. Anders als die Ultra-Orthodoxie werden Zionismus und Nationalismus als Bestandteile der jüdischen Religion betrachtet, die unauflösbar miteinander verbunden sind – politische Herrschaft und göttliches Heil werden als Einheit konzipiert.

3. Aufstieg und Krise der Bewegung

Die Zielvorstellung des religiösen Zionismus in der Tradition Kooks – die Einheit von Volk, Land und Thora – war bereits vor der Staatsgründung formuliert worden, doch waren nach der Gründung des israelischen Staates dem politischen Aktivismus enge Grenzen gesetzt. Die Führungspersonlichkeiten des religiösen Zionismus hatten erkannt, dass sie als Minderheit im Staat Israel keine Möglichkeit hatten, dieses Ziel durchzusetzen. Stattdessen konzentrierten sie sich darauf, den Status quo und das eigene Milieu zu sichern²⁰. Der Sechstagekrieg änderte jedoch die Kräfteverhältnisse innerhalb des religiösen Zionismus: Die Eroberung des biblischen Urlandes erlaubte jetzt die Entfaltung des aktivistischen Potentials in der Besiedlung der eroberten Territorien. Direkt nach dem Krieg von 1967 begannen erste Besiedlungsversuche von Aktivistengruppen in Kfar Etzion und Hebron. Für die Aufrechterhaltung dieses Aktivismus, die Mobilisierung des nationalreligiösen Milieus und den effektiven Einsatz der Ressourcen war jedoch die Institutionalisierung der Bewegung notwendig. Im Jahr 1974 wurde daher die Dachorgani-

18 Dov SCHWARTZ, *Faith at the crossroads. A theological profile of religious Zionism*, Leiden 2002, S. 157f.

19 Dieses religiöse Ordnungsmodell basiert, wie beschrieben, auf einem gesetzesethischen Monismus. Die religiöse Siedlerbewegung erfüllt damit ein zentrales Merkmal fundamentalistischer Bewegungen. Zur genauen Diskussion des fundamentalistischen Charakters der Siedlerbewegung vgl. Gideon ARAN, *Jewish Zionist fundamentalism. The bloc of the faithful in Israel*, in: Martin MARTY/R. Scott APPLEBY (Hg.), *Fundamentalisms observed*, Chicago 1991 (The fundamentalism project 1), S. 265–344; Steffen HAGEMANN, *Die Siedlerbewegung. Fundamentalismus in Israel*, Schwalbach/Ts. 2010.

20 Vgl. Asher COHEN, *The Talit and the flag. Religious Zionism and the concept of a Torah state, 1947–1953* (hebr.), Jerusalem 1998.

sation *Gusch Emunim* gegründet. Ihre Aufgabe bestand darin, eine umfassende Besiedlung der besetzten Gebiete zu organisieren. Zur Durchsetzung dieses Ziels kooperierte die Siedlerbewegung mit staatlichen Institutionen: Der 1980 als politische Vertretung der Siedlungen gegründete Siedlerrat wirkt seitdem als Lobbyorganisation im politischen System und ist auf vielfältige personelle wie institutionelle Weise eng mit der politischen Elite, Parteien und der staatlichen Bürokratie verbunden. Über diesen breiten Zugang zum politischen System und zu Entscheidungsträgern vermochte es die Siedlerbewegung in den siebziger und achtziger Jahren, politische wie finanzielle Unterstützung für das Siedlungsprojekt zu gewinnen²¹. Auch politisch-kulturell betrachtete sich die Bewegung als integraler Bestandteil von Staat und Gesellschaft: Die Selbstinszenierung und Selbsterzählung der Bewegung in der Öffentlichkeit als Revitalisierungsbewegung des staatsbildenden und in die Krise geratenen Zionismus verschuf der Bewegung Legitimation über das religiöse Milieu hinaus und ermöglichte erst die Übersetzung dieser politisch-kulturellen Resonanz in politische Macht. Von ausschlaggebender Bedeutung für die Resonanz dieses Angebots war, dass die Siedlerbewegung die Besiedlung des Landes nicht allein mit religiösen Geboten begründete, sondern als Fortsetzung des zionistischen Projekts bezeichnete und so an das hegemoniale Symbolsystem und das herrschende Identitätsnarrativ anschließen konnte. Die Besiedlung der Westbank wurde als Re-Aktualisierung und Vollendung der vorstaatlichen Siedlungsaktivitäten der säkularen Pioniere inszeniert. Als erste Siedlungsziele in den besetzten Gebieten wurden Orte wie Kfar Etzion und Hebron ausgewählt, die sich nicht allein auf die biblische Zeit, sondern als Erinnerungsorte der zionistischen Bewegung auch auf Ereignisse der jüngeren, zionistischen Geschichte beziehen²².

Allerdings integrierte die Siedlerbewegung die zionistischen Symbole, Mythen und Heldenfiguren in ein religiöses Narrativ und zielte damit auf die grundlegende Transformation des mehrheitlich säkularen Zionismus. Diese Anknüpfung konnte *Gusch Emunim* auch deswegen gelingen, weil der säkulare Zionismus selbst auf religiöse Texte und Symbole, wenn auch in säkularisierter Lesart, rekurrierte: Nationale und religiöse Symbole, ethnische und religiöse Identitätskonstruktionen sind im Zionismus eng miteinander verbunden. Doch trotz dieser Anschlussfähigkeit an die Narrative des säkularen Zionismus bestehen zentrale Differenzen im Hinblick auf das Verständnis von Raum, Zeit und oberster Autorität, die sich aus der fundamentalistischen Ideologie und der heilsgeschichtlichen Deutung des zionistischen Projekts

21 Vgl. HAGEMANN, Siedlerbewegung; Idith ZERTAL / Akiva EL DAR, Die Herren des Landes. Israel und die Siedlerbewegung seit 1967, München 2007.

22 Vgl. Michael FEIGE, One space, two places. Gush Emunim, Peace Now and the construction of Israeli space (hebr.), Jerusalem 2002, S. 53–56, 126–149.

begründen. Die Mobilisierungsfähigkeit für das Siedlungsprojekt über das nationalreligiöse Milieu hinaus bestand jedoch gerade darin, diese Differenzen hinter der Berufung auf ein gemeinsames Erbe, gemeinsame Werte und Symbole zu verbergen.

Sichtbar wurden die Differenzen zwischen einem säkularen Zionismus und der religiösen Siedlerbewegung jedoch in Krisensituationen. Der Rückzug aus dem Sinai, der Friedensprozess von Oslo, vor allem aber der Rückzug aus dem Gaza-Streifen stürzten die Siedler in eine Krise: Die Siedlerbewegung formuliert nicht nur ein Recht auf das ganze Land, sondern sieht in der Besiedlung ein religiöses Gebot und einen notwendigen Schritt auf dem Weg zur Erlösung. Ein Rückzug aus dem biblischen Herzland aber würde die Bedingungen für die Ankunft des Messias unterminieren²³. Hinzu kommt, dass die Siedlerbewegung angesichts einer grundlegenden Transformation der israelischen Gesellschaft an politisch-kultureller Resonanz wie politischer Macht verloren hatte. Die Berufung auf das zionistische Erbe genügte nicht mehr, um die Mehrheit der israelischen Bevölkerung zur Verteidigung der Siedlungen im Gaza-Streifen zu mobilisieren²⁴.

Die Diskrepanz zwischen der anfänglichen Hoffnung auf vollständige Erlösung und der Realität der Räumung von Siedlungen erschütterte die ideologischen Grundlagen der Bewegung. Die Siedlerbewegung stand nach dem Rückzug aus dem Gaza-Streifen vor der schwierigen Aufgabe, Antworten auf die erfahrene Dissonanz zwischen messianischer Erwartung und der Realität des Rückzugs zu geben. Die Zweifel und Fragen betrafen vielfältige Dimensionen der religiösen Ideologie. Wie ist der Rückzug aus dem Gaza-Streifen mit der Doktrin eines voranschreitenden messianischen Prozesses vereinbar? Wie kann ein Staat, der Siedlungen räumt, ein heiliger Staat sein? Und wenn dieser Staat gegen göttliche Gebote handelt, wem gilt dann die Loyalität? Was ist zu tun und welche Mittel des Kampfes sind legitim?

4. Messianismus in der Krise: Die Siedlerbewegung und der Rückzug aus dem Gaza-Streifen

Bereits in den 1950er Jahren konnte Leon Festinger in seiner klassischen Studie *When Prophecy fails*²⁵ zeigen, dass das Ausbleiben prophetischer Vorhersagen keineswegs zum Zusammenbruch messianischer Bewegungen führen muss. Diese zeigen vielmehr ein hohes Maß an Kreativität und Fle-

23 Lilly WEISSBROD, Gush Emunim and the peace process, in: Israel Affairs 3 (1996), H. 1, S. 86–103, hier S. 95.

24 Ich führe diesen Gedanken ausführlich aus in HAGEMANN, Siedlerbewegung.

25 Leon FESTINGER u.a., When prophecy fails. A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world, New York 1956.

xibilität, um die ausgebliebene Erlösung bzw. ihre Verzögerung zu rationalisieren, ohne die grundlegende messianische Deutung der Gegenwart aufzugeben. Dies gilt insbesondere dann, wenn die messianischen Erwartungen in ein komplexes Glaubenssystem eingebunden sind und die Bewegungen zur Bearbeitung der Krise auf eigene ideologische Ressourcen zurückgreifen können. »In the face of dissonance, believers are able to rely upon the broader context of faith, on the unfalsifiable beliefs out of which religious thought-worlds are constructed«²⁶. Die erfolgreiche Vermittlung zwischen messianischer Erwartung und erfahrener Realität ist zudem dann leichter möglich, wenn eine institutionalisierte Struktur religiöser Autoritäten existiert, deren ideologische Erklärungen und doktrinäre Reinterpretationen von den Bewegungsteilnehmern als legitim erachtet werden. Zudem spielt die Bewegung als unterstützendes Kollektiv eine zentrale Rolle: Sie ist nicht allein Ort der ideologischen Rationalisierung, sondern bietet den einzelnen Mitgliedern angesichts der Enttäuschung und des Krisenbewusstseins soziale Unterstützung und Solidarität.

Especially important are cultic and other means for the induction and revitalization of group solidarity, the social reinforcement of basic beliefs, the formation and sustenance of in-group identification, and the fortification of believers against competing out group influences²⁷.

Im rituellen Handeln bekräftigen die Bewegungsteilnehmer ihre Glaubensüberzeugungen und konstituieren die Gemeinschaft. Allerdings kann es zu einer Ausdifferenzierung der Bewegung kommen, da die Dis- bzw. Nonkonfirmation die Autorität der religiösen Führung delegitimieren kann²⁸. Ob die religiöse Führung ihre Position behaupten kann, hängt auch davon ab, inwieweit ihr eine sinngebende Deutung der Gegenwart gelingt. Die schwin-

26 J. Gordon MELTON, *Spiritualization and reaffirmation. What really happens when prophecy fails*, in: *American Studies* 26 (1985), H. 2, S. 17–29, hier S. 20.

27 Joseph F. ZYGMUNT, *When prophecies fail. A theoretical perspective on the comparative evidence*, in: Jon R. STONE (Hg.), *Expecting Armageddon. Essential readings in failed prophecy*, New York 2000, S. 87–103, hier S. 91.

28 Da nicht alle messianischen Bewegungen präzise, empirisch überprüfbare Vorhersagen für das Eintreffen der Erlösung machen, besteht in unterschiedlichem Maße die Gefahr einer eindeutigen Diskonfirmation. Dies betrifft insbesondere Gruppen mit apokalyptischen Vorhersagen, die auf ein spezifisches Datum bezogen sind. Andere Bewegungen hingegen bleiben in ihren Erwartungen diffuser, so dass eher von Nicht-Konfirmation als von Diskonfirmation messianischer Hoffnungen gesprochen werden kann. Stellen diese messianischen Erwartungen jedoch den ideologischen Kern der Bewegung dar, kann auch die Nicht-Konfirmation tiefe Enttäuschung hervorrufen und die Fortexistenz der Bewegung infrage stellen. »Although prophetic nonconfirmation (delay in prophetic fulfillment) creates somewhat less immediately pressing problems for millenarian collectivities, it nevertheless poses exigencies which have equally important bearings on the careers of such groups« (ebd., S. 96).

dende Legitimität der religiösen Führung eröffnet jedoch das Feld für Konkurrenten, die mit ihren Deutungsangeboten innerhalb der Bewegung mobilisieren. Zugleich befördern Debatten um die nun einzusetzenden Mittel die Ausdifferenzierung der Bewegung. Je nachdem, ob die Schuld für das Scheitern bzw. die zeitliche Verzögerung des messianischen Prozesses der Bewegung oder externen Akteuren zugeschrieben wird, ergeben sich differente Schlussfolgerungen für das Bewegungshandeln zwischen Separatismus und militantem Aktivismus. Die Aufgabe der Bewegung liegt nun darin, die Hindernisse auf dem Weg der Realisierung der messianischen Vision zu beseitigen. Dies kann entweder durch den Rückzug der Bewegung mit dem Ziel der Reinigung und spirituellen Erneuerung erfolgen oder durch die Beseitigung der externen Hindernisse. »Such assessments of blame may undergo ideological elaboration in the form of conspiratorial doctrines, which then furnish the symbolic ground for new rounds of defensive or offensive activity«²⁹. Ehud Sprinzak verweist in diesem Sinne auf das in der messianischen Ideologie angelegte Potential für Gewalttaten, die unter bestimmten Umständen am Ende eines Radikalisierungsprozesses stehen können.

Out of their extraordinary messianic frenzy, they may either try, by terrorist suicide, to blackmail God into keeping his original salvation plan or prove to him through such an act that his most dedicated servants do not deserve to be deserted³⁰.

Zur Beantwortung der Frage, wie messianische Bewegungen auf die Dis- bzw. Nonconfirmation zentraler Erwartungen reagieren, ergibt sich damit als Konsequenz, drei miteinander interdependente Ebenen zu betrachten: die Ebene der ideologischen Re-interpretation, die organisationssoziologische Dynamik und auf der interaktionstheoretischen Ebene das Bewegungshandeln im Wechselspiel mit der öffentlichen Reaktion und staatlichem Handeln.

4.1 Ideologische Rationalisierung

Die Mehrheit der Siedlerbewegung behält die messianische Deutung des Siedlungsprojekts bei und versucht die erfahrene Realität des Rückzugs aus dem Gaza-Streifen und aus vier Siedlungen der Westbank in Einklang mit der Doktrin eines voranschreitenden Erlösungsprozesses zu bringen. Dabei können zwei zentrale ideologische Muster der Rationalisierung unterschieden werden:

29 Ebd., S. 98f.

30 Ehud SPRINZAK, Extremism and violence in Israel. The crisis of Messianic politics, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 555 (1998), S. 114–126, hier S. 122.

Der aktivistische Flügel negiert, dass es zu einer Diskonfirmation gekommen ist. Der Rückzug aus dem Gaza-Streifen wird hingegen als ein (temporäres) Hindernis von vielen betrachtet, die den messianischen Prozess von jeher begleitet hätten, und welchen es zu überwinden gelte. Der Rückschlag wird somit in einen göttlichen Aufruf zu gesteigertem Aktivismus umgedeutet, das Handeln der Bewegung bekommt eine besondere Dringlichkeit. Dabei bleibt die Besiedlung des Landes im Zentrum der Ideologie und des Bewegungshandelns, es soll so viel Territorium wie möglich angeeignet werden. Hingegen ändert sich das Verhältnis zum Staat. Der Friedensprozess von Oslo und der Rückzug aus dem Gaza-Streifen haben die Differenz zwischen dem erstrebten idealen und dem realen Staat offensichtlich gemacht und damit die Distanz zum real existierenden Staat vergrößert. Da der aktivistische Flügel jedoch die grundlegenden Postulate der messianischen Deutung bekräftigt hatte, musste er weiterhin die Heiligkeit des Staates postulieren, ohne jedoch die Aufgabe des Heiligen Landes zu legitimieren. Die Bewältigungsstrategie besteht nun darin, zwischen Staat und Regierung zu unterscheiden, die Krise zu externalisieren und auf die säkulare Gesellschaft zu projizieren. So schreibt Rabbiner Baruch Melamed:

Die Thora und der Staat sind keine voneinander getrennten Werte, die miteinander konfliktieren. Der Staat erhält seinen Wert und seine Wichtigkeit von der Thora. Die Regierung ist nicht der Staat. Der Staat ist heilig, aber nicht die Regierung, es sei denn sie handelt nach der Thora³¹.

Die Entscheidung der Regierung, Teile des Heiligen Landes aufzugeben, verstoße gegen religiöse Gebote und sei nichtig. Der zentrale Grund, wie es zu dieser Krise kommen konnte, liege im säkularen Charakter des Zionismus begründet – 60 Jahre nach der Staatsgründung sei der säkulare Staat an sein historisches Ende gelangt und müsse nun durch einen religiösen Staat auf Grundlage der Thora ersetzt werden. So Rabbiner Yehuda Kroitser:

Die säkulare zionistische Bewegung hat die Verbindung zwischen der Nation und ihrem Land gestärkt, die Bindung beider zur Thora jedoch geschwächt. Über die Jahre haben wir, die religiöse Öffentlichkeit, unsere Forderung, den Staat an jüdisches Recht zu binden, heruntergespielt – das ist der Grund, warum die ganzen Schwierigkeiten über uns gekommen sind. Es ist daher die Zeit gekommen, die Errichtung eines jüdischen Thora-Staates im Land Israel zu fordern und ihn zu errichten³².

31 Zalman Baruch MELAMED, in: Arutz Sheva, 27.02.2005.

32 Yehuda KROITZER, in: Arutz Sheva, 23.04.2007.

Als Konsequenz dieser Position wurden Soldaten dazu aufgerufen, Befehle, die gegen die Thora verstoßen, zu verweigern und im Kampf um das Land auch die Konfrontation mit israelischen Sicherheitskräften zu suchen. So schrieb der Rabbiner Shapira:

Der Ministerpräsident ist nicht der Herrscher des Hauses. Wir wissen, was erlaubt und was verboten ist. Thora oder keine Thora – das ist unsere Aufgabe. Es mag sein, dass ein Soldat schwach ist und den Befehl nicht verweigern will, aber Wahrheit bleibt Wahrheit. Man spielt nicht mit der Wahrheit³³.

Der Mainstream der Bewegung jedoch lehnt einen Bruch mit dem Staat ab und sieht die religiösen Siedler weiterhin als integralen Bestandteil desselben und der israelischen Gesellschaft an. Entsprechend lehnen sie einen Rückzug aus den Institutionen des Staates ab und plädieren für ein hohes Maß an Loyalität gegenüber dem Staat. In der Kontrastierung mit der jüdischen Existenz im Exil wird der revolutionäre Wandel durch die Gründung des Staates betont. Es gelte daher auch weiterhin, dass der Staat als Fundament für den Thron Gottes angesehen werden müsse und also eine besondere Heiligkeit genieße. Die Rationalisierung dieser Gruppe besteht in einer Reinterpretation der Doktrin der messianischen Erlösung, welche die Bedingungen für die Verwirklichung der endzeitlichen Vision neu interpretiert. Dieser Flügel sieht in der Entfremdung zwischen den Siedlern und der säkularen Mehrheitsgesellschaft den zentralen Grund für das Scheitern der Siedlerbewegung. Diese habe sich zu sehr auf die Besiedlung des Landes konzentriert und es dabei versäumt, die Mehrheit für das Siedlungsprojekt zu gewinnen. »Wir müssen uns fragen, ob wir nicht selbst schuld sind, dass wir nicht in den Herzen gesiedelt und nicht den Schlüssel gefunden haben, die Bevölkerung zu erwecken und die Liebe zum Land und zum Volk in allen Herzen zu pflanzen«, so der Rabbiner Shear Yashuv Kohen³⁴.

Dies ist umso wichtiger, da die Erlösung als kollektive verstanden wird und der religiöse Zionismus daher stets auch seine Verantwortung für das ganze Volk betont hat. Folglich reinterpretiert dieser Flügel der Siedlerbewegung die Bedingungen für die Verwirklichung des messianischen Prozesses und erhebt die spirituelle Erneuerung der jüdischen Bevölkerung zu einem zweiten Imperativ für das Bewegungshandeln. Mit Hilfe religiöser Bildungseinrichtungen und Missionskampagnen sollen säkulare Juden zur Rückkehr zur orthodoxen Religion gebracht werden, um die Verbindung des

33 Avraham SHAPIRA, in: Besehva, 14.10.2004.

34 Shear Yishuv KOHEN, *Medinat Israel mul Eretz Israel* [Staat Israel versus Land Israel] (hebr.), in: Kumi Ori, H. Beth (2005), S. 43–50, hier S. 44.

jüdischen Volkes mit dem Land zu stärken. Allein durch die Erringung kultureller Hegemonie könne der messianische Prozess vorangebracht werden. Indem die spirituelle Erneuerung zu einem zweiten Imperativ erhoben wird, erscheint der messianische Prozess nicht mehr unmittelbar vor seiner Vollendung zu stehen. Dies führt somit zu einer »Entschleunigung« der Zeitstruktur der Bewegung. Zudem wird die Vollendung des messianischen Prozesses nicht mehr allein von der empirisch konkreten Besiedlung des Landes abhängig gemacht, sondern um eine spirituelle Dimension erweitert. Die Doktrin wird so weniger anfällig gegenüber empirischen Nicht- bzw. Diskonfirmationen.

Trotz dieser Differenzen dürfen die Ähnlichkeiten beider Strömungen nicht übersehen werden: Beide halten an der messianischen Deutung der Gegenwart fest, versuchen die Dissonanzen zwischen der als Regression gedeuteten Gegenwart und der messianischen Vision zu reduzieren und zielen darauf, den säkularen Zionismus zu überwinden und die nächste Stufe des Erlösungsprozesses zu erreichen: Der Unterschied besteht eher in der Frage des Weges – durch politischen Aktivismus und die Besiedlung des Landes oder durch religiöse Erweckung, durch die Besiedlung der Herzen.

Neben diesen beiden von der Mehrheit der Bewegung geteilten Deutungen lassen sich jedoch zwei weitere signifikante Entwicklungen beobachten:

Erstens hat generell das Misstrauen gegenüber dem Staat zugenommen. Als Folge dessen wurde der halachische Flügel der Siedlerbewegung gestärkt, welcher vorsichtiger ist, dem Staat eine religiöse Bedeutung zu geben und dies abhängig davon macht, inwieweit der Staat auf religiösen Geboten basiert. Die Einhaltung der Halacha wird zum entscheidenden Kriterium erhoben.

Zweitens durchlaufen insbesondere Teile der zweiten (und teilweise bereits dritten) Generation der Siedler, aufgewachsen und sozialisiert in den Siedlungen, einen Prozess der Radikalisierung, in dem zentrale Pfeiler der Doktrin der Siedlerbewegung in Frage gestellt werden. Diese Jugendlichen sind durch den Kampf um das Land und durch die Erfahrungen der Konfrontation mit staatlichen Institutionen geprägt. Vor diesem Hintergrund begreifen sie den Rückzug aus dem Gaza-Streifen nicht wie die Rabbiner des aktivistischen Flügels und des Mainstreams als lediglich kurzfristigen Rückschlag oder in der dialektischen Interpretation gar als Bestätigung des messianischen Prozesses, sondern als grundlegende Krise, die nicht so einfach sinnhaft in die Doktrin integriert werden kann. Zu traumatisch waren die Erfahrungen des fehlgeschlagenen Protests, zu tief die Enttäuschung. In der Diagnose der gegenwärtigen Situationen kommen sie daher zu einem anderen Ergebnis: »Der Bruderkrieg ist schon da«, so Iti Elitzur im Siedlermagazin *Nekuda*.

In einer Situation, in der die Armee die Bevölkerung überfällt, entwurzelt und von seiner Erde vertreibt und sie zum Feind erklärt, ist es unmöglich zu sagen, dass dies kein Krieg ist. Muss die angegriffene Seite in einem Krieg sich zurückhalten, um einen Krieg zu verhindern? Unsere Jugend hat Wagemut und deswegen wird sie gewinnen³⁵.

Während die Mehrheit der Rabbiner noch vor einem Bürgerkrieg warnt, ist diese Grenze für den radikalen Flügel der Siedlerbewegung längst überschritten. Die Konsequenz ist folglich, die Partnerschaft mit dem säkularen Zionismus zu beenden und eine Alternative auf der Basis der jüdischen Religion zu präsentieren.

Diese Abkehr vom Zionismus geht mit einer Abkehr vom Staat Israel einher, der nicht länger als heilig betrachtet wird. Jegliche Versuche der Rabbiner, beispielsweise durch die Unterscheidung von Staat und Regierung, die Heiligkeit des Staates zu bewahren, werden abgelehnt. So schreibt beispielsweise Tidhar Hirschfeld:

Sogar in solch bitteren Zeiten wie diesen erscheinen Rabbiner und Erzieher, die weiterhin künstliche Heiligkeit über das Establishment ausschütten, dessen Geist längst krepirt ist. Glücklicherweise kann die Jugend aufgrund ihrer Natur nur bis zu einem gewissen Grad solchen Denkmustern unterworfen werden [...]³⁶.

Anstatt die Jugend mit erzieherischen Mitteln zu bekämpfen,

sollte das Gegenteil getan werden: die letzten Ketten sollten entfernt werden und sie [die Jugend] sollte voran galoppieren und mit der Energie dieses Galopps anfangen, einen neuen Rahmen zu schaffen, in dem ihr Geist leben und ruhen kann³⁷.

Für die Anhänger dieses radikalen Flügels liegt der Grund für den Rückzug aus dem Gaza-Streifen nicht so sehr in fehlgeleiteten Entscheidungen des Staates oder einer defizienten politischen Elite, sondern in den säkularen Grundstrukturen des Zionismus angelegt. Entsprechend wollen sie sich nicht in den Staat integrieren, um diesen zu verbessern, sondern eine grundlegende Alternative aufbauen. Gruppen wie die Hügeljugend streben nicht mehr nach einer Synthese von Zionismus und Religion, sondern betonen die Differenzen zwischen Zionismus und jüdischer Religion. Ihre Loyalität gilt damit nicht mehr dem Staat oder dem zionistischen Projekt, sondern allein

35 Iti ELITZUR, Ha'am mitchaver lekoach (hebr.), in: Nekuda (2006), H. 289, S. 4.

36 Zitiert nach Yair SHELEG, The political and social ramifications of evacuating settlements in Judea, Samaria, and the Gaza strip. Disengagement 2005 as a test case (hebr.), Jerusalem 2007, S. 82.

37 Ebd.

dem Land und der Thora. Lebensführung und Ordnungsvorstellungen dieses Flügels sind allein durch die Halacha bestimmt, während säkulares Recht und demokratische Entscheidungen abgelehnt werden.

4.2 Organisatorische Ausdifferenzierung und unterschiedliche Handlungsstrategien

Mit diesen unterschiedlichen ideologischen Rationalisierungen gehen unterschiedliche Handlungsstrategien einher, die letztlich auch zur organisatorischen Ausdifferenzierung der Bewegung beigetragen haben. Während der Proteste gegen den Friedensprozess von Oslo und den Rückzug aus dem Gaza-Streifen verfolgte der Siedlerrat in seiner Funktion als zentrales Vertretungsorgan der Siedler eine Strategie der Integration in das bestehende System sowie einer Annäherung an die säkulare Bevölkerung. Diese instrumentelle Handlungsstrategie, die auf Druck, Verhandlungen und politische Beteiligung setzte und an die säkulare Mehrheitsgesellschaft anzuschließen versuchte, war von der Deutung des Mainstreams beeinflusst. Entsprechend lehnte der Siedlerrat Gewalt oder konfrontative Aktionsformen entschieden ab und setzte darauf, »in den Herzen der Israelis zu siedeln« (Bin-Nun), also eine politische wie öffentliche Mehrheit für das Siedlungsprojekt zu organisieren. So stand die Kampagne der Gusch Katif Siedler beispielsweise unter dem Motto: »Mit Liebe werden wir siegen«. Die israelische Öffentlichkeit sollte umarmt, Gewalt verhindert werden. Da die öffentlichen Kampagnen auf die Mobilisierung über das religiöse Milieu hinaus zielten, musste die messianische Ideologie der Siedlerbewegung in ein säkulares, zionistisches Narrativ übersetzt werden. In diesem Sinne rekurrierte der Siedlerrat auf die Pioniermythologie der zionistischen Bewegung und inszenierte die Siedler des Gaza-Streifens als Fortsetzung der vorstaatlichen Pioniere. In den Siedlungen des Gaza-Streifens seien die drei Elemente des zionistischen Pioniergeistes – landwirtschaftliche Siedlung, physische Arbeit und militärische Verteidigung – geradezu idealtypisch verwirklicht. Zudem wurde immer wieder der Beitrag der Siedlungen für die Sicherheit Israels betont und damit auch die nationale Verantwortung der israelischen Gesellschaft für die Siedler.

Der militante Flügel hingegen sieht in dieser Strategie der Integration und Annäherung den zentralen Grund für das Scheitern der Proteste. In der Abgrenzung zu den etablierten Institutionen begannen einzelne charismatische Führungspersonlichkeiten alternative organisatorische Strukturen aufzubauen, die den aktiven Kampf um Land und Staat führen. Durch die Gründung von neuen Siedlungen bzw. Siedlungsvorposten soll möglichst viel Territorium besetzt und damit jüdischer Kontrolle unterworfen werden.

Ziel ist es, den proklamierten Anspruch auf das ganze Land Israel durch Fakten auf dem Boden durchzusetzen, eine dauerhafte, materielle Präsenz zu schaffen und damit die Gründung eines palästinensischen Staates zu verhindern. Im Unterschied zur instrumentellen Handlungslogik des Siedlerrates überwiegen bei diesen Organisationen expressive Handlungsstrategien, die der Stärkung der Gruppensolidarität, der Reinigung und der Herstellung von Handlungsfähigkeit dienen. Dies lässt sich beispielhaft an der Rückkehr nach Homesh zeigen: Fast alle Organisationen des aktivistischen Flügels beteiligen sich an Versuchen der Re-Etablierung der Siedlung Homesh in der nördlichen Westbank, welche im Rahmen des *Disengagement*-Planes geräumt worden war. Mit der Rückkehr nach Homesh soll die Niederlage des Jahres 2005 gesühnt und somit vom »Ort der Zerstörung« ein Signal der Revitalisierung der Bewegung gesendet werden. Trotz großer Hindernisse – die Zufahrtswege sind von der Armee gesperrt, so dass Homesh nur durch einen langen Fußmarsch erreicht werden kann – und der wiederholten Räumung durch die Armee bleibt Homesh das Ziel immer neuer Aktivitäten. Allein im Jahr 2007 wurden vier, sich über mehrere Wochen hinziehende Versuche unternommen, in Homesh eine dauerhafte Präsenz zu errichten. Die Versuche der Rückkehr weisen dabei Anzeichen einer Ritualisierung auf: Der Fußmarsch nach Homesh, das Feiern des Schabbat auf den Trümmern, das Hissen von Flaggen, die physische Räumung durch die Armee und die erneute Rückkehr sind zwar noch kein etabliertes Ritual, in ihnen zeigen sich jedoch rituelle Elemente wie eine gewisse Formalisierung, Sequentierung und Wiederholung. Bei den Siedlungsversuchen handelt es sich um symbolische Akte, die um einer bestimmten Wirkung willen aufgeführt werden. Sie evozieren eine Botschaft, die über den einzelnen Akt hinausgeht und sowohl nach innen an die Bewegung wie nach außen an die israelische Gesellschaft gerichtet ist. In den sich wiederholenden Siedlungsaktivitäten wird der Anspruch auf das ganze Land *Eretz Israel* gegenüber der Öffentlichkeit ebenso bekräftigt wie Entschlossenheit demonstriert, diesen Anspruch auch gegen den Widerstand staatlicher Institutionen und einer ablehnenden Mehrheitsgesellschaft durchzusetzen. Die Interpretation dieser Aktivitäten als ritualisierte Handlungen verweist jedoch in erster Linie auf die Bedeutung für die Gruppen selbst. Im Vollzug des Rituals wird eine gemeinsame soziale Erfahrung und damit zugleich eine Verbindung zwischen den Teilnehmern geschaffen. Diese Verbindung wird affektiv besetzt: Rituale stimulieren Emotionen und bringen diese in eine sozial verbindliche Form. Die Wiederbesiedlung von Homesh als Ritual evoziert ein Gefühl des Aufgehens in der Gemeinschaft und sichert damit die Identifikation des Einzelnen mit der Gruppe angesichts der als Krise wahrgenommenen Gegenwart. Im Akt der Wiederbesiedlung vollzieht sich somit die Stärkung der Gruppensolidarität, die gegenseitige Vergewisserung und zugleich eine Rei-

nigung der Gruppe: Die Ablehnung jeglicher Koordination mit der Armee und staatlichen Institutionen symbolisiert den Bruch mit der »korrumpierenden« Umwelt; die Teilnehmer fühlen sich allein dem göttlichen Auftrag der Besiedlung des Landes verpflichtet. Die Enttäuschung und Verzweiflung angesichts des Rückzugs wird durch das Ritual der Wiederbesiedlung kanalisiert, transformiert und damit für die Bewegung produktiv gemacht. Dieser performative Charakter von Ritualen ist insbesondere auch für religiöse Bewegungen bedeutend, da im Vollzug der rituellen Handlung eine religiöse Erfahrung generiert wird. In diesem Sinne können die Siedlungsversuche als ein Ritual der Sakralisierung verstanden werden, »in denen die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zwar vollzogen, ihre Einheit aber als Identität festgelegt wird«³⁸. Die Krise des Oslo-Prozesses und des Rückzugs aus dem Gaza-Streifen hat die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Erlösung infrage gestellt und damit die Gefahr heraufbeschworen, dass sich die messianische Erwartung der Siedlerbewegung im Transzendenten verflüchtigt. In dieser prekären Krisenwahrnehmung wird in den ritualisierten Siedlungsaktivitäten das Land als in seiner Substanz heilig bestätigt und damit die Bedeutung der Siedlungen im messianischen Prozess bekräftigt. Der Bezug auf das Transzendente wird an die Eroberung und Besiedlung des Landes gebunden, die Siedlungsversuche als religiöse Handlungen sakralisiert. Allein hierdurch kann die Siedlerbewegung sich der eigenen Handlungsfähigkeit versichern. Die Siedlungsaktivitäten der aktivistischen Gruppen dürfen jedoch nicht allein als »expressive Aktivitäten«³⁹ oder »symbolische Botschaften« aufgefasst werden, sie sind zugleich mit einer strategischen Zielsetzung verbunden. Auch in der aktivistischen Reinterpretation wird die messianische Deutung des zionistischen Projekts bestätigt und die Eroberung und Besiedlung des Landes als zentrales Mittel der Vollendung des Prozesses gedeutet. Die Siedlungsaktivitäten können somit zugleich als »interventionistische Aktivitäten«⁴⁰ aufgefasst werden, die der Implementierung und Realisierung des messianischen Mythos dienen.

Ein zweites Charakteristikum ist der Bruch dieser Gruppen mit dem säkularen Zionismus. Anders als der Siedlerrat zielen sie nicht länger auf eine Teilhabe am zionistischen Projekt. Vielmehr habe der Rückzug aus dem Gaza-Streifen das destruktive Potential eines säkularen, von der Religion gelösten Zionismus offenbart. Entsprechend lehnen sie den Weg des Siedlerrates ab, den Gang durch die Institutionen anzutreten und den Staat

38 Volkhard KRECH, Brauchen sich Kultur und Religion?, in: Richard FABER / Frithjof HAGER (Hg.), Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur. Kultur- und Religionssoziologie heute, Würzburg 2008, S. 210–224, hier S. 218.

39 Joseph F. ZYGMUNT, When prophecies fail, in: Jon R. STONE (Hg.), Expecting Armageddon. Essential readings in failed prophecy, New York 2000, S. 87–103, hier S. 91.

40 Ebd., S. 94.

von innen heraus zu transformieren. Stattdessen setzen sie auch auf militante, konfrontative und disruptive Mittel im Kampf gegen den Staat. Bei der Räumung des Siedlungsvorposten Amona im Februar 2006 kam es etwa zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Siedlern und Sicherheitskräften, bei denen über 100 Personen verletzt wurden. Der Protest wurde vor allem von jugendlichen Siedlern getragen, die »Die Schande von Gusch Katif« auslösen und ein »Gleichgewicht des Schreckens« herstellen wollten. Mäßigungsversuche durch die etablierte politische wie religiöse Führung waren erfolglos. Sie hat in den Augen der Demonstranten jegliche Legitimation verloren. Zugleich propagieren diese Gruppen eine gegenkulturelle Herausforderung, die nicht länger die Gemeinsamkeiten, sondern die Differenzen zwischen säkularem Zionismus und ihrer religiösen Weltanschauung betont. Diese gegenkulturelle Herausforderung umfasst eine narrativ-ideologische sowie eine institutionelle Dimension. So rechtfertigen die aktivistischen Gruppen die Besiedlung des Landes nicht länger (allein) mit Bezug auf die Tradition eines säkularen Siedlerzionismus und die Bedeutung der Siedlungen für die Sicherheit, sondern berufen sich explizit auf das göttliche Erbe und das religiöse Gebot der Besiedlung des Landes. Hatten *Gusch Emunim* und der Siedlerrat in ihrer Außendarstellung stets den Anschluss an säkulare, nationalistische Narrative gesucht und die religiöse Dimension zurückgestellt, so tritt diese nun deutlich hervor. Dies zeigt sich auch in der Tatsache, dass die von Beginn an avisierte, aber nicht öffentlich betonte Transformation des säkularen Staates in eine Theokratie nun offen formuliert wird. Die Errichtung eines Staates auf Grundlage der Thora wird jedoch nicht allein gefordert, einige Gruppen unternehmen bereits Anstrengungen, Alternativen zum säkularen Staat zu errichten, wie beispielsweise die Reinstitutionalisierung der *Sanhedrin* als alternativem, religiösem, auf der Thora basierendem Rechtssystem zeigt. Neben politisch-kulturellen Gegenerzählungen werden zugleich Institutionen errichtet, die die Grundstruktur für einen religiösen Staat darstellen sollen. Das Ziel der aktivistischen Gruppen besteht also nicht allein in der Fortsetzung des Siedlungsprogrammes, sondern zugleich in der Institutionalisierung der Thora als allumfassendes Ordnungssystem.

5. Fazit

Das Siedlungsprojekt wächst (mit staatlicher Unterstützung) ungebrochen weiter. Trotz dieses materiellen Erfolgs dominiert eine Krisenwahrnehmung die Siedlerbewegung: Zum einen sind die Siedlungen in der Westbank vom symbolischen Zentrum an die Peripherie gewandert – in der Entscheidung zwischen einem Großisrael und einem jüdischen Staat wählt die Mehrheit der israelischen Gesellschaft den jüdischen Staat. Zum anderen kann die

religiöse Siedlerbewegung aufgrund ihrer heilsgeschichtlichen Deutung des Siedlungsprojekts, in der das Streben nach Perfektion und Vollständigkeit angelegt ist, keine Kompromisse im Kampf um das Land eingehen. Der Friedensprozess von Oslo und die Räumung des Gaza-Streifens zielten jedoch auf einen territorialen Kompromiss und forderten damit die Doktrin eines unwiderruflich voranschreitenden Prozesses der Erlösung durch die Besiedlung des Landes heraus – ein Rückzug aus dem biblischen Urland würde die Bedingungen für die Ankunft des Messias unterminieren. Dennoch hat die Siedlerbewegung ihre heilsgeschichtliche Deutung der Gegenwart nicht aufgegeben. Stattdessen wurde der Rückzug aus dem Gaza-Streifen ideologisch rationalisiert, wobei sich verschiedene Strömungen herausgebildet haben, die innerhalb der Siedlerbewegung miteinander konkurrieren. Allen Gruppen ist jedoch gemeinsam, dass das Verhältnis zum Staat neu überdacht wird. Denn die Entscheidung des israelischen Staates, Siedlungen zu räumen, hat die Differenz von idealem und realem Staat sichtbar gemacht. Eine zentrale Konsequenz der Krise besteht folglich darin, das Ziel der Errichtung eines religiösen Staates auf Grundlage der Thora stärker zu betonen. Wie dies geschehen soll, darüber sind Differenzen innerhalb der Bewegung entstanden – einige setzen auf Aktivismus und Konfrontation mit staatlichen Institutionen, sie rufen zu Befehlsverweigerung und passivem Ungehorsam auf, andere wiederum fordern eine Besiedlung der Herzen, also eine religiöse Revitalisierung der israelischen Gesellschaft. Beide Strömungen gehen jedoch nicht so weit, den Staat völlig zu delegitimieren. Bei einer Minderheit ist hingegen ein solcher Prozess zu beobachten, der bis zur Radikalisierung in die Gewalt führt. Waren die Proteste gegen den Friedensprozess von Oslo gegen die Regierung Rabin gerichtet, so stellen Teile der religiösen Siedlerbewegung nach dem Rückzug aus dem Gaza-Streifen die Legitimität des Staates und seiner Ordnung in Frage. Nicht mehr die Politik der Regierung, sondern die säkulare Ordnung des Staates wird als Ursache der wahrgenommenen Krise benannt, so dass die Überwindung der herrschenden Ordnung zum Ziel wird. Insbesondere innerhalb der radikalisierten Hügelfugend, für die der Rückzug aus dem Gaza-Streifen zu einem formativen Ereignis geworden ist, hat durch die politische und kulturelle Marginalisierung, die Delegitimierung staatlicher Institutionen sowie einen Anti-System-Diskurs ein Radikalisierungsprozess eingesetzt, welcher durch die exklusiven Organisationsstrukturen und die geographische Isolation noch verstärkt wird.

II. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER PERSPEKTIVE DES ISLAM

Lutz Richter-Bernburg

Staat und Religion im Islam: die Versuchung des Integritismus¹

In der religiös-politischen Gemeinschaft der Muslime führte im Abstand weniger Jahrzehnte nach Mohammeds Tod (632 n. Chr.)² genau der irdische Erfolg, der als vornehmstes Unterpfand göttlichen Segens galt, also die unerhört rasche Ausbreitung muslimischer Herrschaft über die Arabische Halbinsel hinaus in die angrenzenden alten Kulturregionen, zu innergemeindlichen Verwerfungen. Die Rückkehr zu Mohammeds Vorbild bzw. die »Urgemeinde« unter seiner Leitung als ideale und zugleich realisierbare Norm zur Überwindung von Konflikten und »Ungerechtigkeiten« in Gesellschaft und Herrschaftsverband begann als Lösung aller Probleme schlechthin einen immer wichtigeren Platz im kollektiven Gedächtnis einzunehmen³.

Die im Vorstehenden als nicht weiter zu begründende Prämisse implizierte Doppelgesichtigkeit der anfänglichen Vergemeinschaftung der Muslime als religiöser wie als politischer Organisation bedarf womöglich dennoch einer knappen Erläuterung. In der Umwelt von Mohammeds frühester Verkündigung war die Allianz zwischen politischer Herrschaft und herrschendem religiösen Bekenntnis der Regelfall, ob in Ostrom, in Armenien oder Äthiopien, im sassanidischen Iran oder dessen zeitweiligem Vorposten Jemen⁴. Die arabische Halbinsel, bzw. im besonderen Mohammeds Heimatregion Hedschas, existierte, wenn auch in einem gewissen Unterdruck, keinesfalls in einem Vakuum, weder in religiöser noch sonst in irgendeiner

1 Folgende Darstellung rafft und pointiert einen früheren Essay des Verfassers: Vorgebliche Zwillinge: Staat und Religion im Islam, in: Peter PAWELKA (Hg.), *Der Staat im Vorderen Orient: Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft*, Baden-Baden 2008 (Weltregionen im Wandel 4), S.127–136.

2 Auch wenn damit eine gewisse Verzerrung einhergeht, werden hier alle Daten nach der Gemeināra zitiert.

3 Hier und im Folgenden werden nur wenige Hinweise auf (tatsächlich) weiterführende Literatur gegeben; vgl. Lawrence I. CONRAD, *The Arabs*, in: Averil CAMERON u.a. (Hg.), *Late antiquity: Empire and successors, A.D. 425–600*, Cambridge 2000 (Nachdruck) (CAH XIV), S. 678–700, bes. S. 678f.; Albrecht NOTH, *Früher Islam*, in: Ulrich HAARMANN/Heinz HALM (Hg.) unter Mitw. von Monika GRONKE, *Geschichte der arabischen Welt*, München 2004, S. 11–100.

4 Vgl. CAMERON (Hg.), *Empire*, bes. S. 647–651 (Ze'ev RUBIN, *Sassaniden*). S. 662–677 (Robert W. THOMSON, *Armenien*). S. 691f. (CONRAD, *Jemen, Äthiopien*). S. 811–834 (Pauline ALLEN, *The definition and enforcement of orthodoxy*). S. 976 (Conclusion).

Hinsicht; einerseits kann so die Übernahme bereitstehender Modelle nicht überraschen, und andererseits legt das schon in frühen Stadien des Korans artikulierte Streben nach arabischer Autonomie – bis hin zur Autarkie – gegenüber nichtarabischen Akteuren, ob in Religion oder Politik, eine auch politische Organisationsform religiöser Gemeindebildung nahe⁵.

Selbstverständlich soll damit weder einem platten Determinismus das Wort geredet noch die nachmalige muslimische Rezeption der religiös-politischen Frühform des Islams vorweggenommen werden.

Nach diesem Einschub kehren wir zum geschichtlichen Überblick zurück. Seit der dynastischen Konsolidierung des Umayyadenkalifats gewann die religiös begründete Ablehnung der existenten Machtsysteme zusätzliche Schubkraft aus dem endemischen und periodisch aufflackernden, aus den vorislamischen nahöstlichen Gesellschaften ererbten Chiliasmus⁶. Dieser manifestierte sich erfolgreich etwa in der oft so genannten abbasidischen Revolution, dem Umsturz vom Damaszener Kalifat der Umayyaden zur (schließlich) in Bagdad residierenden Dynastie der Abbasiden (Nachkommen eines Oheims Mohammeds) um 750⁷. Auch wenn damit chiliastisch erregte Unruhen nicht aufhörten, so waren sie mit der Zeit immer weniger eine Gefahr für das Regime, das sich rasch seiner millenaristischen Anhänger entledigte und, zunächst höchst erfolgreich, im Diesseits einrichtete⁸. Mit der Konsolidierung des Abbasidenkalifats als einer traditionell-vorderorientalischen Monarchie – in gleichsam sassanidoiden Formen – sank zugleich der Anspruch der Gesellschaft auf Islamkonformität des persönlichen wie politischen Handelns der Herrschenden; vielmehr – und mit dem Zerfall des einheitlichen Kalifats in eine Mehrzahl faktisch unabhängiger und zunehmend fremdstämmiger Herrschaften – emanzipierten sich die Untertanen – die »Herde« – in ihrer großen Mehrheit immer stärker von ihren einstmals als heilsnotwendig angesehenen »Hirten«, den Herrschern⁹. Dominant wurden Quietismus und Enthaltensamkeit *in politicis*¹⁰; andererseits blieb das quasi utopische Potential der imaginierten Erinnerung an eine längst der Realge-

5 Vgl. CONRAD, *The Arabs*, bes. S. 684–686, 695.

6 Vgl. Gerald R. HAWTING, *Umayyads*, in: Hamilton A. R. GIBB/Bernard LEWIS u.a. (Hg.), *The encyclopaedia of Islam*, Bd. X, Leiden 2000, S. 840a–847b; Josef van ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bde., bes. Bd. IV, Berlin 1997, 1041b, s.v. Chiliasmus.

7 Vgl. Tilman NAGEL, *Das Kalifat der Abbasiden*, in: HAARMANN/HALM (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, S. 101–165, bes. S. 102–110.

8 Vgl. ebd., S. 110–118.

9 Ira M. LAPIDUS, *State and religion in Islamic societies*, in: *Past & present* 151 (1996), S. 3–27; ders., *The separation of state and religion in the development of early Islamic society*, in: *International journal of Middle East studies* 6 (1975), S. 363–385.

10 Patricia CRONE, *Medieval Islamic political thought*, Edinburgh 2004; dies., *God's rule. Government and Islam. Six centuries of medieval Islamic political thought*, New York 2004; Ann K.S. LAMBTON, *State and government in medieval Islam*, Oxford 1981.

schichte enthobene mohammedische ideale Urgemeinde minoritär, vor allem in marginal(isiert)en Gruppen, lebendig. Für solche hat es bis heute immer wieder eine Versuchung dargestellt, ein theokratisches Ideal – seit etwa einem Jahrhundert oft unter das Motto der (alleinigen) »Souveränität Gottes« gefasst – im Diesseits zu verwirklichen¹¹.

Mit der hier von der Überschrift an gewählten Terminologie ist eine so klare Positionsbestimmung verbunden, dass es keines ausdrücklichen Hinweises darauf bedürfte, vielleicht aber einer klärenden Begründung. Jeder Versuch der Errichtung eines uni-normativen – hier: scharia-normativen – Systems gesellschaftlicher und politischer Lenkung endet in Totalitarismus oder Scheitern, bzw. scheidet sofort oder nach totalitären Phasen. Kein islamischer Exzeptionalismus vermag das zu ändern – ganz abgesehen von der ihm zugrundeliegenden anthropologischen wie historischen Realitätsverweigerung¹². Deswegen ist »Versuchung« noch ein milder Ausdruck für etwas, das deutlicher als »Falle« zu benennen wäre. Doch ändert die hier umrissene prinzipielle Position nichts an der Aufgabe präziser Untersuchung der verschiedenen in der Geschichte vorfindlichen Herrschaftssysteme und politisch-religiösen Ideologien muslimischer Gesellschaften, insbesondere auch ihres Veränderungspotentials. So ist der auf den Fluchtpunkt des Integritismus ausgerichtete politische Islam der Gegenwart ein durchaus plurales, in sich konfessionell und national zerklüftetes wie ideologisch widersprüchliches Phänomenbündel, in dem sich auch pluralistisch-demokratische Ansätze artikulieren¹³.

11 Vgl. Andreas MEIER, *Der politische Auftrag des Islam*, Wuppertal 1994, bes. S. 169–215.

12 Die hier behauptete Realitätsverweigerung findet sich trotz aller sonstigen Gegensätze zwischen Sunniten und Schiiten in beiden Konfessionen. Wenn bei letzteren die zwölf (bzw. bei Zaiditen oder Ismailiten fünf oder sieben) Imame als »unfehlbar« gelten, so ist doch deren Zeit seit 1200 oder mehr Jahren vorbei, sodass in Khomeinis Lehre von der »Regentschaft des Rechtsgelehrten« als Stellvertretung des entrückten Imams nun dessen Unfehlbarkeit einer beliebigen Zahl »normaler« Menschen zugesprochen werden muss. Da das aufgrund des Mangels unwiderleglicher theologischer Argumente letztlich nur mit der Spitze der Bajonette geschehen kann, sind Konflikte unausweichlich; vgl. Mahmoud SADRI, *Sacral defense of secularism: The political theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar*, in: *International journal of politics, culture, and society* 15 (2001), H. 2, S. 257–270. Bei den Sunniten sollte schon die Überlieferung des ersten »Bürgerkrieges« (656–60), unerachtet ihrer dubiosen Historizität, jede vorschnelle Harmonisierung unmöglich machen, denn von einem bestimmten Zeitpunkt an wurden die damaligen Konfliktparteien in ihren konträren und zu blutigen Auseinandersetzungen führenden Entscheidungen und Handlungen als ununterscheidbar »islamkonform« anerkannt. Da diese »Prophetengenossen« jedoch als nach Mohammed gottgefälligste Menschen der Geschichte betrachtet werden, liegt in der Berufung auf ihr Vorbild als Garanten einer islamgemäßen Ordnung auch systemimmanent – nicht allein nach externen Kriterien – eine sowohl anthropologische wie historische Realitätsverweigerung; vgl. dazu nochmals NOTH, *Früher Islam*, bes. S. 73–80, 97–100.

13 Vgl. David L. JOHNSTON, *The human Khilāfa. A growing overlap of reformism and islamism on human rights discourse?*, in: *Islamochristiana* 28 (2002), S. 35–53; Gudrun KRÄMER, *Vision und Kritik des islamischen Staates*, in: PAWELKA (Hg.), *Der Staat im Vorderen Orient*, S. 167–183;

Wie angedeutet, waren muslimische Gesellschaften seit ihren Anfängen bis heute periodisch der Versuchung des Integrismus ausgesetzt, d.h. der Vorstellung, alle Bereiche des persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens einem durch »den« Islam ein für alle Mal vorgegebenen umfassenden Normengefüge unterstellen und entsprechend regeln zu können. Auch wenn das darin implizierte Ideal nach Überzeugung seiner Anhänger und Propagandisten von der muslimischen »Urgemeinde« unter Führung des Propheten Mohammed in Medina verwirklicht wurde, zeigt die reale Geschichte islamischer Herrschaftsverbände und Staaten seit Mohammeds Tod 632 das rasche Scheitern theokratischer Entwürfe, wo und wann immer sie praktisch durchgesetzt werden sollten. Die Kurzlebigkeit bisheriger Theokratien deutet sich auch in der Islamischen Republik Iran an, wo u.a. die Vorgänge um die Präsidentenwahl 2009 den Übergang zu einer religiös verbrämten Militärdiktatur einzuleiten scheinen¹⁴. Vergleichbare »sunnitische« Projekte werden analogen Prozessen unterliegen¹⁵ – freilich wird »Kurzlebigkeit« von Mitwelt und Nachwelt zwangsläufig sehr unterschiedlich erlebt und eingeschätzt.

1. Islam und politische Organisation

Die Bedeutung der eben erwähnten »Urgemeinde« in der kollektiven Erinnerung der Muslime ergibt sich aus der überkommenen orthodoxen Überzeugung, nach der neben den Koran als von Mohammed unverkürzt verkündete letztgültige Offenbarung Gottes an die Menschen bis zum Ende der Welt als zweite – faktisch häufig vorgeordnete – Offenbarungsquelle das normsetzende Vorbild des Propheten Mohammed (*Sunna*) tritt; schließlich könne niemand Gottes Willen besser gekannt oder befolgt haben als sein erwählter Gesandter¹⁶. Für die kritisch-sachliche Außenwahrnehmung bestehen freilich

dies., Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999.

14 Vgl. Alessandro TOPA, Die Macht der Wächter, in: Bundeszentrale für politische Bildung, Themen (9. Juni 2010) <http://www.bpb.de/themen/69W1SQ,0,Die_Macht_der_W%E4chter.html> (Zugriff am 14.7.2011); Ali ALFONEH, The revolutionary guard's role in Iranian politics, in: Middle East quarterly 15 (2008), H. 4, S. 3–14.

15 Selbst Saudi-Arabien (zu dessen Ideologie des Wahhabismus siehe unten) kann nicht als theokratisches bzw. klerikales Regime gelten – was an der realen, sich ebenfalls religiös begründenden Repressivität nichts ändert; vgl. David D. COMMINS, The Wahhabi mission and Saudi Arabia, London 2006; Guido STEINBERG, Religion und Staat in Saudi-Arabien. Die wahhabistischen Gelehrten 1902–1953, Würzburg 2002; Esther PESKES, Muḥammad b. 'Abdalwahrāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābīya, Stuttgart 1993 (Beiruter Texte und Studien 56).

16 Vgl. hier nur Michael COOK, The Koran: A very Short Introduction, Oxford 2000 (Very short introductions 13) (Übersetzung: Ders., Der Koran. Eine kurze Einführung, übers. von Matthias

mit beiden »Quellen« Probleme: Das grundlegende der Sunna ist, dass sie textlich so diffus und widersprüchlich überliefert ist wie der Koran eindeutig (obwohl wie jeder historische Text auch der Koran seinen Teil an Überlieferungsproblemen hat). Für den Koran gilt wiederum, dass er weder theologische Abhandlung noch Gesetzbuch noch gar Verfassung ist; seine Sprache ist mit wenigen Ausnahmen – Personenstands- und Erbrecht, »Gottesstrafen« (arab. *Hudūd*) – eine Sprache des Appells und ethischer Maximen. Dazu unterwirft er punktuell-subsidiär einer eigenen Normierung nur solche in der Gesellschaft auftretenden ethischen oder juristischen Probleme oder Konflikte, die im koranischen Horizont als menschlicher Lösungskompetenz entzogen oder sich zu entziehen erscheinen. In allen anderen Fällen behalten die von menschlichen Akteuren entwickelten Normen bzw. Lösungen ihre Gültigkeit. Daher, sowie aus allgemeinen Gegebenheiten der vorislamischen arabischen Gesellschaft und konkret aufgrund Mohammeds unbezweifelnder Autorität, kann es nicht verwundern, dass im Koran nahezu keinerlei Aussagen zu politischer Organisation zu finden sind. Ein Aufruf zu Gehorsam gegenüber »Gott, seinem Gesandten und denen, die unter euch das Sagen haben«, und andere nachdrückliche Mahnungen bis Drohungen können allenfalls als Reflex auf untergründige Spannungen in der Gemeinde, selbst zu Mohammeds Lebzeiten, gelesen werden¹⁷. Zunächst eher als Beschreibung denn als Vorschriften für die Gemeinde der Gläubigen sind zwei Sätze formuliert, die in unterschiedlicher Weise bis heute politische Diskurse prägen; einer empfiehlt »gegenseitige Beratung«, wie sie in der altarabischen Praxis der Stammesführung üblich war. Seit einiger Zeit wird er – historisch missverstanden – zu koranischer Begründung von republikanischen oder demokratischen Systemen herangezogen. Die andere Devise, »das Anordnen des Billigenswerten und Untersagen des Mißbilligenswerten«¹⁸, kann gesellschaftliches Gewaltpotential religiös begründet aktualisieren und politische Sprengkraft entfalten, denn es liegt auf der Hand, dass Integritisten sich zur Diskreditierung ihrer Gegner gern dieses Leitsatzes bedienen; dabei übersehen sie ebenso gern, in einem wie breiten Spektrum sich die gesellschaftliche oder politische Umsetzung dieser Norm in der Geschichte bewegt hat. Wie gerade angedeutet, können nach koranischen Hinweisen innergemeindliche Spannungen nicht einmal unter Mohammed selbst ausgeschlossen wer-

JENDIS, Stuttgart 2005 [Reclams Universalbibliothek 18232]); ders., Muhammad, Oxford 1983 (Past masters).

17 NOTH, Früher Islam, bes. S. 41–57.

18 Der Übersetzungsmöglichkeiten gibt es ausgerechnet hier, wo Eindeutigkeit zu wünschen wäre, zahlreiche; zur Rezeption in Denken und Handeln der Muslime bis heute vgl. (monumental) Michael A. COOK, Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought, Cambridge 2000.

den, selbst wenn gesellschaftliche Kontrolle in der überschaubaren patriarchalen Gesellschaft Medinas und die überragende Autorität des Propheten zu einem hohen Maß von Konformität geführt haben¹⁹.

Die Realgeschichte muslimischer Gemeinschafts- und Herrschaftsbildungen zeigt eben, dass diese gerade in Epochen der Machtentfaltung und »Blüte«, auf die sich heutige Vertreter des politischen Islams häufig beziehen, nicht von übermäßiger gesellschaftlicher Treue zu religiösen Normen gekennzeichnet waren²⁰. Immer wieder hat mangelnde Islamkonformität der Mehrheiten – oder Metropolen – an den Rändern, bei den religiös, politisch, ökonomisch Marginal(isiert)en, zu sich integristisch artikulierenden Aufständen geführt, deren Trägergruppen unter religiösen Devisen nicht zuletzt ihren gerechten Anteil an irdischen Gütern einforderten. Ein relativ rezentes Beispiel dafür ist der Wahhabismus auf der Arabischen Halbinsel, dessen Entstehung und erste Erfolge im 18. Jahrhundert notabene nicht das Geringste mit ökonomischer oder politischer Durchdringung des Nahen Ostens durch »westliche« Mächte zu tun hatten (diese folgte erst hundert Jahre später). Aber der Wahhabismus ist nur ein Glied in einer bis in die Gegenwart reichenden Kette integristischer Bewegungen bzw. sich auf vorgeblich unbestreitbare religiöse Normen berufender Aufstände; die komplexen Herausforderungen der Führung eines rasch expandierenden Großreiches – wie jedes Herrschaftsverbandes – führten bereits seit der Mitte des 7. Jahrhunderts, also in weniger als einer Generation nach Mohammed, zu dauerhaft unlösbaren Konflikten innerhalb der muslimischen Gemeinde (arabisch *umma*). Mehr oder weniger pragmatischen Mehrheiten traten periodisch »radikale« Bewegungen gegenüber, die sich im Erfolgsfall ebenfalls veralltäglichten und ihrerseits Angriffsziel neuer rigoristischer Bewegungen werden konnten.

2. Legitime Herrschaftsausübung und Nachfolge

Wie erwähnt, war, wenn nicht realer, so doch als real imaginiertes Anknüpfungspunkt für integristische Bewegungen in der Regel die bereits erwähnte »Urgemeinde« unter Mohammed und seinen, wie es die Jahrhunderte spätere Kompromissformulierung wollte, vier »rechtgeleiteten« Nachfolgern (»Kalifen«). Selbst wenn die keineswegs triviale Frage der Zuverlässigkeit unserer Kenntnis von den Verhältnissen dieser »Urgemeinde« einmal beiseite gelas-

19 Zuverlässige außerkoranische Quellen dazu sind kaum vorhanden; an erster Stelle steht der Bündnisvertrag mit den Medinensern (mit Verlegenheitsnamen »Gemeindeordnung«), vgl. NOTH, Früher Islam, bes. S. 31–40.

20 Vgl. etwa NAGEL, Das Kalifat der Abbasiden, in: HAARMANN/HALM (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, S. 101–165.

sen wird, bleibt als fundamentale Frage, wieweit denn Bedingungen einer prä-urbanen agrarischen, tribalen Kleingesellschaft unter religiös-charismatischer Herrschaft auf heutige, u.a. durch Verwissenschaftlichung, extreme Arbeitsteiligkeit, demographische Explosion etc. gekennzeichnete Verhältnisse übertragbar seien. Dies gilt insbesondere, zumal nach der einzig vorhandenen Überlieferung, der muslimischen, die Einheit der doch angeblich so frommen Gemeinde (*Umma*) bereits 656 mit der Ermordung des dritten Kalifen zerbrach und bis heute nicht wiederhergestellt wurde²¹. Der Konflikt um die rechte Herrschaftsausübung verband sich mit dem Konflikt um die legitime Nachfolge Mohammeds – Nachfolge unter Ausschluss des Prophetenamtes, also abzüglich des Offenbarungsempfangs –, da der Koran darauf keine Antwort gab. Freilich sind die Dissidenten damals und heute eine Minderheit. Die Mehrheit fügte sich schließlich nach vier Jahren Konflikt der politischen Fortune und Macht eines Präzendenten von bezweifelbarer religiöser Legitimation. Seinen – noch ein Streitpunkt! – dynastischen, statt nach Verdienst gewählten Nachfolgern, den Umayyaden, gelang es im Verlauf der folgenden Jahrzehnte nicht, dies Manko vergessen zu machen; vielmehr fand es schlagwortartigen Ausdruck in dem Vorwurf, ihre Herrschaft sei keine wahre »Nachfolge-Stellvertreterschaft« des Propheten (»Kalifat«), sondern wie die beliebiger Ungläubiger bloßes »Königtum«; das sei überdies Anmaßung, da nur Gott König genannt werden dürfe. Die Auseinandersetzung um die Islamkonformität der Herrschaftsausübung – bis heute oft zuvörderst der persönlichen Lebensführung der Herrscher – hatte auch in der vorislamisch-altorientalischen, nun religiös überhöhten Auffassung vom Herrscher als Hirten seiner Herde ihren Grund, dessen Handeln nicht nur über das irdische Wohlergehen, sondern auch das jenseitige Heil der Untertanen entscheide. Der Herrscher als Hirte repräsentierte die Umma vor den Menschen und vor Gott, der als eigentliches Oberhaupt der Umma galt. Dennoch kann hier nicht von Theokratie gesprochen werden, denn weder das Kalifat noch ein anderes Amt hatten ein Mandat als autoritative, charismatisch begabte Interpreten und Exekutoren von Gottes Willen. Hier unterscheiden sich Mehrheit – »Sunniten«, etwa 90% der Muslime – und Minderheit – »Schiiten«; für sie schließt die Nachfolge Mohammeds (»Imamat«), die zudem bestimmten (männlichen) Nachkommen seiner Tochter Fatima vorbehalten blieb, genau solche gottgegebene Autorität in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten ein. Da nun die Reihe der Imame für die Mehrheit der Schiiten mit dem zwölften endete, dessen eschatologische Wiederkunft erwartet wird, fällt wie bei den Sunniten (s.u.) den Religionsgelehrten in der Zeit der »Verborgenheit« des Imams das »Lehramt« zu, das

21 Zur inneren Differenzierung heutiger integristischer Tendenzen vgl. KRÄMER, Vision und Kritik.

in der Regel aber nicht mit dem Anspruch auf politische Macht auftritt. Die Forderung nach der »Regentschaft des Rechtsgelehrten« hat sich, verbunden mit einer Sakralisierung der obersten religiösen Lehrautorität, erst mit Khomeini durchgesetzt; heute herrscht im Iran also tatsächlich eine Theokratie, insofern als der »geistliche Führer« auch die oberste staatliche Autorität darstellt. Freilich besteht zugleich zwischen theokratischen und repräsentativ-demokratischen Elementen der Verfassung ein teilweise antagonistischer Dualismus, und schließlich wird mittlerweile – vor allem seit der manipulierten Präsidentenwahl im Juni 2009 – die Verfassungswirklichkeit von weder theo- noch gar demokratisch legitimierten Machtfaktoren wie Revolutionsgarden (*pâsdârân*) oder Milizen (*basîj*) bestimmt, die einerseits für »geistliche Führer« und Präsidenten Mittel arbiträrer Herrschaftsausübung sind, andererseits diese für eigene Zwecke manipulieren können.

Die Geschichte des islamischen Iran kennt schon einen früheren theokratischen Versuch unter dem Vorzeichen der Zwölferschia (so genannt im Unterschied zu anderen schiitischen Richtungen, die andere Zahlen von »unfehlbaren« Imamen anerkennen), die Eroberung Irans durch Schah Ismail I. (Regierungszeit 1501–1524) zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts²². Seine Bewegung, die zu den vorgenannten religiös-politischen »Marginalen-Revolutionen« gehört, hatte als Machtbasis turkmenische Stammeskrieger; nur in dieser ethnisch-kulturellen Umgebung konnte Ismails Anspruch auf Gottkönigtum auf Zustimmung stoßen und sich machtpolitisch durchsetzen. Der damit aber sogleich einsetzende Prozess der Entgöttlichung und Entzauberung führte das Safavidenreich – neben den Osmanen und Großmoguln eines der drei großen islamischen »Feuerwaffenreiche« der Neuzeit²³ – bald von einer Theokratie auf den Status eines herkömmlichen vorderorientalischen Herrschaftsverbandes zurück; freilich gelang es dem Regime durch Gewalt, Iran mehrheitlich zu schiitisieren.

Im Zusammenhang der Schia sind wenigstens kurz – ausschließlich aus pragmatischen Gründen – auch die »Fünfer« und »Siebener« (»Zaiditen« und »Ismailiten«) zu erwähnen, deren Geschichte jeweils vergleichbare Marginalen-Revolutionen vorzuweisen hat; nach Anfängen in Nordiran konnten die Zaiditen sich seit dem 10. Jahrhundert im Jemen etablieren, wo ihr Imamat bis 1962 bestand²⁴. Die Ismailiten konnten sich unter der so genannten Fatimidendynastie seit dem frühen 10. Jahrhundert zunächst auf berberischem Gebiet (im heutigen Tunesien) festsetzen und herrschten seit 969 für zwei Jahrhunderte in Ägypten und (zeitweise) in Syrien; ihre Ambition

22 Vgl. Roger SAVORY, *Iran under the Safavids*, Cambridge 1980.

23 »gunpowder empires« nach Marshall G. S. HODGSON, *The venture of Islam: conscience and history in a world civilization*, 3 Bde., Chicago 1974, hier besonders Bd. 3.

24 Vgl. Heinz HALM, *Die Schia*, München 1988 (Beck Wissen); Wilferd MADELUNG, Art. *Zaydiyya*, in: *The encyclopaedia of Islam*, Bd. XI, Leiden 2004, S. 477b–480b, bes. S. 479a–480b.

auf das Kalifat schlechthin konnten sie nicht realisieren²⁵. Auch die Fatimiden erlagen kurzzeitig der »Versuchung der Göttlichkeit«²⁶, bevor, wie sich zeigte, unüberwindliche strukturelle wie kontingente Schwächen ihr System zunächst destabilisierten und schließlich zu Fall brachten.

Wenn die bisher angeführten Bewegungen als Marginalen-Revolutionen bezeichnet wurden, ist damit impliziert, dass auch ihre Ideologien, jedenfalls zunächst, Minderheitenstatus hatten; im Erfolgsfall konnten daraus, jedenfalls für bestimmte Regionen, dauerhafte Mehrheiten werden. Solche revolutionäre Bewegungen sind, wie schon bemerkt, bis heute ein gemeinislamisches Phänomen geblieben; außer bei den Antipoden der Schiiten, den ursprünglich strikt egalitären und anti-dynastischen Khârijiten²⁷, konnten sie auch aus der »großen Mehrheit« hervorgehen – womit wir zu den Umayyaden und damit zum Hauptstrom der Geschichte zurückkehren.

Gegen die Umayyaden gewann auf der Grundlage des in der einfachen Bevölkerung immer noch virulenten spätantiken Chiliasmus deren Erfahrung wirklicher oder vorgegeblicher Missstände eine solche Dynamik, dass die kraft attribuierten oder realen religiösen Verdienstes als eher zur Führung qualifiziert angesehene »Familie des Propheten« schließlich 750 an der Spitze einer religiös erregten Aufstandsbewegung die Macht errang. Die Abbasiden, die sich damit als quasi messianische Herrscher etablierten, konnten die in sie gesetzten endzeitlichen Hoffnungen natürlich nicht erfüllen, vielmehr führte ihre pragmatische Machtsicherung bereits zwölf Jahre später zu einem ersten Aufstand der Enttäuschten. Doch es dauerte noch fast ein Jahrhundert, bis das Abbasidenkalifat seinen Anspruch auf geistliche Führung der Gemeinde endgültig an die so genannten Religionsgelehrten verlor²⁸. Die große Mehrheit arrangierte sich nunmehr resignierend mit den gegebenen Verhältnissen und emanzipierte sich zugleich in ihren religiösen Aspirationen von der unvollkommenen fehlbaren Obrigkeit. Solange diese sich nicht offen von der Religion oder der Pflicht zu ihrer Verteidigung lossagte oder die Untertanen an der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten hinderte, behielt sie als Ordnungsinstanz nach innen und außen Macht und Gehorsamsanspruch²⁹. Mehr noch, selbst extremste Willkürherrschaft wurde im Sinne einer Verhinderung von Anarchie und Anomie theoretisch akzeptabel und im Umkehrschluss Rebel-

25 Vgl. Heinz HALM, *Das Reich des Mahdi: der Aufstieg der Fatimiden (875–973)*, München 1991, und ders., *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973–1074*, München 2003.

26 Josef van ESS, *Chiliasmische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit: der Kalif al-Hâkim (386–412)*, Heidelberg 1977 (AHAW.PH 1977, 2).

27 Vgl. Karl-Heinz PAMPUS, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam 6: Die Rolle der Hârîğīya im frühen Islam*, Wiesbaden 1980 (BOS N.F. 27,6).

28 Vgl. Ira M. LAPIDUS, *The separation of state and religion*, in: *International journal of Middle East studies* 6 (1975), S. 363–385.

29 Vgl. Ann K.S. LAMBTON, *Quis custodiet custodies. Some reflections on the Persian theory of government*, in: *Studia Islamica* V–VI (1956), S. 125–148 bzw. S. 125–146 [sic].

lion als Verursacher dieser Missstände delegitimiert. Vielleicht in Erinnerung an den ersten »Bürgerkrieg« von 656–60, der als Glaubensheimsuchung erlebt wurde, haftet der religiös konnotierte Begriff *Fitna* (»Versuchung«, dann »Unordnung«, »Aufruhr«) nicht an Tyrannei, sondern dem Aufstand dagegen³⁰.

3. Perennierende integristische Tendenzen

Die eingangs aufgestellte These vom Integritismus als einer systemisch-rezidivierenden Versuchung muslimischer Gesellschaften bedarf noch weiterer historischer Exemplifizierung und Präzisierung. Bisher wurden als Hauptbeispiele einmal für die Gegenwart Khomeinis Iran genannt, als historische zuerst die oft als Revolution bezeichnete Machtergreifung der Abbasiden 750 und zum anderen der Wahhabismus der arabischen Halbinsel etwa seit 1740. So »theokratisch« der Impuls dieser Bewegungen auch war, je größeren Erfolg sie hatten, desto eher unterlagen sie dem Abnutzungsprozess der realen Machtausübung. Das galt nicht nur für die Abbasiden, sondern ebenso für eine ganze Reihe späterer vergleichbar restaurativ-revolutionärer religiös-politischer Bewegungen außer den wenigen bisher erwähnten. Wenigstens genannt werden sollen aus dem berberischen Nordafrika – mit Ausgriff auf die Iberische Halbinsel – die aus der dort vorherrschenden »orthodoxen« malikitischen Rechtsschule hervorgegangenen Almoraviden (11.–12. Jh.) und die sie nicht einmal ein Jahrhundert später verdrängenden antimalikitischen Almohaden (bis ca. 1270), deren ebenfalls gewaltbereiter Dogmatismus schon in ihrer Selbstbenennung als »Einheitsbekenner« zum Ausdruck kommt: alle nicht ihrer Lehre folgenden Muslime wurden damit zu Ungläubigen bzw. Apostaten erklärt, die es mit Waffen zu bekämpfen gelte³¹. In diesem Punkt stimmt die almohadische Lehre mit dem späteren, von ihr unabhängigen Wahhabismus überein, dessen Affinität zu Gewalt sich in der Gegenwart bis zum Extrem des Terrorismus gesteigert hat³².

Wenn die integristische Versuchung ein originäres Muster in der Geschichte muslimischer Gesellschaften ist, so ist ebenso unleugbar, dass der – mehr oder weniger gewaltförmige – Widerstand gegen unislamische Tendenzen mit der westlichen Expansion in Kolonialismus und Imperialismus und deren verschiedenen Folgewirkungen, von krisenhaften soziokulturellen Umwäl-

30 Vgl. CRONE, *Medieval Islamic political thought*, S. 229, bzw. LAMBTON, *State and government*, S. 459a (Index), s.v. rebellion, rebels, bzw. S. 56f., 312f., 362a (Index), s.v. rebellion, rebels.

31 Hans-Rudolf SINGER, *Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters*, in: HAARMANN/HALM (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, S. 264–322, bes. S. 295–306.

32 Vgl. Guido STEINBERG, *Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus*, München 2005.

zungen über zunehmende Abhängigkeit von Großmachtinteressen der USA bis hin zur gegenwärtigen »Globalisierung«, neuen Auftrieb bekommen hat und weiter bekommt. Dabei beziehen die verschiedenen Bewegungen des so genannten »politischen Islams« ihre Dynamik nicht allein aus dem Protest gegen häufig skandalöse sozioökonomische Zustände unter unterschiedlich diktatorischen Regimen, sondern mindestens ebenso aus antiwestlichen Identitäts- und Selbstbehauptungsdiskursen³³. Angesichts einer faktisch seit bald zwei Jahrhunderten existierenden (und gern geleugneten) ideologischen Verwestlichung – alle »Ismen« des 19. und 20. Jahrhunderts haben sich längst in muslimischen Gesellschaften eingewurzelt – bleibt als einziger »eigener« Bezugspunkt »der« Islam: daher der integristische Slogan »Der Islam ist die Lösung«³⁴. Die Haltlosigkeit derartiger Präntentionen, die in der Außenansicht evident ist, wird sich aus der Innenperspektive überzeugend wohl erst verzögert nach dem Erfolgsfall der Machtübernahme erweisen, vor allem, solange die bekämpften Regime sich durch Korruption, Inkompetenz und Parasitismus auszeichnen. Doch zwischen erwiesener Haltlosigkeit und, als Konsequenz daraus, politischer Reform mag für die Mitlebenden eine schmerzlich bis unerträglich lange Zeitspanne liegen. Insofern erscheint es als reichlich verfrüht, von einem Scheitern des Islamismus zu sprechen, falls damit mehr gemeint sein soll als die Feststellung seiner ideologischen Inkohärenz³⁵.

33 Vgl. Edward SAID, *Orientalism*, London 1978 – und die Fülle daran anschließenden Schrifttums, nicht zuletzt von Said selbst.

34 Damit sollen weder innere Diversität noch Entwicklungs- und Veränderungspotentiale von Islamismen – pluralen Realitäten widerspricht der Singular – geleugnet werden (vgl. KRÄMER, *Vision und Kritik*). Anschauliche Beispiele sind u.a. Hizbollah und Hamas, die in der politischen Praxis Libanons bzw. Palästinas nicht einfach auf das unwandelbare Etikett »Terrorismus« reduziert werden können; manche Innen- und Außenansichten treffen sich unbeabsichtigt in *terrible simplification*. In ihrer Legitimität erschütterte säkular begründete Regime instrumentalisieren umgekehrt ihrerseits Religion zu durchsichtigen Zwecken der Machterhaltung (vgl. Ägypten seit Nasser, Irak unter Saddam, Pakistan unter Zia); als propagandistisch wirksam angesehenes und deswegen häufig angewandtes Manöver ist der Bezug auf »die« Scharia als Quelle der Gesetzgebung oder ihre (partielle) Einführung (vgl. wiederum Ägypten, Pakistan, aber auch Sudan oder Nordnigeria); Schlaglichter dazu liefern etwa Oliver SCHLUMBERGER (Hg.), *Debating Arab authoritarianism. Dynamics and durability in nondemocratic regimes*, Stanford 2007; Reinhard SCHULZE, *Die arabische Welt in der jüngsten Gegenwart 1986–2000*, in: HAARMANN/HALM (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, S. 605–634.

35 Vgl. Gilles KEPPEL, *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, übers. von Bertold GALLI, München/Zürich 2002; Olivier ROY, *L'échec de l'Islam politique*, Paris 1992 (vgl. auch KEPPEL und ROYS andere Schriften). Korrekturzusatz August 2011: In Ägypten sind integristische Kräfte – nicht nur Muslimbrüder, sondern auch die ungleich gefährlicheren »Salafisten« – aus dem Sturz des Mubarak-Regimes zunächst gestärkt hervorgegangen – perverses Erbe von dessen Kurs der mit brutaler Repression parallelaufenden ideologischen Akkomodation.

Raja Sakrani

Religion und Recht im Islam

Historisch-komparative Zugänge im Lichte der Weberschen Rechtssoziologie¹

Der Islam kennt der Theorie nach so gut wie kein Gebiet des Rechtslebens, auf welchem nicht Ansprüche heiliger Normen der Entwicklung profanen Rechts den Weg versperrten².
(Max Weber)

1. Einleitung

Religion und Recht stehen in enger Wechselwirkung³. Auch in differenzierten »Geltungskulturen«⁴, in denen Recht, Religion, Moral, Sitten und Etikette streng geschieden werden, weisen sie strukturelle Parallelen auf: Im »Reich des Normativen«⁵ gibt es Richterkönige, Priesterherrscher und Richter-Priester. Religiöses und juridisches Wissen wird von Experten erzeugt, verwaltet und verändert. Religiöse Gemeinde und Rechtsgemeinschaft entsprechen einander. Auch das heutige »positive Recht« bedarf zu seiner Geltung, also seiner »force du droit«⁶, einer rituellen Inszenierung, wie wir sie aus religiösen Kontexten kennen.

Wie ist dies zu erklären? Hat es etwas damit zu tun, dass Recht – wie es Luhmann⁷ sagt – mit der Abwicklung enttäuschter Erwartungen befasst ist und Religion auch etwas mit dem Aufbau von in die Zukunft gerichteten

-
- 1 Für Teilübersetzungen aus dem Französischen möchte ich Werner Gephart herzlich danken. Youssef Dennaoui ist für kritische Hinweise zu danken.
 - 2 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Teilbd.: *Recht*, hg. von Werner GEPHART und Siegfried HERMES, Tübingen 2010 (MWG I/22–3), S. 526.
 - 3 Zur rechtstheoretischen Seite der Problematik vgl. auch Raja SAKRANI, *Le jeu d'échanges inter-normatifs. Droit, Morale et Religion dans les cultures de droit occidentales et musulmanes*, in: *Revue de la recherche juridique. Droit Prospectif* 4 (2009), S. 1695–1710.
 - 4 Dieses Konzept spielt eine Schlüsselrolle im Käte Hamburger Kolleg »Recht als Kultur« in Bonn.
 - 5 So die Foucaultsche Formulierung in: Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris 1975.
 - 6 Pierre BOURDIEU, *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champs juridique*, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 64 (1986), S. 3–19.
 - 7 Grundlegend: Niklas LUHMANN, *Rechtssoziologie*, 2 Bde., Reinbek bei Hamburg 1972.

Erwartungen, des Messias, des Heilands, des *Imam*, auf den die schiitische Gemeinde wartet, oder des Jüngsten Gerichts zu tun hat? So verwandt Recht und Religion also sind, so wichtig ist im okzidentalischen Selbstverständnis ihre analytische und empirische Trennung voneinander⁸. Für religiös fundierte Rechtskulturen hingegen bleibt das Verhältnis problematisch.

2. Das »Gesetz« als Vermittler von Recht und Religion

Wie also ist das Verhältnis von Recht und Religion zu bestimmen? Ein Vermittlungsscharnier zwischen beiden Sphären ist das »Gesetz«.

Auch wenn ich hier über den Islam spreche, so geschieht dies in Hinsicht auf Judentum und Christentum. Wie wir sehen werden, ist diese Art von *Inter-Religiosität* unabdingbar. Eine *Definition* des Gesetzes in einer die monotheistischen Religionen vergleichenden Perspektive wirft allerdings erhebliche Probleme auf:

Gesetz, Halakha, Halacha oder *Halokho*, *Scharia* oder *fiqh*; die Worterkunft belehrt nicht nur über Differenzen linguistischer, theologischer und juristischer Art, die zwischen Judentum, Christentum und Islam bestehen. Die Begriffsgeschichte führt uns auch mitten hinein in die Architektur eines jeden theologischen und politischen Diskurses. So zeichnen sich folgende Ähnlichkeiten, Überschneidungen und Differenzen deutlich ab:

Der Terminus *Halacha*⁹ (was so viel wie »Weg« heißt, zugleich eine der Bedeutungen von *Scharia* im Islam, ohne dies gleichzusetzen) bezeichnet denjenigen institutionellen Komplex im Judentum, der das religiöse Alltagsleben der Juden reguliert; als Adjektiv meint es einen bestimmten Artikel des »Jüdischen Gesetzes«. Am Verhältnis zum Gesetz scheiden sich im Übrigen die verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums. Nach orthodoxer Lehre ist es nur den anerkannten *Posqim* gestattet und nur sie verfügen über die geeignete Methode, die *Halacha* nach talmudischem Recht zu bestimmen, ohne die *Thora* zu überschreiten.

8 Bei Niklas LUHMANN als Prozess der Ausdifferenzierung formuliert. Dazu, dass die Lutherische Zweireichelehre, als eine Variante dieser Trennungsidee ganz unterschiedlich gedeutet werden kann, vgl. Christiane TIETZ, Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische Zwei-Regimenten-Lehre (in diesem Band S. 259–274).

9 Vgl. den Glossareintrag in WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Teilbd., S. 711. Danach bedeutet *Halacha* (von aram. *hilchetha*) »der richtige Weg«. Gemeint sind die letztlich auf die Heilige Schrift zurückgeführten, im engeren Sinne gesetzlichen Bestimmungen und Rechtsansprüche der Schriftgelehrten, deren normative Geltung für die (religiöse) Praxis anerkannt sind.

Am Verhältnis zum »Gesetz« zeigt sich auch die Differenz zu Christentum und Islam, wobei der Islam dieser Frage eine besondere identitätsbildende Bedeutung beimisst. Im Neuen Testament haben die Dispute zwischen Jesus und den Schriftgelehrten über Natur und Gegenstand des Gesetzes Anlass für zahlreiche Interpretationen über das Verhältnis von Christentum und Judentum gegeben. Diese Kontroverse zielt auf den »juridisme« der Rabbiner und auf eine gewisse legalistische Tendenz in der Interpretation des Gesetzes¹⁰.

Dieser Punkt scheint mir – vor allem als Juristin – der Schlüssel für das Verständnis dessen zu sein, was heute aus diesem »Gesetz« geworden ist. Ein Gesetz, das im Ursprung göttlich war, sowohl im Judentum und Christentum als auch im Islam gleichermaßen.

Was die Entwicklung religiösen Rechts im Christentum¹¹ angeht, erinnere ich an die wichtigsten Entwicklungsstufen: Das kanonische Recht schließt an das römische Recht an und bezieht hieraus seinen besonderen Charakter¹². Es kamen die Arbeiten der naturrechtlich ausgerichteten Romanisten des 17. und 18. Jahrhunderts hinzu: Das Gesetz verkörpert dort die Vernunft und diese hat den Anforderungen der Gerechtigkeit zu genügen. Die christliche Position wird häufig beschrieben als eine Form, die zu einer Vereinfachung und Systematisierung des Gesetzes tendiert. Jedenfalls behauptet diese immer, in einem direkten Ableitungszusammenhang mit dem mosaischen und abrahamitischen Gesetz zu stehen. »Denkt nicht, ich wollte das Gesetz oder die Worte der Propheten für ungültig erklären. Ganz im Gegenteil, ich will das alles in die Tat und in die Wirklichkeit umsetzen« (Mt 5,17)¹³. Aber bei Matthäus gilt das Gesetz ohnehin. Es muss nicht nur bewahrt, sondern auch noch überboten werden. Ohne dieses hier ausführen zu können, zeigt sich: Der Bezug auf das Gesetz eignet sich auch zur Binnendifferenzierung der verschiedenen Richtungen innerhalb des Neuen Testaments!

Das Verhältnis zum Gesetz liefert aber auch Grenzmarkierung und Kontinuität gegenüber der Religion der Anderen. Es liefert den Hintergrund der theologischen Spannungen und bestimmt zugleich die juristischen Verwerfungen zwischen den drei monotheistisch geprägten Kulturen.

10 Zur Kontroverse um die Rolle des Gesetzes im Alten Testament vgl. Anne FITZPATRICK-MCKINLEY, *The transformation of Torah from scribal advice to law*, Sheffield 1999, insbes. das erste Kapitel, S. 23–53.

11 Vgl. etwa WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Teilbd., S. 544ff.

12 Weber interessierte die These einer Sonderstellung dieses religiösen Rechts: »In ungleich stärkerem Maße als irgendeine andere religiöse Gemeinschaft hat [...] die okzidentale Kirche den Weg der Rechtsschöpfung durch rationale Satzung beschritten.« (WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Teilbd., S. 546).

13 So die freiere Übersetzung der zentralen Stelle bei Klaus BERGER/Christiane NORD, in: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Übersetzt und kommentiert von dens., Frankfurt a.M. 2003, S. 580. Für die Deutung ist sicher wichtig, wer Adressat des Matthäus-Evangeliums war, Judenchristen und/oder Heidenchristen.

Nach muslimischer Theologie¹⁴ hat das Christentum das Judentum ersetzt, während der Islam für sich in Anspruch nimmt, die letzte Religion in dieser Entwicklungsreihe zu sein. Man ist vom alten Bund zum neuen vorangeschritten; und von diesem zum dritten Bund (*mithaq*), der den Propheten Mohammed mit der »Nation« verbindet, die dem Aufruf der *ummat ijāba* gefolgt ist. Bis hierhin bleiben wir in der gleichen Linie einer Nachfolgeargumentation. Aber es stellt sich sogleich ein Problem, denn die muslimischen Gläubigen begründen eine eigene, neue Gemeinschaft (*umma*), weil man annimmt, dass die vorhergehenden Bündnisse zerbrochen sind (Koran, Sure 3, 187).

Christen und Juden werden als »Leute des Buches« (*ahl al-kitāb*) bezeichnet. Gleichwohl wird demgegenüber der Koran als eine Ausnahme konstruiert. Dies lässt sich folgendermaßen erklären: Der gesamte theologisch-juristische Diskurs gründet sich in der Annahme, dass der Koran als Kopie eines himmlischen Archetyps, einer himmlischen Urschrift aller heiligen Bücher und Schriften, angesehen wird. Das Mutterbuch (*um al-kitāb*), so wie es nahe bei Allah aufbewahrt wird (*allawh' al-mahfudh*) (Koran, Sure 13, 39; Sure 43, 3), war dem Propheten als »Mund des Koran« diktiert worden – und damit wird das Gesetz im Sinne Montesquieus also eine Art »bouche de la Loi sacrée«; es duldet daher keinerlei Vergleich mit irgendeiner anderen heiligen Schrift. Das ist im Übrigen der Grund, weshalb Muslime, von Forschern abgesehen, niemals in die Bibel schauen, da sie als Verfälschung der Offenbarung angesehen wird. Man mag also die psychologische Verwirrung, um nicht zu sagen, das regelrechte religiöse Unbehagen der Muslime darüber verstehen, wie man an Schriften glauben kann, an die man nur deshalb glauben muss, weil sie als »heilig« deklariert sind, deren Herkunft gleichwohl zweifelhaft zu sein scheint!

In der Tat werden Juden und Christen angeklagt, ihre eigenen Schriften geändert und verfälscht, wenn nicht sogar gefälscht zu haben. Unter der vagen Vokabel *tahrif* gibt es sechs Arten der Fälschung, die allein zwanzig Mal im Koran den jüdischen und christlichen Schriftgelehrten vorgeworfen werden¹⁵. In dieser Hinsicht geht der Koran härter mit dem Judentum um als mit den Christen. Das »Gesetz« spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle. Nur ein einziges Beispiel möge dies belegen: Die Juden wer-

14 Vgl. zu diesem schwierigen Thema die interessante Deutung bei Hamadi REDISSI, der in der Liste des »islamic exceptionalism« auch die »exception théologique: une religion à part«, 4. Kapitel, in: Ders., *L'exception islamique*, Paris 2004, S. 109–127, aufführt.

15 Textverderbnisse, wie die Editionswissenschaft sagen würde, werden systematisch als *tahrif* erfasst: a) Verdrehung (*tahrif* im eigentlichen Sinne), b) Wortersetzung (*tabdil*), c) intentionale Verstellung oder Verbergung (*kitmān*), d) Travestie (*labs*), e) Textkorruption (*lavy*). Hier nach REDISSI, *L'exception islamique*, S. 113.

den als *tahrif* dafür angeklagt, dass die Anordnung der Steinigung für die Unzüchtigen Dt 22,21–24 »aufgehoben« werde, die im Koran unter Rückgriff auf das Mutterbuch wieder »eingeführt« werde. Es ist offensichtlich, welche interpretatorischen Spielräume eröffnet werden, wenn die »Geltung« der Schrift und in diesem Falle der drakonischen Strafen an einem fiktiven Text, wie der Religionsbeobachter sagen muss, einer unbekannt »Urschrift« gemessen wird¹⁶.

Der Islam hat die übrigen heiligen Bücher nach seinem Modell konzipiert: Es ist also eine »herabsteigende« Offenbarung – das ist der theologische Sinn von *tanzil* –, Wort für Wort das Diktat des Engels Gabriel wiedergebend. Das Problem besteht darin, dass es nur eine einzige und für immer fixierte »Version« geben soll, wie es der dritte Kalif *Uthman*, zwanzig Jahre nach dem Tode des Propheten, postuliert hat. So wird der Koran die erste heilige Quelle des Rechts im Islam. Das islamische Recht ist sakral aufgrund seiner beiden Quellen oder *usul*, wie man im Arabischen sagt, also seiner Wurzel nach (eine etwas andere Bildvorstellung als in der Rechtsquellensemantik¹⁷ des okzidentalen Rechts), das heißt also aufgrund von *Koran* und *Sunna*, der Tradition des Propheten. Seine Verbreitung beruht weniger auf der Rechtsausübung des Kadi – um den manchmal tendenziösen Begriff der Kadi-Justiz zu vermeiden – als vielmehr auf der Ausarbeitung von Dogmen, wie sie die Jurisconsulten, die Rechtsdoktoren, die *Fuqaha*, für nicht direkt von Koran und Sunna geregelte Probleme herauspräparieren. Diese Art der dogmatischen Arbeit wird dem muslimischen Recht nicht nur eine doktrinäre Gestalt überhaupt verleihen – eine »Systematisierung« im okzidentalen Sinne hat bekanntlich nicht stattgefunden und Weber erklärt ziemlich genau, warum

16 Das Beispiel des Ehebruchs (*zina*) stellt einen Archetypus problematischer juristischer Sanktionen dar, die von muslimischen Theologen institutionalisiert wurden. Problematisch in Hinsicht auf die koranische Herleitung, denn eine sorgfältige Lektüre wirft Zweifel auf, ob dieser Tatbestand überhaupt inkriminiert und mit einer Rechtsfolge (*hadd al-zina*) belegt werden sollte (Koran, Sure 4, 15: in diesem Koranvers ist der pönale Charakter der Sanktion keineswegs eindeutig, denn die sündhaften Frauen werden in ihre Häuser eingeschlossen, wobei die Überlieferung eine Passage hinzufügt, die für unterschiedliche Interpretationen offen ist: »[...] Und so sie es bezeugen, so schließt sie ein in die Häuser, bis der Tod ihnen naht oder Allah ihnen einen Weg gibt«. Schließlich spricht der 16. Vers derselben Sure von einer Strafe, ohne jede weitere Konkretisierung. Im Übrigen wird dieser Vers abrogiert durch die 24. Sure, 2. Vers: Denn es ist eindeutig nicht von Steinigung die Rede, sondern von einer körperlichen Züchtigung: »Die Hure und den Hurer, geißelt jeden von beiden mit hundert Hieben [...]«. In jener Geschichte, die über den Propheten berichtet wird, ging es um die Lösung eines Streits unter zwei Juden. Insofern war der Bezug auf jüdisches Recht nachvollziehbar! (Vgl. hierzu Sadok BELAÏD, *Islam et droit. Une nouvelle lecture des versets prescriptifs du Coran*, Tunis 2000, S. 318).

17 Gesichtspunkte finden sich bei Niklas LUHMANN, Die juristische Rechtsquellenlehre aus soziologischer Sicht, in: Ders., *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a. M. 1981, S. 308–325. Kulturelle Differenz spielt allerdings bei Luhmann eine geringere Rolle.

das so ist¹⁸ –, sondern auch die beiden weiteren »Quellen« erschließen, den *Ijmā'* und die *qiyas*. Der *Ijmā'* ist der Konsens der am meisten gebildeten und zugleich frömmsten Gelehrten, mit anderen Worten: Die »Träger« des islamischen Rechts, die Erzeuger juridischen Wissens, sind niemand anderes als die Juristen-Theologen. Was die erwähnten *qiyas* angeht, so geht es um die Kunst der Analogiebildung¹⁹, deren Vorgehensweise eine horizontale Richtung aufweist, von Fall zu Fall (*nawāzil*): Argumentationen *a fortiori*, *e contrario*, die Verwendung von Fiktionen usf. Dieser *Ijtihad* (d.h. die Anstrengung und die persönliche Reflexionsleistung) wurde niemals wirklich dafür akzeptiert, sich einer koranischen Norm entgegenzustellen oder sie gar zu abrogieren²⁰. Dafür hat aber das, was man den *praktischen Ijtihad* nennen könnte, sich weniger durch die Satzung neuer Normen entfaltet als durch die Vielfalt und eine Fülle von juristischen Deutungen der Rechtsschulen und zahlloser Sonderfälle. All dies unter je unterschiedlichen sozialen und territorialen Geltungskontexten in der Anwendung des vermeintlich ewig geltenden, göttlichen Rechts.

Im Arabischen kommt das Wort *Scharia* von der Wurzel »*schara'a*«, was »öffnen, klar werden« bedeutet²¹. Der Terminus stellt also einen Bezug her zu einem geraden und klaren Weg, aber ebenso zu einem fruchtbaren Ort, wo Menschen und Tiere zum Trinken weilen, soweit die Quelle des Wassers ein Bach oder ein in Bewegung befindlicher Fluss ist. Die Wurzel »*schar'*« bedeutet ursprünglich »der Weg, der zur Quelle führt« oder »Quelle des Lebens«. Im religiösen Kontext bedeutet sie »Weg zu Gott«, denn das Lebensziel eines Muslims ist Allah.

18 Zur Anwendung der von Weber erarbeiteten Dimensionen der »Rationalisierung« des Rechts auf islamische Rechtskulturen vgl. Raja SAKRANI, *Le rationalisme du COC et le charisme de son codificateur. Réflexions sur l'hybridité d'un Code*, Faculté de Droit et des Sciences Politiques de Tunis, 20 janvier 2010.

19 Vgl. die aus dem Vergleich mit dem *Common Law* gewonnenen Einsichten bei Wael B. HALLAQ, *The logic of legal reasoning in religious and non-religious cultures: The case of Islamic law and the common law*, in: *Cleveland state law review* 34 (1985/86), S. 79–96; wiederabgedruckt in: Ders., *Law and legal theory in classical and medieval Islam*, Aldershot 1994.

20 Zur Frage der Schließung des *Ijtihad* vgl. u.a. Wael B. HALLAQ, *Was the gate of Ijtihad closed*, in: *International journal of Middle-East studies* 16 (1984), S. 3–41.

21 Zur Etymologie und ambivalenten Bedeutungen von »Scharia« vgl. Mathias ROHE, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 2009, S. 9–18. Zum hier nicht weiter diskutierten Verhältnis von Scharia und Gerechtigkeit vgl. Gudrun KRÄMER, *Justice in modern Islamic thought*, in: Abbas AMANAT/Frank GRIFFEL (Hg.), *Shari'a. Islamic law in the contemporary context*, Stanford 2007, S. 20–37.

3. Die Religion als Legitimationsquelle des Rechts

Auch wenn Max Weber für eine eurozentristische Perspektive mitunter kritisiert wird²², möchte ich meine Überlegungen zum öffentlichen Recht, genauer zum Verhältnis von Verfassung und Religion im Islam, auf seine Überlegungen zur religiösen *Legitimation* der politischen Sphäre und der »legitimen« Ordnungen, einschließlich der rechtlichen, stützen.

Nach Weber ist das Entscheidende bekanntlich der Legitimitätsglaube und nicht eine Art objektiver Legitimität²³! Denn nach Weber neigt jede Herrschaft und jede Ordnung zu ihrer eigenen Stabilisierung dazu, einen Legitimationsanspruch zu erheben. Diesem entspricht ein Legitimitätsglaube, der besteht, ohne von irgendwelchen objektiven Kriterien gerechtfertigt zu sein. In diesem Sinne spricht Weber auch von »Einverständnis«. Dies aber hat nicht notwendigerweise mit Religion zu tun. Der Typus des legal-rationalen Legitimitätsglaubens kommt ohne einen Religionsbezug aus! Hier wird gerade der Rekurs auf Religion abgeschnitten, auch wenn es religiöse Grundlagen des okzidentalen Rechts und gar eine Theologie des modernen Rechtsstaates bzw. religiöse Wurzeln des säkularen Verfassungsstaates²⁴ zu beachten gilt.

In diesem Sinne nun stellt der Islam ein Problem dar. Der Begriff »Einverständnis«²⁵, der ein fiktionales Element enthält, wird im Französischen als *consensus* übersetzt, *Ijmâ'* wäre die Entsprechung im Arabischen²⁶. Im Islam allerdings zieht insbesondere der *Ijmâ'* auf politischer, juristischer und sozialer Ebene seine Kraft nicht aus einem Legalitätsglauben, sondern ausdrücklich und ausschließlich aus der Religion. Dabei ist die Etymologie aufschlussreich, denn das dem Begriff von »Legitimität« Entsprechende ist im Arabischen nicht nur ein Synonym für Religion, nämlich *Maschrû'* oder *Scharî'a* (d.h. der von Gott vorgezeichnete Weg), sondern diese arabischen

22 Vgl. Stuart HALL, *The West and the rest. Discourse and power*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Modernity. Introduction to the modern societies*, Oxford 1996, S. 185–227. Vgl. auch Joachim MATTHES, *The operation called »Vergleichen«*, in: Ders. (Hg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*, Göttingen 1992, S. 75–99.

23 Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Teilbd.: *Herrschaft*, hg. von Edith HANKE in Zusammenarbeit mit Thomas KROLL, Tübingen 2005 (MWG I, 22–4), S. 48, 726, 738.

24 Vgl. zuletzt die Analysen bei Dieter GRIMM, *Conflicts between general laws and religious norms*, in: *Cardozo law review* 30 (2009), S. 2369–2382.

25 Ein zentraler Begriff der Weberschen Kategorien- und Rechtslehre, vgl. die Erläuterungen bei Werner GEPHART, *Einleitung zum Rechtsband*, in: WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. Teilbd., S. 1–133, hier S. 46.

26 Der *Ijmâ'* stellt neben Koran und Sunna die dritte Rechtsquelle im sunnitischen Islam dar. Mit einer Konsenstheorie normativer Wahrheit ist der *Ijmâ'* nicht zu verwechseln. Er transformiert sich von einem vorislamischen Prinzip zu einer religiösen Doktrin unter der schwierigen Kautel, aus der primären Quelle, dem Koran, herleitbar zu sein. Sehr klar formuliert bei Wael B. HALLAQ, *On the authoritativeness of Sunni consensus*, in: *International journal of Middle East studies* 18 (1986), S. 427–454. Über den Rest besteht zwischen COULSON, HUGRONJE, HOUDRANI u.a. erheblicher Streit!

Termini bezeichnen zugleich, was rechtens ist, weil es vorweg vermittelt der Religion als legitim definiert ist; *Schar'i/Ghâir Schar'i*, von dem das Wort *Scharia* stammt, heißt letztendlich: die Gesamtheit der normativen Regeln.

Das Webersche Schema der Beziehung von normativer Ordnung und (religiöser) Legitimation ist hier praktisch umgedreht. Warum? Während die normativen Ordnungen nach Weber einer »Einverständnisgeltung« bedürfen, also an sie geglaubt werden muss, fügt man den normativen Ordnungen im Islam nicht einen Legitimitätsgrund hinzu, sondern man muss ihnen Glauben schenken, weil die Religion *per se* – natürlich durch die juristisch-religiösen Spezialisten, die *Ulama*, vermittelt – bereits ihre Legitimität als Gesetz garantiert.

Warum werden islamische Religion und islamisches Recht nun als dermaßen »politisiert« angesehen?

Im 7. Jahrhundert gibt es eine große politische und theologische Krise, die sich an der Ermordung des vierten Kalifen, dem Schwiegersohn des Propheten, entzündet. Der Krieg *'Al-fitnâ al-kubra*²⁷ (»Die Große Zwietracht«) wird schließlich auf Dauer die muslimische Gemeinschaft durch eine Teilung in drei sehr unterschiedliche theologisch-politische Richtungen bestimmen:

1. die ultra-minoritären Khârijiten, »les sortants« also, die Aussteigenden, deren eine Linie – die Ibaditen (*al-ibâdhiya*) als Gründer der ersten Rechtsschule²⁸ – als einzige davon ausgeht, dass der Koran gemacht und nicht ewig sei; diese sind heute – nach einer sehr gewaltsamen Unterdrückung und Ausblendung aus der offiziellen Geschichte des Islam – eher marginal.
2. die Schiiten (*schii'at Ali*), die später in zwei Haupt- und unendliche Subgruppen zerfallen sind, sowie
3. die Sunniten (*ahl-al-sunna wal-jamâ'a*), das heißt diejenigen, die den Weg des Propheten gehen, oder die *Groupe-Uni* (*geeinte Gruppe*), woher das Konzept des *Ijmâ'* stammt. Die Sunniten stellen auch heute noch die Mehrheit der Muslime dar.

Alle vier Rechtsschulen entstammen dieser Entwicklungsphase.

Man muss bis zum 11. Jahrhundert warten, nach Abschluss der meisten Sparten religiösen Wissens (*fiqh*, *'ilm al-kalâm*, *tafsir*, etc.), bis schließlich eine eigene autonome Disziplin entsteht, in der sich religiöse und politische

27 Zu dieser Wendung islamischer Geschichte vgl. die hervorragende Studie von Hichem JAÏT, *La Grande Discorde*, Beirut 1995 (arab.).

28 Zu dieser vielfach vernachlässigten Richtung vgl. etwa Hervé BLEUCHOT, *Droit musulman*, Bd. 1: *Histoire*, Marseille 2000, S. 89–91, hier S. 121. Siehe dort auch zu den übrigen »Rechtsschulen« bzw. »Riten«, S. 82–123.

Sphären überschneiden. Ich erinnere an zwei fundamentale Texte, einmal des Schafiiten Al-Mawardi »Al-ahkâm al-sultâniya«, praktisch das erste und einzige Werk, das die Bezeichnung »Öffentliches Recht« verdient, und zum anderen des Hanbaliten Abu-Ya'âl al-Farrâ. Ohne allzu sehr in die Details zu gehen, ist ihr gemeinsamer Nenner der folgende: Für diese beiden Autoren ist der politischen Herrschaft Gehorsam geschuldet aufgrund des Korans (Sure 4,59)²⁹. Daher wird der gemeine Gläubige (*al-'amma*) vollständig von Auswahl und Wahl des *Imam* ausgeschlossen. Ihr Ausschluss ist derart, dass, wie Abu Ya'âl schreibt, »[d]ie Gesamtheit der Leute (*kâffat al-nâs*) nicht verpflichtet ist, den *Imam* als Person zu kennen, noch seinen Namen zu wissen«³⁰; es reicht aus, wie Al-Mawardi hinzufügt, dass das Volk darüber in Kenntnis gesetzt sei, »dass das Amt des *Imam* auf eine geeignete Person übertragen sei«³¹. Die Tatsache, derart auf Abstand von der politischen Sphäre gehalten zu sein, insbesondere auch als Mehrheit, irritiert unsere demokratischen Überzeugungen. Aber man sollte sich vor Augen halten, dass die islamischen Rechtslehrer davon überzeugt waren, dass diese Exklusion sich auf einen wenig reputierlichen Gegenstand bezog³². Und selbst wenn das *Imamat* nicht erblich ist, kann der *Imam* nicht nur einen Nachfolger designieren, sondern auch Nachfolger des Nachfolgers. Die *ahl al-ikhtiyâr* (Wahlmänner) können selbst vom *Imam* ernannt werden. Schließlich wird das *Imamat* wie ein Vertrag zwischen *Imam* und der Gemeinschaft angesehen, die von den *ahl-al-ikhtiyâr* repräsentiert wird, obwohl wir wissen, dass es keinen Kontrakt ohne Kontraktanten gibt.

Was aber geschieht, wenn der *Imam* seine Aufgaben nicht erfüllt? Anders ausgedrückt, was geschieht, wenn man sich *nicht* unterwirft? Die Antwort von Abu-Ya'âl in seinem Buch *Das Buch von der Ordnung des Guten und dem Verbot des Bösen (Kitâb al'amr bi-lma'rûf wa al-nahy 'an al-munqar)* bleibt lapidar: Der zivile Ungehorsam verbleibt im Inneren, ohne sich nach außen zu manifestieren:

29 Koran, Sure 4, 59: »O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und denen, die Befehl unter euch haben«.

30 Al-qâdi Abu Ya'âl AL-FARRÂ AL-BAGHDÂDI AL-HANBALI, *Al-Ahkâm al-Sultâniya*, Beirut 1983, S. 103.

31 Abu Al-Hassan AL-MAWERDI, *Les Statuts Gouvernementaux (Al-Ahkâm al-Sultâniya)*, Traductions et notes de E. FAGNAN, Le sycomore, Paris 1982, Kap. 1: Du contrat d'Imamat, S. 6f.

32 Nur zwei Kategorien der muslimischen Gemeinschaft spielen bei der Errichtung des *Imamat* eine Rolle: Einerseits die wenigen, die wählbar sind (*ahl al-imâma*), und andererseits die zur Bestimmung des *Imam* Berufenen (*ahl al-ikhtiyâr*), sie sind niemand anderes als die *Ulama*, also die Rechtsgelehrten.

Euch steht es zu, mit eurem Herzen zu missbilligen, und es obliegt Euch zugleich, den Gehorsam nicht zu verweigern, euch nicht mit anderen aus der Gemeinschaft der Muslime auszugrenzen und euer Blut an andere Muslime zu verlieren³³.

Sicher lässt sich hier der Schatten der »Großen Zwietracht« verspüren. Man akzeptiert alles, nur um den Bruderkrieg zu vermeiden.

So ist die Antwort auf die Frage, was eine legitime Herrschaft im sunnitischen Islam bedeute, folgende: der *Theorie* nach die an den *Imam* von der Gemeinschaft delegierte politische Macht, die zugleich religiösen Anforderungen entsprechen muss; in der *Praxis* freilich bedeutet es: *Jede* faktisch installierte Macht ist »legitim«³⁴.

4. Schluss

Im Kontext der heutigen Globalisierung und der Beziehung zwischen Kulturen, die aus unterschiedlichen Religionen hervorgegangen sind, nimmt das »Gesetz« eine besonders zentrale Stellung ein. Das Verhältnis zum »Anderen« – das sich so leicht in eine Art Feindschaft gegenüber dem Anderen wandelt (nicht nur bei Carl Schmitt, sondern auch bei Bruno Étienne) – muss zwangsläufig das *Recht* des Anderen begreifen, um Missverstehen und Missverständnis zu entlarven. Schauen wir nach Europa, das pluralistische Gesellschaften hervorbringt und sich zunehmend mit dem Anspruch konfrontiert sieht, die *Scharia* anzuwenden. Wie soll man sich mit diesen Phänomenen auseinandersetzen, wenn man nicht begreift, dass das Gesetz eine identitätsstiftende Rolle³⁵ für den Islam spielt, was auch den obsessiven Legalismus oder einen Hyperlegalismus im islamischen Raum erklärt, der von den intimsten Details des Sexuallebens bis zu den Tischsitten reicht und auch die politische Herrschaft umfasst (in der Theorie des *Califats* oder des *Imamat*).

Damit stellt sich für westliche Gesellschaften eine wichtige Frage: Welchen Spielraum können und wollen sie für eine andere Verhältnisbestimmung der drei Sphären von Religion, Recht und Politik geben? Für praktische Kollisionen dieser »Geltungskulturen« gibt es viele Beispiele³⁶. Sie

33 Dieses Werk von Abu Ya'lâ ist nicht publiziert, siehe: Abu FARES, Al-qadi Abu Ya'lâ wa kitabuhu Al-Ahkâm al-Sultâniya, Beirut 1987, S. 189.

34 Vgl. in diesem Sinne Éric CHAUMONT, Religion et pouvoir légitime, in: Rives nord-méditerranéennes 19 (2004), S. 7–10.

35 Diese Rechtsfunktion wird neben der friedensstiftenden und integrativen Funktion des Rechts noch immer vernachlässigt.

36 Zur *Kafala* als Substitut der nach islamischem Recht unzulässigen Adoption vgl. das Sonderheft der Zeitschrift: Droit de la famille 12 (2008).

ergeben sich daraus, dass im Islam das »Reich des Normativen«, wie man mit Foucault sagen könnte, von welcher Rechtsschule auch immer her betrachtet, aus einer einzigen Quelle gespeist wird: der Religion. Damit haben Konflikte der Rechtskulturen³⁷, die nach den Kollisionsregeln des Internationalen Privatrechts geregelt werden, die Tendenz, als fundamentale religiöse Konflikte zu erscheinen, gerade weil identitätsstiftende Erwartungen nicht nur an die Religion, sondern auch an das Recht gerichtet werden.

37 Vgl. Raja SAKRANI, *Au croisement des cultures de droit occidentale et musulmane. Le pluralisme juridique dans le code tunisien des obligations et des contrats*, hg. von Stephan CONERMANN, *Bonner Islamstudien*, Bd. 15, Schenefeld bei Hamburg 2009.

Aysun Yaşar

Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten der türkischen Republik: eine Institution zwischen Staatspolitik und Religion

1. Einführung

»Deutschland und die Türkei verbinden außerordentlich vielfältige und intensive Beziehungen, die Jahrhunderte zurückreichen«, so heißt es auf der Homepage des deutschen Auswärtigen Amtes¹. In Deutschland leben derzeit ca. 1,8 Millionen türkische Staatsbürger sowie über 700.000 deutsche Staatsbürger mit türkischer Abstammung. Nicht nur auf zwischenmenschlicher, sondern auch auf politischer Ebene sind sie zu einem sichtbaren Teil Deutschlands geworden. Auf der vom deutschen Bundesministerium des Inneren einberufenen Islamkonferenz, die 2006 erstmals stattfand, bilden Vertreter türkischer Verbände sowie Einzelpersonen die Mehrheit der muslimischen Teilnehmer².

Damit ist der deutsche Staat mit islamischen Verbänden in den Dialog getreten, um die Entstehung eines Ansprechpartners – analog zu denjenigen der beiden großen Kirchen – auf islamischer Seite zu fördern. Angesichts dieser Entwicklungen ist es an der Zeit, die Gretchenfrage auch an den türkischen Staat zu stellen und zu untersuchen, wie seine Beziehung zur Religion aussieht.

Dafür bietet die Untersuchung des Präsidiums für Religionsangelegenheiten der türkischen Republik (auf Türkisch: *Diyanet İşleri Başkanlığı*, abgekürzt *Diyanet*³) eine gute Möglichkeit, da sie grundlegende Strukturen in der Beziehungsebene zwischen Staat und Religion offen legt.

In meinem Artikel werde ich anfangs die Entstehungsgeschichte der türkischen Republik skizzieren, dann auf die Gründung und Zielsetzung des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten eingehen. Anschließend werde

1 <http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/Laender/Laenderinfos/Tuerkei/Bilateral_node.html> (letzter Zugriff am 5.7.2011).

2 Vgl. <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1319016/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/Sonstiges/teilnehmerliste-plenum4-dik.templateId=raw.property=publicationFile.pdf/teilnehmerliste-plenum4-dik.pdf> (letzter Zugriff am 5.7.2011).

3 Für die Selbstdarstellung der Religionsbehörde siehe im Internet unter <<http://www.diyamet.gov.tr>> (letzter Zugriff am 5.7.2011; deutschsprachige Seite im Aufbau).

ich die strukturelle Entwicklung sowie das Aufgabenspektrum des Diyanets erläutern. Mit Diskussionsfeldern zu Diyanet sowie einem Fazit werde ich meinen Artikel beenden.

2. Entstehungsgeschichte, Gründung und Zielsetzung

Im Osmanischen Reich war der Sultan religiöses und staatliches Oberhaupt zugleich. Der *Şeyhülislam*⁴ wurde vom Sultan ernannt, stand an der Spitze des religiösen Verwaltungsapparates und verfügte über religiöse Deutungshoheit⁵.

Nach dem 1. Weltkrieg besetzten die Siegermächte (Großbritannien, Frankreich, Italien, Griechenland, Armenien und Georgien) die bereits besiegte Türkei. Angesichts dieser Lage und der Handlungsunfähigkeit des Sultans initiierte Mustafa Kemal im Jahre 1919 einen Befreiungskrieg (*kurtuluş savaşı*), in dem er eigenen Angaben zufolge für die Befreiung des Sultanats und des Kalifats von den Besatzungsmächten kämpfte⁶. Bereits kurze Zeit später kam es jedoch zu unüberbrückbaren Differenzen zwischen ihm und der Istanbuler Regierung des Sultans. Mustafa Kemal und seine Gefolgsleute gründeten daraufhin am 23. April 1920 in Ankara eine zweite Regierung und beriefen die große türkische Nationalversammlung (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*, abgekürzt TBMM) ein⁷. Bereits am 3. Mai 1920 gründete die Regierung in Ankara ein Ministerium für Scharia und Stiftungswesen⁸ (*Şer'îye ve Evkaf Vekaleti*) und übertrug ihm die Kompetenzen des Amtes des Şeyhülislams. Am 20. Januar 1921 gab sich die TBMM ein vorläufiges »Organisationsgesetz« (*Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*), das durch die neue Verfassung im Jahre 1924 abgelöst wurde⁹. Das bis dahin gängige Modell des Osmanischen Reiches »Staat und Religion« (*din ve devlet*) wurde von den Gründungsvätern also – so schien es zunächst – lediglich umstrukturiert und beibehalten.

4 Dieser Begriff existierte bereits im Reich der Seldschuken (1040–1157) als Ehrentitel für Rechtsgelehrte. Erst unter den Osmanen wurde dem Amt offiziell eine sowohl religiöse als auch politische Macht zugesprochen. Ab dem 10. Jh. wurde er dann zum drittichtigsten (nach dem Sultan und dem Großvesir), ab dem 16. Jh. sogar zum zweitichtigsten Mann im Reich und konnte mit seinen Rechtsgutachten (*fetva*) zeitweise das politische Geschehen lenken; vgl. Hasan YAVUZER, *Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi (Diyanet İşleri Başkanlığı Örneği)*, Kayseri 2005, S. 45f., hier S. 48 (im Internet abrufbar unter <<http://www.yok.gov.tr/>>; letzter Zugriff am 5.7.2011).

5 Vgl. ebd., S. 46f.

6 Vgl. Klaus KREISER / Christoph NEUMANN, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart 2003, S. 397.

7 Vgl. YAVUZER, *Dini Otorite*, S. 46f.

8 Siehe <<http://www.diyinet.gov.tr/german/tanitim.asp?id=4>> (letzter Zugriff am 5.7.2011).

9 Vgl. KREISER / NEUMANN, *Geschichte der Türkei*, S. 383f., 398.

Am 29. Oktober 1923 verkündete die TBMM die Gründung einer neuen Republik und nahm am 20. April 1924 ihre neue Verfassung an. Klaus Kreiser zufolge wurde damit das »bis heute radikalste Modernisierungs- und Säkularisierungsprogramm in einem islamischen Land« eingeleitet¹⁰. Statt wie bisher eine auf die islamische Gemeinschaft (*ümmet*) und Religion (*din*) basierende Ordnung hatte die TBMM die Volkssouveränität (*milli hakimiyet*) als Verfassungsgrundlage gewählt¹¹.

Das Ausmaß dieser tiefgreifenden Abkehr von bisherigen Traditionen zeichnete sich bereits am 2. November 1922 ab, als die TBMM die Regierung des Sultans in Istanbul für nichtig erklärte. Das Kalifat wurde zwei Jahre danach, am 3. März 1924, ebenfalls abgeschafft¹².

Am selben Tag verabschiedete die TBMM das »Gesetz Nummer 429 zur Auflösung der Ministerien für Religion und Stiftungswesen sowie für die allgemeinen Streitmächte« (*Şer'iyeye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair 429 Nolu Kanun*). Aus dem Generalstabsministerium wurde das Generalstabspräsidium (*Genelkurmay Başkanlığı*)¹³ und statt des Ministeriums für Religion und Stiftungswesen das Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*)¹⁴ sowie das Amt für

10 Vgl. KREISER/NEUMANN, Geschichte der Türkei, S. 397.

11 Vgl. İştâ B. TARHANLI, Müslüman Toplum, »laik« Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı. Çağaloğlu, İstanbul 1993, S. 15.

12 Vgl. YAVUZER, Dini Otorite, S. 50f.; siehe ebenso KREISER/NEUMANN, Geschichte der Türkei, S. 383.

13 Die anfängliche Bezeichnung für das Generalstabsministerium lautete: *Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Nezareti*.

14 Zunächst wurde das Präsidium für religiöse Angelegenheiten *Diyanet İşleri Reisliği* und dann ab 1950 *Diyanet İşleri Başkanlığı* genannt. Siehe TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 196; ebenso YAVUZER, Dini Otorite, S. 56. - Zwischen den beiden Begriffen *Din* und *Diyanet* gibt es einen Bedeutungsunterschied. *Din* bedeutet »Religion, Glaube«, wohingegen *Diyanet* neben »Religion« auch »Bekenntnis und Sekte« bedeuten kann. Im Alltag sprechen die Türken von *Din*, wenn sie die Religion meinen. In manchen Gegenden der Türkei wie z.B. in Urfa wird das Präsidium, also in abgekürzter Form *Diyanet*, mit dem Ausdruck *Dinayet*, also einer Mischung aus *Din* und *Diyanet* widergegeben; wie es zu diesem Ausdruck gekommen ist, müsste erst untersucht werden.

In der deutschen Übersetzung geht dieser feine begriffliche Unterschied unter und beide Begriffe werden mit »Religion« übersetzt, obwohl *Diyanet* ja eine Einschränkung des *Din* bedeuten kann. Siehe <<http://www.tdkterim.gov.tr/ttas/>> (letzter Zugriff am 21.1.2010). – İsmail Kara betont in seinem Artikel, dass bereits die Namensgebung »Diyanet İşleri Başkanlığı« statt »Din İşleri Başkanlığı« die stark eingeschränkten Kompetenzen des Präsidiums verdeutliche. Nur ein Rest der Zuständigkeitsbereiche der Religion (*din*) seien dem Diyanet zugeteilt, und zwar Kult, Glaubenswahrheiten und religiöse Regeln. Die restlichen Aufgaben hätten andere staatliche Behörden, insbesondere das Erziehungsministerium (Milli Eğitim Bakanlığı) übernommen. Daher sei eine Gleichsetzung des Diyanets mit dem Amte des Şeyhülislams oberflächlich und nicht korrekt. Denn Ersteres stelle im Gegensatz zum Letzteren keine religiöse Autorität dar. Vgl. İsmail KARA, Eine Behörde im Spannungsfeld von Religion und Staat. Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten, in: Günter SEUFERT/Jacques WAARDENBURG (Hg.), Turkish Islam and Europe. Europe and christianity as reflected in Turkish Muslim discourse & Turkish Muslim life in the diaspora, Stuttgart 1999, S. 209–240, hier S. 222f.

Stiftungswesen (*Evkaf Umum Müdürlüğü*) gegründet. Mit dieser Machtaufteilung bezweckte man, so Hasan Yavuzer, Religion und Streitkräfte von der Politik fern zu halten¹⁵.

Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten wurde dem Ministerpräsidium angegliedert und über dessen Budget finanziert. Es erhielt die Aufgabe, die Glaubensgrundlagen des Islam, die Pflichtenlehre betreffenden Aufgaben auszuführen, religiöse Einrichtungen wie Gebetshäuser zu verwalten sowie entsprechendes Personal einzustellen bzw. zu entlassen¹⁶.

Hasan Yavuzer hebt hervor, dass die Gründungsväter trotz der Machtengrenzung dem neu gegründeten Diyanet große Wertschätzung entgegengebracht hätten. Der erste Präsident des Diyanets M. Rifat Börekçi habe einen führenden Staatsministern zustehendes Auto mit rotem Kennzeichen, einen höheren Lohn als die restlichen Staatsbeamten sowie einen gewichtigen Platz im Protokoll erhalten. Dass Letzteres inzwischen nicht mehr zutrifft, bedauert er¹⁷.

İsmail Kara dagegen hebt die damit einhergehende Entmündigung der Religion hervor. Die Gründung des Diyanets sei eine Instrumentalisierung der Religion durch die republikanische Elite. Sie habe sich darauf beschränkt, die Religion als Legitimation für ihre politischen Ziele und als Mittel zur Beeinflussung der Bevölkerung zu nutzen¹⁸.

Dass der Islam seine ehemals bedeutende Stellung im Staat deutlich eingebüßt hat, zeigt auch die Verfassung. Denn 1924 wurde der Islam mit dem Ausdruck »Die Religion des Staates ist der Islam« (*devletin dini İslam'dır*) vorerst in die neue Verfassung aufgenommen, 1928 jedoch wieder entfernt. Stattdessen hielt man 1937 in der Verfassung fest, dass die Türkei ein laizistischer Staat sei¹⁹.

An der Streichung des Islam-Begriffs aus der Verfassung und der Aufnahme des Laizismus-Prinzips wird die Abkehr der jungen Republik von bis dahin tradierten Werten deutlich. Fikret Adanır spricht von einer Zäsur: Der Gründer der türkischen Republik, Mustafa Kemal, habe mit seiner Laizismus-Politik das Ziel verfolgt, die Religion ins Private zurückzudrängen. Nicht nur staatliche oder politische Bereiche, sondern auch kulturelle Bereiche, ja das Volk selbst sollten »in Form einer Kulturrevolution von oben und hauptsächlich mit administrativen Mitteln« säkularisiert werden²⁰.

15 Vgl. YAVUZER, Dini Otorite, S. 57.

16 Vgl. ebd., S. 55f.

17 Vgl. ebd., S. 56.

18 Vgl. KARA, Behörde im Spannungsfeld, S. 212; siehe auch Günter SEUFERT, Staat und Islam in der Türkei, Berlin 2004, S. 17.

19 Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 18; siehe YAVUZER, Dini Otorite, S. 293.

20 Vgl. Fikret ADANIR, Geschichte der Republik Türkei, Mannheim 2005, S. 34; siehe auch YAVUZER, Dini Otorite, S. 61.

Die Gründungsväter fürchteten einen Rückschritt durch eine unkontrollierte Einflussnahme der Religion sowie eine Spaltung der Gesellschaft in religiöse und sprachliche Gruppen. Um dies zu verhindern, wurden einerseits das Laizismus-Prinzip und andererseits die nationale Einheit als oberste Verfassungsgebote verankert, die es um jeden Preis zu schützen galt, so auch Günter Seufert²¹.

Bemerkenswert ist hierbei, dass nicht eine ausländische Form des Laizismus übernommen, sondern dessen türkische Version kreiert wurde. Diese sollte den sunnitischen Islam verwalten und kontrollieren sowie die Türkei zu einer modernen Gesellschaft umformen. Zu diesem Zweck musste ein sprachlich, religiös sowie kulturell homogenes Türkentum erst erschaffen werden²².

Die Religion war folglich gleichzeitig zu pflegen und zu kontrollieren. Sie war zu türkisieren und gleichzeitig ihrer früheren juristischen und politischen Funktionen zu entkleiden. Politik im Namen der Religion galt es zu verbieten, religiöses Leben mußte beobachtet und gelenkt werden²³.

Eine Reform des islamischen Gebets wurde anvisiert, mit der das Arabische durch das Türkische ersetzt werden sollte. Das Türkisierungsbestreben der Gründungsväter führte dazu, dass beispielsweise zwischen 1932 und 1950 der Gebetsruf nur in Türkisch ausgerufen werden durfte – im Jahre 1941 wurden diejenigen, die dem nicht folgten, sogar bestraft²⁴.

Enttäuschungen über das neu errichtete kemalistische System führten dazu, dass sich das Volk Ende der 1940er Jahre vermehrt einem »Volksislam« zuwandte. Angesichts dieser Situation und einer wachsenden ideologischen Gefahr durch den Kommunismus wurde das Laizismus-Prinzip aufgeweicht. An den Schulen konnte man nun auf Wunsch islamischen Religionsunterricht erhalten, der ab 1982 sogar zum Pflichtfach erklärt wurde²⁵.

Im Jahre 1950 hob man das Verbot auf, den Gebetsruf arabisch auszurufen. Ausbildungsstätten für religiöse Lehrkräfte, insbesondere *İmam-Hatip*-Schulen, sowie Institute für Islamforschung wurden errichtet. Mit der Einführung des Mehrparteiensystems entstanden Parteien, die in ihr Programm eine konservative Islamlinie aufnahmen, um Wählerstimmen zu gewinnen²⁶.

21 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam, S. 13.

22 Vgl. ebd.

23 Ebd., S. 12.

24 Vgl. ebd., S. 20; siehe ebenso ADANIR, Geschichte der Republik Türkei, S. 38; KARA, Behörde im Spannungsfeld, S. 209–240, hier S. 210f.

25 Vgl. YAVUZER, Dini Otorite, S. 294.

26 Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 22–24; siehe auch YAVUZER, Dini Otorite, S. 294.

Die republikanische Elite ließ zu, dass zunehmend islamische Elemente sowohl im Alltagsleben der Bevölkerung als auch in der politischen Sphäre sichtbar wurden. Ende der 1950er Jahre verhärteten sich jedoch die Fronten zwischen dem kemalistischen und dem religiösen Lager, was zu heftigen Auseinandersetzungen führte. Schließungen von islamischen Verlagen und Festnahmen prominenter Persönlichkeiten, u.a. Said Nursis, waren die Folge²⁷. Offensichtlich hatte die Religiosität aus der Perspektive der kemalistischen Gründungsväter überhand genommen, was sie in Besorgnis stürzte.

Die Regierungskrise von 1960 gab Anlass zu einer Überarbeitung der Verfassung im Jahre 1961. In diesem Rahmen entbrannte eine Diskussion um die Definition des Laizismus-Begriffes, es bildeten sich zwei Lager: einerseits die konservativen Kräfte, die einen Laizismus gemäß dem westlichen Modell befürworteten, in dem der Staat sich aus religiösen Belangen heraushält, und andererseits die Befürworter einer staatsgebundenen Religionspolitik. Die letzteren setzten sich durch:

Diejenigen, die den Laizismus im Rahmen der besonderen Anforderungen der Türkei [*Türkiye'nin koşullarına özgü özellikler*] verstanden, haben das Präsidium für religiöse Angelegenheiten als ein Organ innerhalb des Verwaltungsapparates verteidigt, das religiöse Angelegenheiten organisiert und kontrolliert [*düzenleyici ve denetleyici bir organ olarak*]. Dagegen haben jene, die die klassische Laizismus-Definition befürworteten, die Position verteidigt, dass der Staat allen Religionen gegenüber neutral bleiben müsse und es daher kein (Staats-)Organ für religiöse Angelegenheiten geben werde. Demgemäß ist das Vorhandensein des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten im Entwurf der Verfassung ein Beleg dafür, dass sich der Staat in die Religion »einmischt« [*müdahalesinin*] und in der Türkei ein »vom Staat abhängiges Religionssystem« [*devlete bağlı din sistemi*] vorhanden ist [...] das Präsidium für religiöse Angelegenheiten bekam in der allgemeinen Verwaltung den Status einer verfassungsmäßigen Institution²⁸.

1961 wurde also die türkische Version des Laizismus, in der der Staat die Religion kontrolliert, in der Verfassung verankert. Aus dieser historischen Entwicklung heraus ist auch die Zielsetzung des Diyanets zu verstehen.

27 Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 27f.

28 »Laikliği Türkiye'nin koşullarına özgü özellikler içinde kabul edenler, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın din işlerini düzenleyici ve denetleyici bir organ olarak devletin idari yapısı içinde yer almasını savunmuşlardır. Buna karşı, klasik laiklik anlayışını savunanlar, devletin dinler karşısında tarafsız kalma zorunluğuna dayanarak, din işleriyle ilgili bir organın olmayacağını öne sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın anayasa tasarındaki yeri, devletin dine 'müdahalesinin' ve Türkiye'de 'devlete bağlı din' sisteminin varolduğunun bir kanıtıdır [...] Diyanet İşleri Başkanlığı, genel İdare içinde anayasal bir kurum statüsüne sokulmuştur« (ebd., S. 30f.).

Dementsprechend beschreibt das Präsidium seine Grundprinzipien und Ziele (*temel ilkeler ve hedefler*) auf seiner Homepage folgendermaßen: »Entsprechend des Laizismusprinzips, fern von jedweder politischer Meinung und Betätigung, die Einheit und Solidarität der Nation zum Ziel setzend (Artikel 136)«, führt das Diyanet »die Glaubensgrundlagen des Islams, die Pflichtenlehre und die moralischen Grundsätze betreffenden Aufgaben« aus, klärt »die Gesellschaft in Fragen der Religion« auf und verwaltet »die Gebetshäuser (Gesetz Nr. 633, § 1)«²⁹.

Als Nächstes soll die strukturelle Entwicklung des Diyanets von seiner Gründung bis heute in groben Zügen nachgezeichnet werden.

3. Strukturelle Entwicklung

Das Gesetz zur Gründung des Diyanets im Jahre 1924 legte zwar fest, dass es sein Budget vom Ministerpräsidium erhalten und ihm unterstellt werden solle, doch enthielt es kaum Aussagen zur Organisations- oder Personalstruktur. Mit dem staatlich zugeteilten Budget sollten lediglich in der Zentralregion der Präsident (*reis*), der Beratungsrat (*heyet-i müşavere*) sowie das zentrale Beamtendirektorat (*memurin-i merkeziye*) und in der Provinzialregion die Muftis³⁰ entlohnt werden. Erst Nachforschungen in Budgetzuweisungen aus dem Jahre 1925 und danach erlaubten Rückschlüsse auf die damalige Struktur des Diyanets³¹.

In den ersten Jahren setzte sich das Diyanet wie folgt zusammen: aus Präsidenten (*reis*), Beratungsrat (*heyet-i müşavere*), Register- und Beamtendirektorat (*memurin ve sicil müdüriyeti*), Direktorat für religiöse Einrichtungen (*müessesat-ı diniyye müdüriyeti*), Direktorat für Akten (*evrak*

29 »Laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek (Anayasa md. 136), İslam Dini'nin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu ydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek. (633 S.K. md.1)«. <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-İsleri-Baskanligi-Tanitim-Taktim-13.aspx>> (letzter Zugriff am 6.7.2011).

30 Der Mufti ist eine Person, die als oberster Religionsgelehrter eines Verwaltungsbezirkes tätig ist. Den Begriff *müfti* gibt das Diyanet auf seiner Homepage mit »Superintendent« wieder. In Anlehnung an die christliche Tradition im deutschsprachigen Raum könnte man ihn vielleicht besser mit »Dekan« wiedergeben bzw. ihn im Original stehen lassen, da das Wort »Mufti« bereits weitgehend eingedeutscht ist. Vgl. <<http://www.diyamet.gov.tr/german/default.asp>> (letzter Zugriff am 6.7.2011).

31 Das Diyanet hat im Jahre 1999 ein umfangreiches Werk zu seiner eigenen Organisationsgeschichte verfasst, mit dem Titel »Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten seit seiner Gründung bis heute: Geschichte – Struktur – Dienstleistung und Angebote (1924–1997) [Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı: Tarihçe – Teşkilat – Hizmet ve Faaliyetler (1924–1997)]« publiziert durch die Stiftung für religiöse Angelegenheiten der Türkei (Türkiye Diyanet Vakfı). Vgl. DİYANET İŞLERİ BAŞKANLI, Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı: Tarihçe – Teşkilat – Hizmet ve Faaliyetler (1924–1997), Ankara 1999, S. 312.

müdüriyeti), Direktorat für Anschaffungen (*levazım müdüriyeti*) sowie aus den Mufti-Ämtern (*müftilik*).

Organisationsstruktur des Präsidiums für religiöse
Angelegenheiten
(1924–1927)

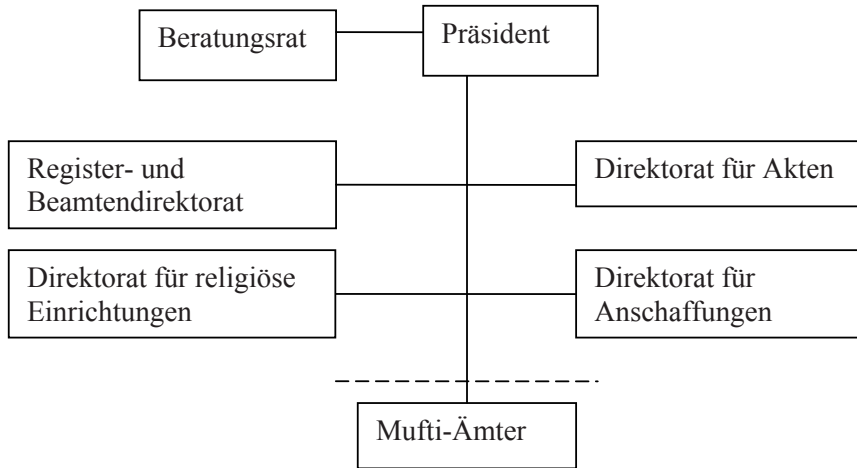


Abbildung 1³²: Das Diyanet in seiner Anfangsphase

Im Jahre 1935 wurde erstmals ein »Gesetz Nummer 2800 über die Organisation und Pflichten des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten« (*Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında 2800 Sayılı Kanun*) verabschiedet, das die Struktur sowie Aufgaben des Präsidiums festlegte³³.

Ein weiteres Gesetz im Jahre 1950, das »Gesetz Nummer 5634, um am Gesetz über die Organisation und Pflichten des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten einige Änderungen vorzunehmen« (*Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanunda Bazı Değişiklikler Yapılmasına Dair 5634 Sayılı Kanun*) änderte seine Struktur und Aufgaben.

32 Vgl. *DIYANET, Kuruluşundan Günümüze Diyanet*, S. 313..

33 Vgl. İrfan YÜCEL, *Diyanet İşleri Başkanlığı*, in: Bekir TOPALOĞLU (Hg.), *Dârüssaâde – Dulkadiroğulları*, İstanbul 1994, S. 455–460, hier S. 455f.; siehe ebenso TARHANLI, *Müslüman Toplum*, S. 111f., und Nail ASLANPAY, *Diyanet İşleri Başkanlığı (Kuruluşu, Çalışması) ve Birimlerinin Tanıtılması*, Ankara 1973, S. 14.

Seine verfassungsgemäße Verankerung als Institution im staatlichen Verwaltungsapparat erfolgte erst mit der Verfassungsänderung von 1961. Bereits vier Jahre danach, also im Jahre 1965, erließ das türkische Parlament das bis heute umfassendste »Gesetz Nummer 633 über die Organisation und Aufgaben des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki 633 Sayılı Kanun*)«. Nach einer langen Beratungsphase wurde im Jahre 1979 ein weiteres Gesetz verabschiedet, das das frühere Gesetz Nummer 633 ergänzen und weitgehend verändern sollte. Dieses Gesetz überlebte nur ein Jahr, denn es wurde vom türkischen Verfassungsgericht für nichtig erklärt³⁴.

Danach wurden keine weiteren Gesetze zur Struktur des Diyanets verabschiedet. Auf seiner Homepage beklagt das Diyanet noch heute dieses Defizit. Die derzeitigen Gesetze würden »weder Antworten auf die Herausforderungen seiner heutigen Organisationsstruktur noch auf die seiner angebotenen Dienstleistungen geben können«³⁵.

Das Präsidium hat offensichtlich eigene Wege gefunden, mit diesem Defizit umzugehen. İhtar B. Tarhanlı kritisiert, dass das Diyanet je nach Bedarf Verwaltungsverordnungen erlasse, um so sein Kompetenzdefizit – selbst keine Gesetze erlassen zu können – zu überbrücken und die notwendigen institutionellen Rahmenbedingungen selbst zu schaffen. Das sei gesetzeswidrig, da die Behörde anders als die Ministerien nicht den Status einer öffentlichen juristischen Person (*kamu tüzel kişi*) innehatte. Hier sieht sie die Gefahr einer politischen Einflussnahme:

Mit einem Verwaltungsorgan, das sich fern von gesetzlichen Verordnungen auf der Grundlage der Verfassung befindet und dessen Probleme in der Praxis mit innerinstitutionellen Regelungen und Verwaltungsverordnungen gelöst werden, bietet es gute Optionen für politische Einflussnahme³⁶.

34 Vgl. DIYANET, Kuruluşundan Günümüze Diyanet, S. 354; siehe auch YAVUZER, Dini Otorite, S. 59–61, und TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 159.

35 »gerek Başkanlığın bugünkü teşkilat yapısına ve gerekse yürüttüğü hizmetlere cevap veremez durumdadır« <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Tanitim-Taktim-4.aspx>> (letzter Zugriff am 8.7.2011). Dieser Artikel wurde vor dem 1. Juli 2010 erstellt. Folglich konnte auf die Änderung des Gesetzes mit der Nummer 633, mit der die TBMM auf die Bedürfnisse des Diyanets einging und eine Umstrukturierung vornahm, kein Bezug genommen werden.

36 »Anayasa hükmü gereği varolması gereken kanuni düzenlemeler yoksun bir idari birimin uygulamada karşı karşıya olduğu sorunların kurum-İçi düzenlemeler ve yürütme işleleriyle çözümlenmeye çalışılmasıyla, siyasi etkilere tümüyle açık ortamlar yaratılabilmesi rahatça mümkündür« (TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 126).

Die Autorin kritisiert zwar die Vorgehensweise des Diyanets, bietet aber keine alternative Lösung an, wie sich das Diyanet sonst aus diesem Dilemma – auf zeitgemäße gesetzliche Neuregelungen durch das Parlament für sein institutionelles Überleben angewiesen zu sein und diese nicht zu bekommen – befreien sollte. Daher ist es nicht verwunderlich, dass es angesichts der Gefahr einer institutionellen Erstarrung eigene Strategien entwickelt hat.

Dass sich seine Organisationsstruktur nach dem Gesetzesstopp von 1979 dennoch weiter entwickelt hat, kann man in einem vom Diyanet verfassten Werk mit insgesamt 22 Schaubildern nachlesen³⁷. Trotz seiner prekären gesetzlichen Lage hat es sich von einer anfänglich relativ überschaubaren Institution aus dem Jahre 1924 bis heute³⁸ in einen Riesenapparat verwandelt, dessen Infrastruktur von den Städten bis in die kleinsten Dörfer Anatoliens hinein reicht.

Die heutige Struktur des Diyanets besteht aus einer Zentral-, Provinzial- und Auslandsorganisation³⁹. Den größten Bereich bildet die Zentralorganisation (*merkez teşkilatı*), die sich zusammensetzt aus dem Präsidenten des Diyanets (*diyanet işleri başkanı*), fünf Vizepräsidenten (*başkan yardımcısı*), den Hauptdiensteinheiten (*ana hizmet birimi*), Beratungs- und Aufsichtseinheiten (*danışma ve denetim birimi*), sowie den Hilfseinheiten (*yardımcı birimleri*). Das Direktorat des Bildungszentrums (*eğitim merkezi müdürlüğü*), der Stadtdienststellen (*il müftülüğü*) sowie der Kreisdienststellen (*ilçe müdürlüğü*) bilden gemeinsam die Provinzialorganisation (*taşra teşkilatı*). Die Auslandsorganisation (*yurt dışı teşkilatı*) schließlich besteht aus den Botschaftsbeiräten (*din hizmetleri müşavirliği*) und den Attachés für religiöse Angelegenheiten (*din hizmetleri ateşeliği*)⁴⁰.

Mit dem Präsidium ist auch die Anzahl seines Personals gewachsen. Die Diyanet-Angestellten wurden von 1924 an aus der Staatskasse bezahlt. Ihre Anzahl wurde erstmals in den staatlichen Budgetberechnungen des Jahres 1927 angegeben. Demzufolge waren damals 7.127 Personen (Muftis, Prediger usw.) beim Diyanet beschäftigt⁴¹. Im Jahre 2008 waren 83.033 Personen im Präsidium beschäftigt⁴².

37 *DIYANET, Kuruluşundan Günümüze Diyanet*, S. 311–395.

38 In einem 2007 produzierten türkischsprachigen Video stellt das Diyanet seine Organe und Funktionen vor. Siehe <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/default.asp>> (letzter Zugriff am 19.1.2010).

39 Siehe auch die Selbstdarstellung des Diyanets <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-Tanitim-Taktim-4.aspx>> (letzter Zugriff am 8.7.2011).

40 Für nähere Informationen siehe <<http://www.diyamet.gov.tr/german/default.asp>> (letzter Zugriff am 8.7.2011).

41 Vgl. *DIYANET, Kuruluşundan Günümüze Diyanet*, S. 475.

42 Vgl. <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-sayisal-bilgiler-65.aspx>> (letzter Zugriff am 21.1.2010). In einer Tabelle listet Nail Aslanpay von 1924 bis 1973 den staatlichen Budgetanteil der Behörde auf. Im Jahre 1931 reduziert sich dieser fast um die Hälfte und springt 1946, 1951 und 1966 auf das Doppelte vom Vorjahr an. Die Budget-

In den 81 Jahren ist das Personal des Präsidiums also um 75.906 Personen (das sind volle 1.065%) angewachsen. Dabei muss mitbedacht werden, dass in dieser Zeitspanne ebenso die Bevölkerung der Türkei von 13.648.270 Menschen im Jahre 1927 auf 71.517.100 im Jahre 2008, also um 424 % (das sind 57.868.830 Personen) angewachsen ist⁴³.

Das allein erklärt jedoch nicht das rasante Wachstum des Diyanets. Ein zweiter wichtiger Faktor dafür dürfte das im Jahre 1925 erlassene Verbot von religiösen Orden und die Schließung ihrer Einrichtungen sein⁴⁴. Damit wollte der Staat die Landschaft des Islams auf eine Monokultur des Diyanets reduzieren. Der muslimischen Bevölkerung blieb also offiziell nur noch die Option, religiöse Dienste des Diyanets in Anspruch zu nehmen. Daneben gab und gibt es inoffiziell zahlreiche islamische Gemeinschaften, wie etwa Sufi-Orden. Jedoch ist allein das Diyanet vom Staat offiziell anerkannt und spricht für *den* Islam in der Türkei.

Das Diyanet hat sich institutionell zu einer der größten staatlichen Einrichtungen entwickelt. Analog zur Personenanzahl sind staatliche Budgetzuteilungen an das Diyanet gestiegen. 2008 wurden dem Diyanet insgesamt 1.979.470.295 YTL⁴⁵ zugewiesen, davon 1.815.330.000 YTL, also knapp 92 %, für Personalausgaben⁴⁶.

Trotz seines zahlreichen Personals kann das Diyanet nicht alle in der Türkei registrierten 79.096 Moscheen mit einem Imam versorgen. Knapp 15 % dieser Stellen sind vakant⁴⁷. Dass darüber hinausgehende Unkosten, wie etwa die Instandhaltung dieser Moscheen, nicht vom Budget des Diyanets finanziert werden können, liegt auf der Hand.

4. Aufgabenspektrum

In dem im Jahre 1924 erlassenen Gesetz zur Auflösung des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten und fromme Stiftungen sowie des Generalstabsministeriums (*Şer'îye ve Evkaf ve Erkanıharbiye-i Umumiye Vekaletlerinin*

senkung im Jahre 1931 ist auf die Übergabe der Moschee- und deren Personalverwaltung an das Generaldirektorat der Stiftungen und die Budgeterhöhung im Jahre 1951 auf deren Rücknahme zurückzuführen. In den Jahren 1946 und 1966 wurde die Behörde strukturell um zahlreiche Bereiche erweitert, die sich ebenfalls in der Budgetplanung bemerkbar gemacht haben. Vgl. ASLANPAY, *Diyanet İşleri Başkanlığı*, S. 90f.

43 Vgl. Homepage des Statistikamtes der Türkei (Türkiye İstatistik Kurumu) <http://www.tuik.gov.tr/yillik/Ist_gostergeler.pdf>, S. 8.; <http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=39&ust_id=11> (letzter Zugriff am 8.7.2011).

44 Vgl. YAVUZER, *Dini Otorite*, S. 58.

45 YTL steht für »Yeni Türk Lirası« (Neue Türkische Lira), dabei liegt der Wert von einem Euro derzeit bei etwas über zwei YTL (Stand: April 2010).

46 Vgl. <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/default.asp>> (letzter Zugriff am 20.1.2010).

47 Für nähere Informationen zu Moscheen siehe Anm. 58.

İlgasına Dair Kanun) wurde der Zuständigkeitsbereich des Diyanets festgelegt. Demnach wurde es mit der »Verwaltung von Gebetshäusern« sowie dem »Erlassen jener Regelungen bezüglich des Glaubens und der Gebete, die sich außerhalb des islamischen Rechts bewegen«, beauftragt⁴⁸.

Das Aufgabenspektrum des Diyanets umfasste daher zunächst die folgenden drei Bereiche: Angelegenheiten der Glaubenüberzeugung (*inanç* bzw. *itikat*), des Ritus (*ibadet*) und die Verwaltung von Moscheen (*camiler*) sowie Gebetsstätten (*mabetler*). Letztere wurde zeitweise dem Generaldirektorat für Stiftungen (*Evkaf Umum Müdürlüğü*) übergeben⁴⁹.

Die Bildungshoheit, über die ehemals die Religion verfügte, wurde dem nationalen Bildungsministerium (*Milli Eğitim Bakanlığı*) übertragen⁵⁰. Der Wegfall des Erziehungsauftrages aus dem Aufgabenkatalog des Diyanets sorgte in einigen religiösen Kreisen für Aufruhr. Im Nachhinein erhielt es dann schließlich einen vierten und fünften Bereich dazu, und zwar die Angelegenheiten der Sittenlehre (*ahlak*) und die religiöse Aufklärung der Gesellschaft (*toplumu din konusunda aydınlatma*)⁵¹.

Die Handlungsfelder und Dienstleistungen des Diyanets sind heute weit gefächert. Hier die wichtigsten: religiöse Dienste (Erstellung von Predigten [*hutbe*], Rechtsgutachten [*fetva*]), religiöse Dienste (*din hizmetleri*) für Gefängnisinsassen, Besuch von Krankenhäusern sowie Kinderheimen, Durchführung von Feierlichkeiten (wie z.B. anlässlich des Geburtstages des Propheten⁵²), Bildung (z.B. Korankurse, Koran-Rezitationswettbewerbe), Publikationen (z.B. Literatur zum Islam, zur Pilgerfahrt⁵³, darunter monatliche Fach- und Kinderzeitschriften), Durchführung von Fachkonferenzen,

48 »İslâm dininin hukuk kuralları (muâmelât-ı nâs) dışında kalan inanç ve ibadetlerle ilgili hükümlerin yürütülmesiyle ibadet yerlerinin idaresi«. YÜCEL, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 455f.

49 Zwischen 1931 und 1950 lag die Verwaltung von Moscheen und ihrem Personal in der Hand des Evkaf Umum Müdürlüğü. Vgl. ASLANPAY, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 28; siehe ebenso TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 103f.

50 Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 42.

51 Vgl. ebd., S. 73.

52 Im Türkischen hat sich dafür der Begriff *Kutlu Doğum* eingebürgert, der auf der deutschsprachigen Homepage des Diyanet mit der Übersetzung »Heilige Geburtsaktivitäten« wiedergegeben wird. Das Schema über die Organisationsstruktur des Diyanets in deutscher Sprache ist ein weiteres Beispiel, das die mangelhafte Übersetzung ins Deutsche veranschaulicht. Siehe <<http://www.diyaret.gov.tr/german/default.asp>> (letzter Zugriff am 8.7.2011). Hasan Yavuzer kritisiert in seiner Arbeit diese mangelhaften Fremdsprachenkenntnisse des Diyanet-Personals. Vgl. YAVUZER, Dini Otorite, S. 250.

53 Laut Iştar B. Tarhanli ist die Organisation der Pilgerfahrt durch das Diyanet skandalös: Es würde damit Unmengen an Geld verdienen. Zwischen der Behörde und anderen Reiseagenturen gäbe es Auseinandersetzungen, da Erstere über die von Saudi-Arabien auferlegten Personen-Kontingente für die Pilgerfahrt alleine verfüge und Reiseagenturen kaum Spielraum lasse. Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 95f. Diese Kritik ist mit dem im Jahre 2005 verabschiedeten Gesetz überholt, da das Diyanet seitdem lediglich über 60% der Kontingente verfügen darf und der Rest entsprechenden Reiseagenturen zusteht. Vgl. YAVUZER, Dini Otorite, S. 122.

Auslandsdienste (Entsendung von Imamen – so auch nach Deutschland in die Moscheen der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. [DITIB] – sowie von Fachleuten zu Konferenzen, Kofinanzierung des Lehrstuhls islamische Theologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt, Produktion von Fernsehsendungen und Zeitschriften für Türken im Ausland u.a.), Öffentlichkeitsarbeit (z.B. Herstellung eines Videos zur Selbstdarstellung) sowie an die eigene Verwaltungsstruktur gerichtete Aktivitäten (Fortbildungen für Diyanet-Personal⁵⁴ u.a.)⁵⁵.

An der Bandbreite dieser religiösen Dienste des Diyanets lässt sich erkennen, dass die Imame nicht nur innerhalb der Moscheen beispielsweise für Predigten, sondern auch außerhalb wie etwa für Krankenhausbesuche eingesetzt werden⁵⁶.

Günter Seufert sieht die Hauptaufgabe des Präsidiums in der Verwaltung und Kontrolle von Moscheen. Lokale Moscheen würden gleich nach Fertigstellung in den Besitz des Präsidiums übergeben. Zudem ernenne es den Vorbeter (*imam*), Prediger (*vaiiz*) sowie Gebetsrufer (*muezzin*) der jeweiligen Moschee. Die Freitagspredigten (*hutbe*) würden von Ankara zentral ausgearbeitet und an die Prediger verschickt⁵⁷.

Im Jahre 2007 wurden – gemäß der vom Diyanet erstellten Statistik – insgesamt 79.096 Moscheen in der Türkei gezählt. Davon gehören 5.533 (7%) dem Stiftungsdirektorat (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*), 2.943 (3,7%) der Stiftung für religiöse Angelegenheiten (*Türkiye Diyanet Vakfı*), 751 (0,9%) restlichen Stiftungen (*Diğer Vakıflar*), 3.129 (4%) der Staatskasse (*Hazine*), 7.269 (9,2%) den Vereinen (*Dernekler*), 863 (1,1%) staatlichen Wirtschaftsunternehmen (*Kamu İktisadi Teşekkülleri*), 3.652 Privatpersonen (4,6%) (*Şahıslar*), 5.705 Kommunen (7,2%) (*Belediyeler*), 49.183 (62,2%) ländlichen juristischen Personen (*Köy Tüzel Kişilikleri*), 22 (0,03%) der Armee (*Silahlı Kuvvetler*) und schließlich 46 (0,06 %) den Krankenhäusern (*Hastaneler*)⁵⁸. Demnach stehen die Moscheen im Besitz unterschiedlicher Einrichtungen und die Aussage Günter Seuferts über die Überschreibung aller lokal neu gebauten Moscheen an das Diyanet kann nicht stimmen.

54 Vgl. ASLANPAY, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 75.

55 Vgl. <<http://www.diyamet.gov.tr/german/default.asp>> (letzter Zugriff am 8.7.2011) und DIYANET, Kuruluşundan Günümüze Diyanet, S. 514f.; darüber hinaus YÜCEL, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 458, und TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 73; schließlich auch SEUFERT, Staat und Islam, S. 17.

56 Vgl. DIYANET, Kuruluşundan Günümüze Diyanet, S. 514f.

57 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam, S. 17; vgl. auch KARA, Behörde im Spannungsfeld, S. 226f.

58 Siehe Statistiken zu Moscheenanzahl, und -besitz auf <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/default.asp>> (letzter Zugriff am 21.1.2010).

Günter Seufert führt des Weiteren auf, dass seit 1997 an den offiziellen Korankursen nur jene Kinder teilnehmen dürfen, die die achtjährige Einheitsschule absolviert hätten, und die Erteilung von anderem religiösem Unterricht sei offiziell verboten⁵⁹.

Auch hier kann man einer weiteren Statistik entnehmen, dass neben Diyanet auch andere Einrichtungen, wie z.B. Vereine oder Privatpersonen, Korankurse anbieten. Das Präsidium äußert sich sogar mit lobenden Worten über die Eigeninitiative der Bevölkerung, lokale Vereine zu gründen, um in deren Räumlichkeiten ihren Kindern den Koran beizubringen. Die Anzahl der Korankurse beläuft sich derzeit auf insgesamt 7.232, davon werden beispielsweise 140 Kurse von Vereinen sowie 348 von Privatpersonen getragen⁶⁰. Das bedeutet aber natürlich nicht, dass der Staat diese als offizielle religiöse Einrichtungen neben dem Diyanet anerkennen würde.

5. Diskussionsfelder

Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten ist seit seiner Gründung Anlass für kontroverse Diskussionen. Anbei sollen einige dieser Diskussionspunkte zur Sprache kommen.

Bereits kurze Zeit nach der Gründung des Diyanets wurde Kritik laut, dass die direkte Abhängigkeit des Diyanets vom Ministerpräsidium zu Missbrauch führen könne. 1946 hat man die zahlreichen an das Amt des Ministerpräsidenten angekoppelten Institutionen unter den regierenden Ministern aufgeteilt. Das Diyanet wird seitdem entweder vom Ministerpräsidium oder einem vom ihm beauftragten Minister verwaltet⁶¹.

An der Abhängigkeit des Diyanets vom Ministerpräsidium hat sich also bis heute (so gut wie) nichts geändert. Der Präsident der Behörde muss vom Ministerpräsidenten vorgeschlagen, der Vorschlag vom Ministerrat positiv beschieden und vom Staatspräsidenten unterzeichnet werden. Ein analoges Verfahren gilt für die Aufsichtsratsmitglieder. Die restlichen Beamten werden vom Diyanet eigenständig ernannt. Die im Ausland tätigen Beiräte für religiöse Angelegenheiten (*yurt dışı din hizmetleri müşavirleri*) werden beispielsweise seit 1982 vom Präsidenten der Personalabteilung bestellt und vom Diyanet-Präsidenten berufen⁶².

59 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam, S. 17.

60 Vgl. <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-sayisal-bilgiler-65.aspx>> (letzter Zugriff am 21.1.2010); siehe insbesondere DIYANET, Kuruluşundan Günümüze Diyanet, S. 643.

61 Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 103f.

62 Vgl. ebd., S. 118f.; siehe auch ASLANPAY, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 24.

Am Phänomen des »schwebenden Beamten (*askıda memur*)« zeigt İhtar B. Tarhanlı, wie die Regierung das Präsidium für religiöse Angelegenheit für ihre Politik instrumentalisierte. Insbesondere in den 1970er Jahren, als der staatliche Verwaltungsapparat in einer tiefen Krise steckte, sei das Personal des Diyanets ohne gesetzliche Grundlage (ab)berufen worden. Diese Politik hielt nicht einmal vor der obersten Ebene inne⁶³.

Die Regierungsdauer von Diyanet-Präsidenten nimmt İsmail Kara als Beispiel, um den Einfluss des Staates auf die Behörde zu veranschaulichen. Die Präsidenten seien von »politischen Autoritäten abberufen oder in den Ruhestand versetzt worden« und dabei sei es »zu unschönen Vorfällen gekommen«⁶⁴. Schaut man die Amtszeiten bisheriger Diyanet-Präsidenten an, so fallen kurze Amtszeiten wie z.B. die von Ömer Nasuhi Bilmen mit 9 Monaten oder İbrahim Elmalı mit 11 Monaten auf⁶⁵.

Nach 1950 nahm der Staat eine offensichtlich religionsfreundlichere Haltung ein und gewährte mehr religiöse Freiheiten, z.B. wurde an Schulen erneut religiöse Unterweisung eingeführt und das 1932 in Kraft getretene Verbot den Gebetsruf auf Arabisch auszurufen wurde 1950 aufgehoben⁶⁶.

Daraus ist zu schlussfolgern, dass die Beziehung zwischen dem türkischen Staat und der islamischen Religion politischen Fluktuationen unterworfen ist und mit ihr – als Teil der staatlichen Verwaltung – das Diyanet.

Ereignisse, die Meilensteine des politischen Lebens [*siyasal yaşamının kilometre taşı*] der Türkei darstellen, kennzeichnen auch die Anwendung verschiedener Politiken in der Beziehung zwischen Staat und Religion [*devlet-din ilişkilerinde*]. Die Ausrufung der Republik und die Zeit davor mit einem Einparteien-System bis 1945, dann 1950–1960 der Übergang zum Mehrparteien-System; schließlich die 1960er und 1970er Jahre sowie zuletzt die Jahre nach 1980 markieren Zeitabschnitte, in denen sich die Politiken, die die Beziehung zwischen Staat und Religion regeln, ersichtlich verändern⁶⁷.

Mit einer 1970 eingereichten Verfassungsbeschwerde wurde kritisiert, dass sich der türkische Staat mit der Einrichtung des Diyanets in religiöse Belange einmische und gegen das Laizismus-Prinzip verstoße. Das Verfassungs-

63 Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 98, 121.

64 KARA, Behörde im Spannungsfeld, S. 235f.

65 Vgl. ebd., S. 234; siehe auch ASLANPAY, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 93.

66 Vgl. YAVUZER, Dini Otorite, S. 294.

67 »Türkiye siyasal yaşamının kilometre taşı niteliğindeki olayları devlet-din ilişkilerinde farklı siyasalarının izlendiği dönemlerin de belirleyicisidir. 1945'e kadar olan dönem içindeki Cumhuriyet'in ilanı öncesi kuruluş ve ilanı izleyen tek parti yılları, çok partili düzene geçilmesinden 1950–60; 1960'lar ile 1970'ler ve en son olarak 1980 sonrası, devlet-din ilişkileri bakımından da farklılaşan siyasaların görüldüğü süreçlerdir«. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 15.

gericht (*anayasa mahkemesi*) lehnte die Beschwerde mit der Begründung ab, dass das Präsidium keine religiöse Organisation, sondern eine Verwaltungseinheit und eine notwendige Folge bestimmter historischer Konstellationen sowie spezifischer Notwendigkeiten der Türkei sei, um u.a. religiösen Fanatismus zu verhindern⁶⁸.

Das Verfassungsgericht erklärte zudem das Diyanet-Personal zu Beamten des türkischen Staates. Gegenstimmen, die den Widerspruch zwischen dem Laizismus und der Verbeamtung von religiösen Amtsträgern aufzuzeigen versuchten, antwortete das Gericht mit folgenden Worten, dass im Falle der Türkei solch eine Sonderregelung gerechtfertigt sei:

Dass die Angestellten des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten als Beamte eingestuft werden, bedeutet nicht, dass der Staat religiöse Angelegenheiten verwaltet, sondern dass damit die Befriedigung der Bedürfnisse, welche von den Besonderheiten des Landes erzwungen werden, bezweckt wird⁶⁹.

İrfan Yücel rügt die Antwort des Verfassungsgerichts und schließt daraus, dass der Staat eindeutig religiöse Angelegenheiten kontrolliere und dem Laizismus-Prinzip zuwider handle:

Selbst wenn Angelegenheiten der Religion und des Staates voneinander getrennt wurden, so wurde die ganze Institution des DİB [d.h. des Diyanets] und sein Personal unter die Befehlsgewalt der Regierung gegeben. Damit wurde ein System geschaffen, in dem die Religion vom Staat abhängig [*devlete bağlı din*] ist und das nicht in Einklang mit dem Laizismus-Prinzip zu bringen ist⁷⁰.

Die Entscheidung des Verfassungsgerichts zur Verbeamtung des Diyanet-Personals war folgerichtig – denn seit seiner Gründung erhält das Personal *de facto* seinen Lohn vom Staat. Nun sprach das Gericht ihm *de jure* den entsprechenden Status zu.

68 Vgl. YÜCEL, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 460; siehe ebenso KARA, Behörde im Spannungsfeld, S. 231.

69 »Diyanet İşleri Kuruluşu görevlilerinin memur sayılması devletin din işlerini yürüttüğü anlamına gelmeyip ülke koşullarının zorunlu kıldığı ihtiyaca uygun bir çözüm yolu bulmak erek ve anlamını taşımaktadır« (TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 107). Ferner auch Ahmet ÇEKİN, Stellung der Imame. Eine vergleichende Rollenanalyse der Imame in der Türkei und in Deutschland, Tübingen 2004, S. 146.

70 »Din ve devlet işleri birbirinden ayrılmışsa da Diyanet İşleri bütün teşkilat ve personeliyle birlikte hükümetin emrine verilmiş, böylece laiklik ilkesiyle bağdaşmayan 'devlet bağlı din' sistemi kurulmuştur« (YÜCEL, Diyanet İşleri Başkanlığı, S. 460).

Dennoch darf nicht verharmlost werden, dass die ganze Behörde in all ihren Belangen – in ihrer gesetzlichen Lage, Organisationsstruktur, religiösen Ausrichtung sowie in ihrem Personal und Budget – vom Staat abhängig ist.

Gegner dieses Status quo, wie etwa İsmail Kara, beschuldigen den Staat mit Hilfe des Diyanets eine Staatsreligion zu propagieren, mit dem Ziel, das Religionsverständnis des Volkes umzuwälzen. In den Augen des Regimes sei das Diyanet lediglich ein mit minimalen Kompetenzen ausgestattetes Instrument, das hohes Ansehen im Volk genießen solle⁷¹:

Es ist offensichtlich, daß die republikanische Ideologie keine Trennung von Religion und Staat, bzw. Religion und Politik nach westlichem Muster vorsah, ja eine solche Trennung sogar als gefährlich erachtete. [...] Dieses Verhältnis von Staat und Religion, das sich nur als Unterwerfung der Religion und Eingrenzung des religiösen Bereichs bezeichnen läßt, führte dazu, daß Religion entweder »Bedrohung für den gesellschaftlichen Frieden« oder – in einer säkularen und national-türkischen Version – »Mittel politischer Legitimation« ist, in jedem Falle aber Objekt der Politik wird⁷².

Daher fordern sie, dass dem Präsidium mehr Kompetenzen wie etwa in einem der religiösen Kernbereiche der Religion, in den »bindenden Verhaltensvorschriften« (*muamelat*) des islamischen Rechts, die jetzt in den Händen staatlicher Institutionen lägen, übertragen werden sollten⁷³.

Angesichts dieser Abhängigkeitsbeziehung des Diyanets vom Staat warnen die einen vor einem Missbrauch der Religion durch den Staat, die anderen dagegen vor einem Missbrauch des Staates durch die Religion.

Der republikanischen Elite graue es davor, dass das von ihr erschaffene Diyanet eines Tages von religiös-traditionellen Bevölkerungsschichten unterwandert werden und sich gegen die Errungenschaften der modernen Republik richten könnte. Ein weiterer personeller Ausbau sowie Gewährung jeglicher Autonomie komme daher nicht in Frage. Bereits jetzt sei die Behörde wie keine andere Verwaltungseinheit organisiert und ihr Netzwerk reiche bis in die kleinsten Dörfer hinein. Um eine Wendung des Diyanets gegen die Republik zu verhindern, solle die Behörde von traditionellen muslimischen Gruppen gesäubert werden. Die Abwendung »einer Gefahr für den türkischen Staat« legitimiere schließlich das staatliche Monopol über die Religion⁷⁴.

71 Vgl. KARA, Behörde im Spannungsfeld, S. 231f.

72 Vgl. ebd., S. 230.

73 Vgl. ebd., S. 224.

74 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam, S. 19; siehe ebenso TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 135.

Günter Seufert misst der Kritik am türkischen Laizismus und dem Diyanet wenig Wert bei, da sie nur von religiösen Minderheiten wie z.B. Christen, Atheisten, Aleviten oder Sprechern mancher sunnitischen Gruppen geäußert werde. Die Masse der türkischen Bevölkerung habe den Laizismus laut Umfragen angenommen und die Religionsbehörde sowie den staatlichen Islam weitgehend akzeptiert⁷⁵.

Wie auch Klaus Kreiser, vertritt İhtar B. Tarhanlı dagegen die Ansicht, dass die gesetzliche Verankerung des Laizismus nicht die Akzeptanz desselben durch das Volk bedeute. Denn Reformschritte Mustafa Kemals hätten zeitweise zu militärischen Aufständen geführt, die allesamt unterdrückt wurden⁷⁶.

Klaus Kreiser fügt dem hinzu, dass die republikanische Elite in der Türkei trotz aller Bemühungen weder im islamischen Diskurs noch im Erziehungswesen ein »Staatskirchentum« etablieren konnte. Denn »Klassische Bruderschaften« (wie die *Nakşibendiye*) sowie »moderne Gemeinschaften (*cemaat*) wie die Nurus« würden sich parallel zum Angebot der Religionsbehörde entwickeln⁷⁷.

Ein letzter Kritikpunkt ist das Selbstverständnis des Diyanets. Die Behörde selbst sieht sich als Ansprechpartner nicht nur sunnitischer, sondern aller türkischen Muslime, einschließlich der Aleviten, denen sie »eine Dienstleistung ungeachtet religiöser Rechtsschulen, Ansichten und Praktiken auf der Grundlage der Nationalität zukommen lassen« will⁷⁸.

Dieser Anspruch sorgt für rege Diskussionen in der Türkei, insbesondere unter Aleviten. Dazu gibt es unterschiedliche Standpunkte: Die einen wollen, dass das Diyanet stärker auf die Bedürfnisse der Aleviten eingeht, die zweiten verlangen eine alevitische Version des Diyanets und die dritten fordern gar seine Abschaffung⁷⁹.

Die türkische Regierung und damit auch das Diyanet haben in den letzten Jahren einen neuen politischen Weg eingeschlagen und die Aleviten als mögliche Ansprechpartner⁸⁰ entdeckt, was mit dem Begriff »alevitische Öffnung« (*Alevi açılımı*) wiedergegeben wird. Im Jahr 2007 meinte der für das Diyanet verantwortliche Minister im Parlament:

75 Vgl. SEUFERT, Staat und Islam, S. 23.

76 Vgl. TARHANLI, Müslüman Toplum, S. 22.

77 Vgl. KREISER / NEUMANN, Geschichte der Türkei, S. 465.

78 Vgl. <<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-4941.aspx>>; ferner auch <<http://www.cnnturk.com/2009/turkiye/12/17/bakan.celik.alevi.acilimini.anlattii/555787.0/index.html>> (letzter Zugriff am 8.7.2011).

79 Vgl. YAVUZER, Dini Otorite, S. 311–330.

80 Hier wird staatlicherseits gefordert, dass die Aleviten in der Türkei mit einer Stimme sprechen sollten. Aber stattdessen würden sie unterschiedliche Ansichten über ihre Zukunft vertreten. Eben diese Forderung wird auch in Deutschland gegenüber den Muslimen erhoben. Um diese Entwicklung zu unterstützen, hat der deutsche Staat die Islamkonferenz einberufen.

Wir haben diesen Bürgern zu jener Zeit versucht ein Kleid zu schneidern, aber das Kleid hat nicht gepasst. Aber jetzt werden wir alle zusammen ein neues Kleid nähen, denn es ist unsere Grundaufgabe, zu gewährleisten, dass sie auch zufrieden und glücklich leben können⁸¹.

Falls der türkische Staat den Aleviten neben dem Diyanet eine alevitische Version des Diyanets zusprechen oder ihre Einrichtungen staatlich anerkennen würde, würde das einer Revolution in der türkischen Religionspolitik gleich kommen.

6. Fazit

Vom im Osmanischen Reich gängigen Modell »Staat und Religion« (*din ve devlet*) wandten sich die Gründerväter der türkischen Republik ab und verankerten einerseits das Laizismus-Prinzip und andererseits die nationale Einheit als oberste Verfassungsgebote. Dafür musste eine türkische Form des Laizismus geschaffen werden, mit der die Religion kontrolliert und türkisiert werden sollte.

Mit diesem Ziel wurde 1924 das Präsidium für religiöse Angelegenheiten gegründet, das seitdem »entsprechend dem Laizismusprinzip, fern von jedweder politischer Meinung und Betätigung, die Einheit und Solidarität der Nation zum Ziel setzend« seine vom Staat zugeteilten Aufgaben wahrnimmt. In diesem Sinne wurde es mit den Angelegenheiten der Glaubensüberzeugung, des Ritus, der Verwaltung von Moscheen sowie Gebetsstätten, der Sittenlehre und der religiösen Aufklärung der Gesellschaft beauftragt.

Mit dem im Jahre 1925 erlassenen Verbot von religiösen Orden wurde versucht, eine religiöse Einheit zu schaffen. Damit konnte der Staat dem Volk eine von ihm definierte islamische Monokultur in Form des Diyanets vorsezen.

Das Diyanet hat sich seit seiner Gründung bis heute von einer anfänglich relativ überschaubaren Einrichtung zu einer der größten staatlichen Organisationen entwickelt. Inoffiziell gibt es zwar daneben zahlreiche islamische Gemeinschaften, wie etwa Sufi-Orden. Jedoch kann keine davon – sei es personell oder finanziell – mit dem Diyanet mithalten. Das Diyanet allein ist vom Staat offiziell anerkannt und spricht für *den* Islam in der Türkei.

81 »Zamanında belki bu vatandaşlara biz bir elbise biçmeye çalıştık ama elbise uymadı. Ama şimdi hep birlikte yeni bir elbise dikip, onları da huzurlu, mutlu şekilde yaşamalarını sağlamak temel görevimizdir« <<http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/428667.asp>> (letzter Zugriff am 8.7.2011).

Seit der Gründung des Diyanets wird über seine Rolle im Staat, den Einfluss des Staates auf ihn und somit auf die Religion und vice versa gestritten. Die Definition und Verankerung des türkischen Laizismus in der Verfassungsänderung 1961 hat demnach nicht zu einer Harmonisierung beigetragen, sondern weiteres Öl in das Feuer seiner Kritiker gegossen.

Dabei stammen die Kritiker aus unterschiedlichen Lagern: Einerseits gibt es das religiöse Lager, das eine staatliche Entmündigung der Religion ablehnt, andererseits das republikanische Lager, das eine Instrumentalisierung des Staates durch das Diyanet befürchtet. Daneben gibt es auch noch andere Stimmen, wie etwa die der Aleviten, die ihren Platz – innerhalb oder außerhalb des Diyanets – fordern. Schließlich beschwert sich das Präsidium selbst über seine derzeitige defizitäre gesetzliche Lage, die die Wahrnehmung seiner Verpflichtungen behindere.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das Diyanet mit seinem rasanten Wachstum und seiner Rolle im Staat zu einem Macht-, aber auch zu einem offensichtlichen Streitfaktor geworden ist. Es erscheint zynisch, dass gerade das Diyanet, zu dessen grundlegenden Zielen die Herstellung der Einheit und Solidarität der Nation (*milletçe dayanışma ve bütünleşme*) gehört, selbst Anlass für innergesellschaftliche Spaltungen bietet.

Es ist an der Zeit, die Beziehung des türkischen Staates zur Religion neu zu überdenken und auf diesbezügliche Kritiken konstruktiv zu reagieren. Denn wenn diese lediglich ignoriert werden, um der nationalen Einheit und des Gemeinwohls willen, dann werden sie sich gerade auf die zu schützenden Güter destruktiv auswirken; das zeigt die bisherige Entwicklung.

Es würde sich sowohl auf die nationale als auch die internationale Lage der Türkei äußerst positiv auswirken, wenn der türkische Staat die bereits existierende religiöse Vielfalt offiziell anerkennen würde. Das hieße aber auch, dass der Staat das Diyanet als eine religiöse Organisation in die Eigenständigkeit entlassen müsste. Von dieser politischen Öffnung würden alle Menschen in der Türkei profitieren, nicht nur die Muslime.

Tonia Schüller

Das Staatsverständnis im Islam heute

Gibt es eine islamische Demokratie?

1. Einleitung

Spätestens seit den Ereignissen in Tunesien und Ägypten im Januar und Februar 2011 ist offensichtlich, dass sich der Nahe Osten im Umbruch befindet. Der »Arabische Frühling« zeigte in den Medien Bilder von demonstrierenden Menschen, die Freiheit und Demokratie, Gleichheit, Pluralismus und neue Verfassungen forderten. Westliche Beobachter, aber auch lokale Intellektuelle sehen sich mit der Frage konfrontiert, ob diese islamischen Staaten tatsächlich fähig sind, demokratische Systeme zu errichten. Ist hierfür eine Trennung von Staat und Religion, eine Säkularisierung, erforderlich, oder sind Islam und Demokratie kompatibel? Wie soll nach Ansicht von muslimischen Intellektuellen der islamische Staat aussehen und wie demokratisch kann er sein?

Ziel des folgenden Beitrages ist, zunächst kurz die westliche Position zur Frage der Demokratietauglichkeit des Islam herauszuarbeiten, um so die (gängigen) Vorurteile bzw. Missverständnisse zu veranschaulichen. Im Folgenden werden dann einige exemplarische Ansichten von muslimischen Politikern und Intellektuellen aus verschiedenen Staaten zum Thema Islam und Demokratie vorgestellt, die einen Einblick in das sich differenzierende Demokratieverständnis gewähren.

Als Hauptteil stellt der Aufsatz das Staatsverständnis von drei unterschiedlichen muslimischen / islamistischen Intellektuellen sowie der Muslimbruderschaft vor. An erster Stelle ist hier die Staatstheorie des indischen Gelehrten Sayyid Abū 'Alā Mawdūdī (1903–1979) zu nennen, dessen Staatsvorstellung als für Traditionalisten repräsentativ gewertet werden kann. Der zweite Vertreter, Ḥasan at-Turābī (geb. ca. 1932), gilt als der Denker hinter dem aktuell im Sudan existenten islamischen staatlichen System, während der dritte Denker, der Tunesier Rāšid al-Ġannūšī (geb. 1941), als beispielhafter Vertreter für die aktuelle Lage in der arabisch-islamischen Welt zu werten ist. Die Muslimbruderschaft – hier am ägyptischen Beispiel dargestellt – dient dazu, herauszustellen, wie stark unterschiedliche Auffassungen auch innerhalb geschlossener Gruppen in der islamischen Welt verbreitet sind. Zu diesem Zweck zeigt der Beitrag sowohl das Staatsverständnis des Gründungsvaters der Muslimbrüder, Ḥasan al-Bannā (1906–1949), auf als auch jenes von neueren Mitgliedern und Führungskräften der Gruppe.

2. Westliche Islamforscher zum Thema: Ist der Islam demokratiefähig?

Wendet man sich dieser Frage zu, lassen sich zwei Kernpositionen unter den Islamwissenschaftlern herausarbeiten, insbesondere wenn dabei auch islamische/islamistische Gruppen einbezogen werden. Die eine Seite – repräsentiert unter anderem von Bernhard Lewis und Martin Kramer sowie Judith Miller – warnt den Westen vor sämtlichen islamisch gefärbten Bewegungen und ruft zum Widerstand gegen diese auf. Ihrer Ansicht nach sind der Wunsch nach Demokratie und Pluralismus lediglich Rhetorik, welche die militante Haltung von Reformbewegungen überspielen soll. So formuliert Judith Miller wie folgt:

Western governments should be concerned about these movements and, more important, should oppose them. For despite their rhetorical commitment to democracy and pluralism, virtually all militant fundamentalists oppose both. They are, and are likely to remain, anti-Western, anti-American, and anti-Israel!¹

Der Islam bzw. seine Denker sind als vom Grundsatz her gegen den Westen, die Demokratie und daher als Feinde anzusehen bzw. der militante Islam ist so stark, dass sich liberale und gemäßigte Kräfte nicht durchsetzen können; ihnen fehlt das Wissen, ihre Ansichten effektiv kämpferisch durchzusetzen, so Lewis/Kramer².

Von dieser Haltung unterschieden gibt es jedoch auch westliche Islamforscher, welche durchaus die Chance auf Demokratisierung des Islam sehen. Diese gehen, wie William Zartman, davon aus, dass der Koran unterschiedlich interpretiert werden könne und somit als Basis für verschiedene politische Systeme dienen könne. So sieht Zartman auch die Möglichkeit zu einer Synthese von Islam und Demokratie und bietet darauf aufbauend drei Maßnahmen zur Demokratisierung der islamischen Welt an, nämlich: »Practice the forms of democracy whenever scheduled, let the most popular win, and let them learn democracy on the job«³.

Diese Position einer Demokratisierung der islamischen Welt durch eine Reinterpretation des Koran wird ebenso von John Esposito und James Piscatori in

1 Judith MILLER, The challenge of radical Islam, in: Foreign affairs 72 (1993), Nr. 2, S. 34–55, hier S. 54f.

2 Zu Martin Kramers Ansicht siehe: Martin KRAMER, Arab awakening and Islamic revival, New Brunswick 1996. Beispiele für Bernhard Lewis' Position finden sich unter Bernhard LEWIS, Islam and liberal democracy, in: Atlantic monthly 271 (1993), S. 89–98, und ders., Political language of Islam, Chicago 1988.

3 I. William ZARTMAN, Democracy and Islam: the cultural dialectic, in: Annals of the American Academy of Political and Social Sciences 524 (1992), S. 190–192, hier S. 191.

ihrem Werk *Democratization and Islam* vertreten. Die beiden Autoren gehen davon aus, dass auch im Westen zunächst eine Reinterpretation der göttlichen Texte von Nöten war und dass dieser Prozess grundlegend für das heutige Staatsverständnis ist. Ihrer Ansicht nach ist der Islam offen für diverse Interpretationen, wobei insbesondere fundamentalistische Denker bereits begonnen haben, den Islam mit Demokratie und Liberalismus in Einklang zu bringen⁴.

Die westliche Forschung vertritt also zwei diametral entgegengesetzte Positionen zu den Chancen der islamischen Welt auf ein demokratisches Staatsverständnis und dessen Umsetzung, doch wie sehen es die Muslime selbst? Ist der Gegensatz zwischen Islam und Demokratie tatsächlich unüberbrückbar oder handelt es sich hierbei nicht vielmehr um unterschiedliche Begriffsdefinitionen?

3. Islamische Denker und Politiker: Exemplarische Ansichten zu Islam und Demokratie

Democracy is a vital need of today's mankind, including Iran. In my opinion democracy has only one alternative that is, seeking self interests. And no one would choose seeking self-interests over democracy. If I were to summarize the roots and essence of the people's reformist movement for the past 1000 years, I would say that the movement is aimed at the establishment of democracy⁵.

Diese Aussage machte der religiöse Führer, Großayatollah Khatami, während einer Rede vor Teheraner Studenten im Dezember 2001. Der religiöse Repräsentant des iranischen Gottesstaates als Befürworter einer Demokratisierung weltweit? Dies erscheint paradox, doch genau hier ergibt sich die Frage, von welcher Art der Demokratie die Rede ist. So publizierte ein weiterer iranischer Denker, der Gelehrte Mohammed Moğtahid Šabastari, im Juni 2002 einen Text zum Thema *Religiöse Demokratie: aus welchem Blickwinkel?*. Dabei stellen sich für den Autor zwei Kernfragen, ob das Leben in einem demokratischen Regierungssystem besser zur Religion der Muslime passe als das unter einem totalitären und despotischen Regime bzw. ob die Einführung eines demokratischen Systems kompatibler mit dem islamischen Glauben sei als andere Regierungsmethoden⁶.

4 Vgl. John L. ESPOSITO/James PISCATORI, *Democratization and Islam*, in: *Middle East Journal* 45 (1991), S. 427–440.

5 Mohammed KHATAMI, *Speech delivered at the annual meeting with university students*, Islamic Republic News Agency (IRNA), Teheran, 23.12.2001.

6 Vgl. Mohammed Moğtahid ŠABASTARI, *Religious democracy: from which angle?*, in: *Nowruz* (Teheran) 2, 350, 18.06.2002.

Hier zeichnet sich ab, dass Demokratie an sich als Staatsform kein Problem für islamische Intellektuelle – selbst aus dem iranischen Gottesstaat – ist. Allerdings gibt es dabei eine Kernbedingung, die sich bei Šabastari andeutet: Die moralischen und ethnischen Wurzeln des Islam dürfen nicht angetastet werden. Konkret bedeutet dies, dass Demokratie nur dann existieren kann, wenn dabei die Scharia nicht verändert oder beeinträchtigt wird. Repräsentativ für die islamische Geistlichkeit, die *‘Ulama*, formulierte der pakistanische Religionsgelehrte Muhammad Šafi ‘Utmānī die Problematik der Anwendung westlicher Demokratie wie folgt: »Western style democracy confers on the citizens the ability to debate the very foundations of a society and polity«, also die Scharia, welche jedoch als Gottes Gesetz unabänderlich gültig ist und zu deren Änderung der Mensch niemals autorisiert ist⁷.

Dies führt zum Kernthema des islamischen Staatsverständnisses insgesamt. Alle drei angeführten Beispiele zeigen, dass muslimische Gelehrte vom Grundsatz nichts gegen Demokratie und einen demokratischen Staat haben, sofern dieser sich den ethischen und moralischen Grundsätzen des Islam respektive der Scharia unterwirft.

Gudrun Krämer zeigt in ihrem Werk *Gottes Staat als Republik*, dass die Mehrheit der muslimischen Intellektuellen, sowohl der säkular als auch der religiös Gebildeten, den Staat bzw. die in ihm lebenden Menschen nur als Stellvertreter Gottes ansieht. Abgeleitet aus Koran und Sunna liegt eine allgemeine Stellvertreterschaft der Menschen für Gott auf Erden (*al-isthlāf al-‘amm*) vor, welche Rechte und Pflichten gegenüber Gott beinhaltet⁸. Demnach ist der islamische Staat als religiös-weltanschaulicher Staat (*dawla fikriyya dawlāt al-‘aqīda*) und als politisches Gemeinwesen zu definieren und basiert auf dem Gedanken der Stellvertreterschaft⁹.

Wie genau dieses Konzept der Stellvertreterschaft der Staaten / Menschen für Gott aussehen soll, variiert bei den diversen Intellektuellen. Zumindest den sunnitischen Gelehrten ist gemein, dass sie ihre Staatstheorien im Wesentlichen auf zwei Koranstellen begründen, die Suren 4,61 und 4,62, sowie der Prophetentradition, welche sich mit dem politischen System befassen (*an-nizām as-siyāsī*). Hans Georg Ebert weist daraufhin, dass sich hieraus drei Möglichkeiten zum Verständnis der islamischen Staatslehre für muslimische Intellektuelle ergeben: a) die klassische islamische Staatsidee, beruhend auf den in Koran und Sunna formulierten und auf die Herrschaft des Propheten bezogenen Prinzipien, b) dasselbe Kernprinzip mit Hinzunahme der grundlegenden Thesen der islamischen Staatstheoretiker z.B. zum Thema Kalifat, und schließlich c) die Ablehnung einer auf Koran und Sunna

7 Muhammad Šafi ‘UTMĀNĪ, *Nifaḍ-i šari‘āt war us-ke masa’īl*, Karachi 1993, S. 49f., 111–116.

8 Vgl. Gudrun KRÄMER, *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999, S. 198.

9 Vgl. ebd., S. 163.

beruhenden islamischen Staatsidee¹⁰. Anhand der folgenden vier Beispiele dreier führender Intellektueller sowie der Muslimbruderschaft wird das bisher Gesagte durch konkrete Beispiele verdeutlicht, wobei die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten sichtbar werden.

4. Das Staatskonzept moderner Intellektueller im Orient

Der folgende Teil stellt in chronologischer Reihenfolge das Staatskonzept von drei führenden islamischen Intellektuellen sowie der Muslimbruderschaft vor, wobei zunächst eine Kurzbiografie der Persönlichkeiten vorangestellt wird. Die Auswahl der Gelehrten erklärt sich aus ihrer Bedeutung für die Debatte um den islamischen Staat im 20. Jahrhundert (Mawdūdī), als »Vater« des islamischen Staates im Sudan (at-Turābī) sowie als Repräsentant für die aktuelle Umbruchsituation in der arabisch-islamischen Welt (al-Ġannūṣī). Die Muslimbruderschaft ergänzt das Bild, da sich unter ihren Führungsmitgliedern unterschiedliche Theorien zum islamischen Staatsverständnis finden, welche den dauernden Prozess dieser innermuslimischen Debatte verdeutlichen.

4.1. Sayyid Abū ‘Alā Mawdūdī: Islamische Lebensweise

4.1.1 Kurzbiografie von Mawdūdī

Mawdūdī wurde am 25.9.1903 in Awrangabad, Indien, geboren und starb am 22.9.1979 in Buffalo, New York. Er entstammte einer hoch angesehenen sunnitischen Familie. Da der Vater anti-britisch eingestellt war, erhielt Mawdūdī durch Privatunterricht eine traditionelle religiöse Erziehung. Nach dem Tod des Vater entschied sich Mawdūdī für eine Karriere als Journalist und schloss sich zugleich der Kalifats-Bewegung an, welche nach dem Ende des Ersten Weltkrieges den Fortbestand des Kalifats forderte. Der Zusammenbruch dieser Bewegung mit der offiziellen Deklaration des Endes des Kalifats 1924 führte zu einer intellektuellen Krise Mawdūdīs, die ihn ab 1928 zum Ausformulieren seiner reformerischen Positionen veranlassten. Ab 1941 engagierte sich Mawdūdī im Rahmen der Diskussion um einen indischen/hinduistischen Staat und einen eigenen muslimischen Staat politisch und war bis 1970 Vorsitzender der reformerischen Partei Ġamā‘t-i Islāmī in Lahore. Diese Aktivitäten brachten ihm mehrere Haftstrafen (1948–1950 und

10 Vgl. Hans Georg EBERT, Die Interdependenz von Staat, Verfassung, Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1991, S. 23.

1953–1955) und sogar ein Todesurteil (durch Begnadigung aufgehoben) ein. Gemäß seiner Überzeugung, dass in Pakistan nur eine Theokratie oder ein demokratisches Kalifat als Staatsform gelten dürfe, erkannte Mawdūdī nur das Militärregime von General Ziyā al-Ḥaqq (1977 an die Macht geputscht) an, da es eine Islamisierung Pakistans propagierte.

4.1.2 Das Konzept des islamischen Staates nach Mawdūdī

Mawdūdī vertritt die Ansicht, dass eine islamische Gesellschaft nur in einem islamischen Staat existieren könne, der auf dem Willen Gottes basiere. Der von ihm entworfene Staat beruht entsprechend auf vier grundlegenden Quellen: dem Koran, der Sunna, den Konventionen der vier rechtgeleiteten Kalifen und den Regeln der großen Rechtsgelehrten. Dabei diene Mawdūdī vor allem der hanafitische Rechtsgelehrte und frühe Denker eines islamischen Staates Ibn Taymiyya als Vorbild und Inspiration für sein Konzept der göttlich inspirierten Herrschaft (*hakimiyya*). Dieses besagt, dass

die totale und absolute Souveränität bei Gott liegt (*hakimiyya*) und die Menschen nur dazu befugt sind, das heilige Recht (*Scharia*) durchzusetzen, welches jedweden politischen oder ökonomischen System menschlichen Ursprungs weit überlegen und weitaus gerechter ist¹¹.

Der islamische Staat im Sinne von Mawdūdī beruht entsprechend auf drei Grundsätzen: der Akzeptanz der Einheit Gottes (*Tawḥīd*), dem Prophetentum (*Risāla*) als Überlieferung des göttlichen Gesetzes und schließlich der Stellvertreterschaft des Menschen/Staates (*Kalifat*). Konkret formuliert Mawdūdī vier Bedingungen als Grundlage eines auf dieser Theorie beruhenden Staates: dieser

wird tatsächlich ein menschliches Kalifat unter der Herrschaft Gottes sein, und er wird den Zweck und die Absicht Gottes erfüllen, indem er auf Gottes Erde innerhalb der von ihm abgesteckten Grenzen und im Einklang mit seinen Anweisungen und Geboten funktioniert¹².

Hieraus folgt, dass die Gesellschaft in Gänze Trägerin des Kalifats ist, nachdem sie sich *Tawḥīd* und *Risāla* unterworfen und somit die göttliche Oberhoheit anerkannt hat. Ist diese Voraussetzung erfüllt, fängt gemäß Mawdūdī die

11 Sayyid Abū 'Alā MAWDŪDĪ, zitiert nach Nazib AYUBI, *Political Islam: religion and politics in the Arab world*, London 1994, S. 129.

12 Sayyid Abū 'Alā MAWDŪDĪ, *Islamische Lebensweise*, München 1989, S. 162.

Demokratie im Islam an, da jeder Mensch innerhalb der islamischen Gesellschaft die gleichen Rechte hat und gleichermaßen Gottesbevollmächtigter im Kalifat ist. Daraus ergibt sich für Mawdūdī eine islamische Demokratie folgendermaßen:

Niemand hat jemand anderem gegenüber Vorrang oder kann einen Anderen seiner Rechte und Bevollmächtigung berauben. Die mit der Leitung der Staatsangelegenheiten beauftragte Verwaltung wird in Übereinstimmung mit dem Willen der einzelnen Bürger gebildet und die Staatsgewalt wird nur ein Zuwachs der Bevollmächtigung der einzelnen Bürger sein, die sie ihm übertragen haben. Ihre Entscheidung ist bei der Bildung der Regierung, die unter ihrer Beratung und in Einklang mit ihren Wünschen handelt, ausschlaggebend. Wer ihr Vertrauen gewinnt, wird sich der Aufgabe und der Verpflichtung des Kalifats in ihrem Namen annehmen; und wenn er dieses Vertrauen verliert, muss er abdanken und sich ihrem Willen beugen¹³.

In dieser Formulierung von Mawdūdī stellt die politische Ordnung des Islam eine vollkommene Form der Demokratie dar, die sich jedoch in einem entscheidenden Punkt vom westlichen Demokratieverständnis unterscheidet. Während die westliche Demokratie auf dem Konzept der Herrschaft des Volkes, also säkular, begründet ist, basiert die islamische Demokratie im Sinne von Mawdūdī auf der Herrschaftsgewalt Gottes und dem Kalifat der Menschen. Die islamische Demokratie ist also dem göttlichen Gesetz unterworfen und erhält in ihrer Gewalt festgelegte Grenzen durch das göttliche Gesetz, während westliche Demokratie, nach Ansicht von Mawdūdī, eine freie und unkontrollierte Form der absoluten Staatsgewalt ist¹⁴.

Der Staat im Islam hat somit im Sinne von Mawdūdī dieselben Pflichten und Rechte wie der einzelne Mensch gegenüber den göttlichen Geboten, die er kompromisslos einhalten muss. Daraus folgt als Grundlage für ein unveränderliches Verfassungsprinzip des islamischen Staates, »dass seine Politik auf Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit begründet sein muss« und ihm

ähnliche Pflichten wie dem einzelnen [auferlegt sind,] nämlich alle Verträge und Normen für geschäftliche Unternehmungen anzuerkennen, stets der Pflichten gleichzeitig mit den Rechten eingedenk zu sein und nicht die Rechte der anderen in Erwartung ihrer Pflichterfüllung zu übersehen, Macht und Staatsgewalt zur Aufrechterhaltung von Gerechtigkeit und nicht zur Verübung von Ungerechtigkeit zu gebrauchen, die Pflicht als hl. Vermächtnis zu betrachten und sie gewissenhaft zu erfüllen, und die Macht als ein Treuepfand Gottes anzusehen¹⁵.

13 Ebd., S. 61.

14 Vgl. ebd., S. 63.

15 Ebd., S. 65f.

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich zusammengefasst vier Verfassungsprinzipien der Staatskonzeption gemäß Mawdūdī: a) die Souveränität Gottes und die Priorität der Scharia bei der Auseinandersetzung zwischen Herrscher und Volk; b) Wahl und Konsultation in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der Zeit und der Gesellschaft; c) Interpretation der göttlichen Gesetze und Schaffung neuer Bestimmungen in Angelegenheiten, zu denen die Scharia schweigt, durch die Legislative, sowie d) Unabhängigkeit und Gerechtigkeit der Judikative gemäß der Scharia. Dieses Konzept stellt eine reine Theorie dar, die jedoch Inspiration für andere islamische Denker war, so auch für den Sudanesen Ḥasan at-Turābī, dessen Vorstellung eines islamischen Staates Basis des aktuellen politischen Systems im Sudan ist.

4.2 Der islamische Staat nach Ḥasan at-Turābī

4.2.1 Biografischer Abriss zu at-Turābī

Ḥasan at-Turābī wurde um 1932 in Kassala, Sudan, geboren. Ab 1951 widmete er sich dem Studium der Rechtswissenschaften in Khartum, ab 1955 in London und schließlich ab 1959 in Paris, wo er 1964 seine Promotion abschloss. Nach seiner Rückkehr in den Sudan war Turabi führend an der Gründung des sudanesischen Zweiges der Muslimbrüder, der *ḡabhāt al-miṭaq al-Islāmī*, beteiligt und wurde später deren Generalsekretär. Obwohl die Bewegung bereits ein Jahr später wegen Demonstration gegen die Regierung verboten wurde, fand die Idee einer islamischen Verfassung von at-Turābī viele Anhänger unter der Opposition gegenüber dem Militärregime sozialistischer Prägung von Numeiri (reg. 1969–1977). Als sich Numeiri ab 1977/1979 verstärkt am Islam orientierte, gelang es at-Turābī zunächst in das Amt des Generalstaatsanwalts aufzusteigen und schließlich 1983 in den so genannten Septembargesetzen die strenge Auslegung der Scharia als Gesetzgrundlage im Sudan durchzusetzen.

Seit dem Staatsstreich von General al-Baschir im Juni 1989, der aktiv von den Muslimbrüdern unter at-Turābī, der Nationalen Islamischen Front, unterstützt wurde, hatten at-Turābī und seine Anhänger verschiedene hohe Regierungsposten inne; so wurde at-Turābī z.B. im März 1996 Parlamentssprecher. Sein Verhältnis zu Staatschef al-Bashir ist jedoch seit Anfang 2001 wiederholt durch Vorwürfe des Staatsverrats und unterschiedliche Vorstellungen zu Machtansprüchen gekennzeichnet, weshalb er wiederholt verhaftet wurde. Seine letzte Verhaftung erfolgte am 17.1.2011, als at-Turābī voraussagte, dass auch der Sudan nicht vor den Folgen des »Arabischen Frühlings« verschont werden würde.

4.2.2 Die islamische Verfassung nach at-Turābī

Ähnlich wie Mawdūdī fordert auch at-Turābī, dass die Macht des Staates durch islamische Regeln, die Scharia, eingeschränkt werden muss, welche er mit den Vorstellungen von Liberalismus und Marxismus vergleicht. Diese Vorstellung leitet er von dem religiösen Gebot ab, »das Gute zu genießen und das Schlechte zu verbieten«¹⁶. Allerdings fordert at-Turābī keineswegs die Einführung der Scharia in ihrer historischen Form, sondern deren Anpassung an die Bedingungen der Moderne, auch schließt er die Nutzung von nicht-islamischen Doktrinen für einen islamischen Staat nicht aus, wenn sie dem Wohl der Bürger dienen. At-Turābī erkennt im Sinne von Mawdūdī die ultimative Souveränität Gottes im Islam zwar an, versteht jedoch ihre praktische politische Handhabung als Aufgabe des Volkes bzw. der Gemeinde¹⁷. Dabei hat at-Turābī jedoch keine Demokratie nach westlichem Verständnis vor Augen, sondern sieht das islamische Konzept der Beratung (*šūra*) als wichtigste legitimierende Doktrin für politische Herrschaft, wobei er diesen koranischen Begriff erneut an die Moderne anpasst und neu interpretiert. At-Turābī erkennt an, dass *šūra* und Demokratie heute auf denotativer Ebene eine gleiche Bedeutung haben, nämlich den Ruf zur Beteiligung der Öffentlichkeit und deren Repräsentanz in politischen Angelegenheiten¹⁸. Zugleich zeigt er auf konnotativer Ebene eindeutige Unterschiede auf, die sich im Wesentlichen aus dem göttlichen Recht als Referenzrahmen der *šūra* ergeben.

Democracy grounds its ultimate reference in the people, who become the sovereign; in contrast, shura grounds its reference in God's revelation, thus making God the supreme sovereign. The advantage that shura has over democracy in al-Turabi's view is that while human thinking is always fluid, there is a divine text that is always present and unifies the consciousness of people. Democracy has no text but that of human reason, which leads to establishing equal discourses that are equally full of shortcomings. When shura tackles or arrives at constitutional, legal, social, and economic principles, shura is always made in view of shari'a, not only in the interest of this group or that¹⁹.

Folglich sieht at-Turābī das Konzept der *šūra* im Vergleich zur westlichen Demokratie als überlegen an, da es durch die Scharia einen gottgegebenen Referenzrahmen hat, welcher unveränderlich ist und nicht allein auf mensch-

16 Ahmad S. MOUSSALLI, *Moderate and radical Islamic fundamentalism – the quest for modernity, legitimacy, and the Islamic state*, Florida 1999, S. 90.

17 Vgl. Hasan AT-TURĀBĪ, *Qadaya al-Ḥurriyya wa al-Wahda, aš-Šūra wa ad-Dimuqratiyya, ad-Dīn wa al-Fān*, Jidda 1987, S. 25f., und ders., *Ṭağdīd al-Fikr al-Islāmī*, Jidda 1987, S. 79f.

18 Vgl. ebd., S. 25f., 79f.

19 MOUSSALLI, *Fundamentalism*, S. 168

licher Ratio beruht. Nach seiner Ansicht ist die *šūra* nicht nur als Prinzip zur Leitung des islamischen Staates sinnvoll, sondern sollte vielmehr als religiöses Bewusstsein alle Aspekte des Lebens prägen, sowohl privat als auch im institutionellen Rahmen. Damit basiert das *šūra*-Konzept von at-Turābī genau wie das Staatskonzept von Mawdūdī auf der Vorstellung von göttlicher *hakimiyya* als fundamentaler Grundlage und der Stellvertreterschaft der Menschen für Gott (*isthilāf*).

Ausgehend von der *šūra* als Grundlage des Staates sieht at-Turābī umfassende Freiheit sowie Pluralismus als wichtige Bestandteile für einen der islamischen Gesellschaft entsprechenden Staat an. Nach at-Turābī stellt umfassende Freiheit ein fundamentales Recht und grundlegendes Prinzip im Leben der Menschen dar²⁰. Er geht davon aus, dass der Mensch ohne Freiheit seine wahren Werte verliert und nicht mehr vom Tier zu unterscheiden ist. Dies führt auf theoretischer Ebene dazu, dass der Einzelne nicht mit dem Staat identifiziert werden kann, da jegliche Institutionalisierung einen Eingriff in die Freiheit darstellt, welche nur durch die Hingabe des Einzelnen zum Islam und seinen ethischen und moralischen Grundsätzen eingeschränkt werden darf²¹.

Ähnlich sieht es auch im Hinblick auf die Definition von Pluralismus bei at-Turābī aus. Er empfiehlt diesen zwar, legt einer sinnvollen Anwendung jedoch direkt einen gemeinsamen Konsens und festgelegte Prinzipien zugrunde, welche die Unteilbarkeit der Gesellschaft garantieren sollen und für ein Gleichgewicht zwischen Freiheit des Einzelnen und Einheit des Staates sorgen. Als ideales Beispiel für seine Vorstellung von Pluralismus als islamische Demokratie führt at-Turābī die Moschee an:

Formed by ideological unity, solidarity, unified organization, communication and leadership. Here the democratic aspect of religion is so obvious that even prayer leadership is subject to the selection of the people and cannot legitimately be forced on the community²².

In Gänze betrachtet sieht das Staatskonzept von at-Turābī eine islamische Demokratie (*šūra*) vor, die von außen betrachtet dem westlichen Demokratieverständnis zu gleichen scheint. In der Realität ist diese *šūra* jedoch durch die Scharia als ihren göttlichen Referenzrahmen gebunden, dem jeder einzelne Bürger eines so gestalteten islamischen Staates verpflichtet ist. Mit diesen politischen Konzepten gelten sowohl Mawdūdī als auch at-Turābī als Islamisten und fundamentalistische Denker. Es stellt sich jedoch die Frage,

20 Vgl. ḤASAN AT-TURĀBĪ, *Taḡdīd Usūl al-Fiqh*, Jidda 1984, S. 36f., 42–45.

21 Vgl. AT-TURĀBĪ, *Qadaya al-Hurriyya*, S. 10–19, 22–28.

22 MOUSSALLI, *Fundamentalism*, S. 94.

ob der als demokratischer Islamist in der aktuellen Situation oft erwähnte Rāšid Ġannūšī tatsächlich ein »demokratischeres«, westlicheres Staatskonzept vertritt.

4.3 Rāšid al-Ġannūšī

4.3.1 Kurzbiografie zu al-Ġannūšī

Rāšid al-Ġannūšī wurde 1941 in Tunesien geboren und somit als jugendlicher Zeuge des Unabhängigkeitskampfes seines Heimatlandes gegen die französische Kolonialmacht. Sein Vater fungierte aufgrund seiner Korankenntnisse als Imam und Mufti im Geburtsort von al-Ġannūšī und lehrte auch seinen Sohn den Koran²³. 1959 begann al-Ġannūšī das Studium an der traditionellen islamisch-arabisch ausgerichteten az-Zaytūna-Universität in Tunis, welches er bis zum Jahr 1962 betrieb. Da ihm der Abschluss der az-Zaytūna-Universität kaum Perspektiven in beruflicher Hinsicht bot, begab sich al-Ġannūšī 1964 nach Kairo, um dort Landwirtschaft zu studieren, reiste jedoch im selben Jahr nach Damaskus weiter, da ihm das dortige politische Klima besser zusagte. In Damaskus studierte al-Ġannūšī von 1964 bis 1968 Philosophie, unterbrochen von einer Reise durch Europa mit Arbeitsaufenthalten in Deutschland und Frankreich. Nach Abschluss seines Studiums in Damaskus begab sich Ġannūšī nach Paris, um dort an der Sorbonne zu promovieren, brach dieses Unterfangen jedoch nach kurzer Zeit ab und kehrte Anfang der 70er Jahre nach Tunesien zurück.

Ab hier lässt sich sein Wirken als islamischer Reformator verfolgen, zunächst im Rahmen des herrschenden Systems, bei Auftritten im Seminar zum Islamischen Denken in den Jahren 1970–1972²⁴. Da ihm die staatlichen Vorstellungen der Islam-Politik nicht umfassend genug erschienen²⁵, gründete er 1981, inspiriert von der iranischen Revolution 1979, zusammen mit fünf weiteren Studenten das *Mouvement de la Tendance Islamique* (MTI, *ḥarakat al-ittiġah al-Islāmī*), Vorläufer seiner heutigen Partei, der *an-Nahda*. Da sich diese Bewegung gegen die aus ihrer Sicht despotische Regierung richtete, wurde al-Ġannūšī von 1981 bis 1984 inhaftiert, 1987 im Rahmen

23 Vgl. Azzam S. TAMIMI, Rachid Ghannouchi – a democrat within Islamism, Oxford 2001, S. 4f.

24 Vgl. ebd., S. 31.

25 Der tunesische Staat verfolgte in den 70er Jahren eine zweiseitige Islam-Politik. Einerseits wurden religiöse Institutionen verstaatlicht, um dortige finanzielle Ressourcen für staatliche Projekte zu gewinnen, andererseits sollten jedoch islamische Tugenden und moralische Werte gefördert werden, um hohe gesellschaftliche Standards zu erhalten. Entsprechend durften nur staatlich genehmigte Vorstellungen einer islamischen Lebensweise verbreitet werden, die nicht alle Aspekte der Scharia als rechtlichem und ethischen Leitstab für angemessenen Lebenswandel beinhalteten.

einer erneuten Verhaftung sogar zum Tode verurteilt. Allein die Machtübernahme von Ben Ali 1988 führte zu seiner Begnadigung und zur Neugründung seiner Bewegung als die heute bekannte *an-Nahda*. Da der neue Präsident jedoch keineswegs eine mächtige Oppositionspartei duldete, wurde der Antrag der *an-Nahda* auf Anerkennung als politische Partei abgelehnt und al-Ġannūšī begab sich ins Exil nach London, wo er sich bis zum Umsturz im Februar 2011 aufhielt.

4.3.2 Rāšid al-Ġannūšī:

Die allgemeinen Freiheiten im islamischen Staat²⁶

Grundsätzlich lehnt Rāšid al-Ġannūšī die Demokratie als Produkt des Westens nicht ab, er fordert vielmehr ihre Anpassung an die Bedürfnisse der islamischen Welt, konkret seines Heimatlandes Tunesien. Aus diesem Grund setzt sich al-Ġannūšī zunächst mit der westlichen, liberalen Demokratie kritisch auseinander und zeigt ihre Vorteile und Schwächen auf:

Angesichts einer Zivilisation, die geknebelt war durch die Machtsucht totalitärer Könige, war es nur ein zu legitimes Ansinnen, den Menschen von Ausbeutung befreien zu wollen, Gleichheit zu propagieren, um Privilegien aufzuheben, den Menschen zu befreien, um seinen Wert vor den Institutionen der Kirche und des Feudal-systems zu bekräftigen, die Macht in die Hand des Volkes zu legen anstatt in die Hand eines Königs und den Pluralismus anstelle der Einzelherrschaft und die Trennung der Gewalten, um Ausbeutung zu verhindern. So sind die wichtigsten Säulen der liberalen Demokratie: die Volksherrschaft, die Wahl und die Trennung der Gewalten sowie die allgemeinen Freiheiten von Parteien etc., die dem Volk also die Druckmittel in die Hand legen sollen, mit denen sie ernsthaft den Befehlshabern entgegentreten und deren Entscheidungen beeinflussen können²⁷.

Al-Ġannūšī erkennt hier sowohl die historischen Wurzeln an als auch die Idee der Volksherrschaft zur Ablehnung von Tyrannei, auch sieht er die Mechanismen der liberalen Demokratie durchweg positiv. Die negativen Aspekte westlicher Demokratie, ihre inhumane Seite als Auslöser für Genozide und Kriege zwischen den Staaten, lastet er vielmehr der westlichen materialistischen Philosophie von z.B. Darwin, Hegel und Nietzsche an²⁸. Hier ist, so

26 Vgl. Rāšid AL-ĠANNŪŠĪ, *Al-Hurriyat al-'amma fi ad-dawla al-islāmiyya* (Die allgemeinen Freiheiten im islamischen Staat), Beirut 1993.

27 Ebd., S. 76.

28 Vgl. TAMIMI, Ghannouchi, S. 87.

al-Ġannūšī, der Egoismus nach innen und nach außen, der oppressive Charakter der westlichen Demokratien begründet, den er ablehnt. Im Grundsatz lässt sich feststellen, dass al-Ġannūšī ein politisches System vorschwebt, welches die Kontrollmechanismen einer westlichen Demokratie zum Schutz des Volkes vor Machtmissbrauch durch die Eliten nutzt, wobei der Geist des Islam Grundlage des Staates sein soll, um so dessen Offenheit für die Interessen aller Menschen zu gewährleisten²⁹.

Aufbauend auf dieser Kernidee geht al-Ġannūšī davon aus, dass der Staat dafür verantwortlich ist, die sowohl im Koran als auch den internationalen Konventionen verankerten Menschenrechte sowie das Recht auf öffentliche und individuelle Freiheit zu erklären. Wie Moussalli treffend zusammenfasst, hängt die politische Legitimität von jedweden politischen System somit davon ab, dass es Freiheit für politische Parteien und diverse Elemente der Gesellschaft bereitstellt.

They should be allowed to compete peacefully over social, political and ideological agendas. This system must permit free elections to representative councils and institutions so that they may contribute to representative councils and institutions so that they may contribute to state administration³⁰.

Politische Parteien sowie unterschiedliche Organisation als Instrumente des Volkswillens bilden für al-Ġannūšī die Basis seines islamischen Staatskonzeptes mit Mehrparteiensystem und einer repräsentativen Regierung, er lehnt ein Einparteiensystem selbst einer islamischen Partei ab. Entsprechend erklärte er die Position der MTI 1981 zum Respekt gegenüber dem Volkswillen in einem islamischen Staat bei einem Interview für ein kuwaitisches Magazin wie folgt:

Wir müssen den Willen der Massen respektieren, wenn sie sich entscheiden, einen anderen Weg zu wählen als den unseren. Wir sind keine Wächter über den Menschen. Wenn sich folglich unsere Gesellschaft eines Tages dafür entscheidet, atheistisch zu werden oder gar kommunistisch, was könnten wir da tun³¹?

Bis zu diesem Punkt erscheint das Staatskonzept al-Ġannūšīs tatsächlich der westlich liberalen Demokratie stark angenähert. Allein die Notwendigkeit, dass es sich hierbei um ein islamisches Staatswesen handeln muss, gründet

29 Vgl. AL-ĠANNŪŠĪ, *Al-Hurriyat al-'amma fi ad-dawla al-islāmiyya* (Die allgemeinen Freiheiten im islamischen Staat), S. 87.

30 MOUSSALLI, *Fundamentalism*, S. 94.

31 Abdelwaheb EL-AFFENDY, *The long march forward*, in: *The inquiry* (Oktober 1987), zitiert nach Khadija Katja WÖHLER-KHALFALLAH, *Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie*, Wiesbaden 2004, S. 405.

al-Ġannūšī in einer Linie mit Mawdūdī und at-Turābī auf dem im Koran verankerten Prinzip der Stellvertreterschaft der Menschen für Gott, wie er in seinem Werk *Die politische Philosophie im Islam*³² erläutert.

Hierbei handelt sich jedoch bei al-Ġannūšī keineswegs um ein westliches Verständnis von Freiheit, sondern um ein eigens entwickeltes islamisches Freiheitskonzept. Demnach beinhaltet Freiheit nicht nur die Erlaubnis zum Handeln, sondern auch Verantwortung, Bewusstsein und Einstehen für Wahrheit, weshalb Gott zu dienen der alleinige Weg zur Freiheit sei³³. Im Ergebnis kommt al-Ġannūšī damit zu einem Staatskonzept, das an eine modernisierte Fassung von Mawdūdī/at-Turābī erinnert: eine islamische Demokratie in den Grenzen des im Rahmen der Scharia Zulässigen. Diese ist somit oberste Autorität auch in seinem Staatskonzept³⁴.

Dementsprechend teilt al-Ġannūšī die Gewalten in seinem islamischen Staat klar in die Gesetzgebung ein, die auf Koran, Sunna und Rat der Religionsgelehrten zurückgeht und allen anderen Bestandteilen des Staates übergeordnet ist. Damit hier keine Monopolisierung auf eine einzelne Interpretation der Scharia entsteht, nutzt al-Ġannūšī das Konzept des Mehrparteiensystems, wobei die Parteien innerhalb der vom Islam vorgegebenen Grenzen unterschiedliche Positionen vertreten und zur Wahl stellen sollen³⁵.

Nur in diesem Rahmen von administrativen Angelegenheiten, welche in der Scharia nicht eindeutig geregelt sind, gewährt al-Ġannūšī demnach dem Volk die Möglichkeit, individuell im Rahmen der *šūra* in vierfacher Form an der staatlichen Gewaltenteilung und der Einhaltung der Regeln mitzuwirken:

- a. durch die Wahl von Rechtsgelehrten in einen religiösen Kontrollrat zur Prüfung von Parlamentsentscheidungen auf ihre Kompatibilität mit dem Islam;
- b. durch Wahl von Volksvertretern zum Parlament;
- c. durch Plebiszite bei wichtigen Entscheidungen;
- d. durch die direkte Wahl des Staatsoberhauptes³⁶.

Zusammenfassend ergibt sich, dass al-Ġannūšī zwar demokratische Ideen in seinem Staatskonzept verwendet und den Menschen auch gewisse Freiheiten zugesteht, allerdings nur im Rahmen dessen, was die Scharia an Gestaltungsfreiheit gewährt. Al-Ġannūšī geht davon aus, dass das Volk nur ein einziges Mal tatsächlich die absolute Freiheit hat, außerhalb dieses islamischen Kon-

32 Rāšid AL-ĠANNŪŠĪ, *Fasafāt al-islām as-siyāsiyya* (Die politische Philosophie im Islam), Beirut 1993, S. 2f.

33 TAMIMI, Ghannouchi, S. 75f.

34 Vgl. ebd., S. 90.

35 Vgl. ebd., S. 83, 99.

36 Vgl. ebd., S. 100

zepts zu wählen: in einer Grundsatzwahl, in der die Entscheidung für oder gegen ein religiös motiviertes Staatswesen fallen muss. Ist diese Wahl einmal zugunsten des islamischen Modells getroffen, wird dieses Modell unabänderlich umgesetzt.

4.4 Das Staatsverständnis der Muslimbruderschaft

Die 1928 von dem Ägypter Ḥasan al-Bannā (1906–1949) gegründete Muslimbruderschaft (*Iḥwān al-Muslimūn*) hat sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts zu einer weltweit führenden Bewegung innerhalb des Nahen Ostens entwickelt. Am Anfang der Bewegung stand die Idee al-Bannās, einen islamischen Staat zu schaffen, welcher die seiner Ansicht nach im Ägypten der 1930er Jahre herrschenden Missstände beseitigen sollte. Sein Entwurf eines islamischen Staatskonzeptes war folglich an einen bestimmten zeitlichen Kontext gebunden. Wie sah dieser Entwurf aus und wie stehen heutige Führungsglieder der Muslimbruderschaft zu diesem?

4.4.1 Islamischer Staat, Demokratie und *šūra* bei Ḥasan al-Bannā

Grundlage für das Staatsverständnis von al-Bannā ist seine Definition von Islam als »ein vollständiges System, welches alle Aspekte des Lebens reguliert und ein System von sozialen Normen, Regierung, Gesetzgebung, Recht und Erziehung beinhaltet«³⁷. In diesem Sinne schwebt al-Bannā eine konstitutionelle Herrschaft durch die *šūra* vor, welche er, begründet auf Sure 3,159, als das »Basisprinzip von Regierungsgewalt und der Ausübung von Autorität«³⁸ ansieht. Er verwendet also genau wie Mawdūdī, at-Turābī und al-Ġannūšī den Koran als Grundlage für sein politisches Konzept, und zwar, um die Macht des Volkes in der Gestaltung seines politischen Umfeldes zu betonen.

Al-Bannā sieht entsprechend ein modernes Konzept der *šūra* vor, welches die Notwendigkeit betont, das Volk sowohl in politische als auch allgemeine das Wohl der Gemeinde betreffende Entscheidungen einzubeziehen. Mit diesem *šūra*-Verständnis vom Volk als Ausgangspunkt der Exekutive werden Autoritarismus sowie politische Monopolisierung als Optionen für einen islamischen Staat abgelehnt: Kein Herrscher darf, im Staatskonzept von al-Bannā, allein die Staatsangelegenheiten regeln³⁹.

37 Ḥasan AL-BANNĀ, Maġmu'āt Rasā'il al-Imām, Kairo o.J., S. 53–55, 101, 104.

38 MOUSSALLI, Fundamentalism, S. 125.

39 Vgl. Ḥasan AL-BANNĀ, Al-Imām aš-Šahid Yataḥaddat, Beirut 1974, S. 99f.

Das *šūra*-Verständnis von al-Bannā unterscheidet sich jedoch von den bisher aufgeführten Konzepten und steht näher am westlichen Demokratieverständnis. Dies ergibt sich daraus, dass al-Bannā sein Konzept nicht allein auf die göttliche *hakimiyya* gründet, sondern vielmehr zwischen göttlicher *hakimiyya* und menschlicher *hakimiyya* unterscheidet⁴⁰. Seiner Ansicht nach kann kein Individuum oder eine Gruppe von Individuen für sich beanspruchen, ein göttliches Recht auf Herrschaft zu haben, daher sieht er nur das Konzept einer menschlichen *hakimiyya*, als Herrschaft des Volkes, als realistisch an. Bedingung hierfür ist allerdings, dass diese sich an die im Koran vorgegebenen moralischen und ethischen Regeln hält und ganz im Sinne von at-Turābī nur zum Ziel hat, Gutes zu ermöglichen und Schlechtes zu verhindern⁴¹.

4.4.2 Heutige Sichtweise der Muslimbruderschaft zu Staat und Demokratie

Wie gerade gezeigt wurde, vertritt schon al-Bannā durch die Akzeptanz einer menschlichen *hakimiyya* ein liberaleres Staatskonzept und Demokratieverständnis als die vorher aufgeführten Denker. Schaut man auf die zunehmenden Bestrebungen der ägyptischen Muslimbruderschaft seit den 1980er/90er Jahren, sich in das politische System Ägyptens zu integrieren, wird die zunehmende Öffnung für eine liberale Staatskonzeption noch deutlicher.

Wie der Aufsatz von Ivesa Lübben *Die ägyptische Muslimbruderschaft: Islamische Reformbewegung oder politische Partei?* zeigt, hat sich die Bewegung 1994 »in einem Papier zur Institution der islamischen *šūra* explizit zu Parteienpluralismus, Meinungsfreiheit und dem Prinzip der demokratischen Machtzirkulation« bekannt⁴². Damit geht die moderne Führung der ägyptischen Muslimbruderschaft weiter als al-Bannā und gibt gewissermaßen das islamische *šūra*-Konzept zugunsten der westlichen Demokratie auf.

Allerdings ist diese Vorstellung innerhalb der Bruderschaft zwischen der jüngeren und älteren Generation umstritten. Dies verdeutlicht der im September 2007 von der Führung der Muslimbruderschaft herausgegebene Entwurf eines Parteiprogrammes, in welchem auch Abschnitte zum politischen System enthalten sind. So werden zwar Prinzipien eines zivilen, demokratischen Rechtsstaates für alle Bürger unabhängig von ihrer Konfes-

40 Hasan AL-BANNĀ, *Mağmu'at Rasā'il aš-Šahid*, Beirut 41984, S. 160f.

41 Vgl. ebd., S. 160f.

42 Ivesa LÜBBEN, *Die ägyptische Muslimbruderschaft: Islamische Reformbewegung oder politische Partei?*, in: Muriel ASSEBURG (Hg.), *Moderate Islamisten als Reformakteure?*, Bonn 2008, S. 101–114, hier S. 106.

sion betont, zugleich aber die Errichtung einer Körperschaft zur Begutachtung von Gesetzesgutachten gefordert, da die Scharia gemäß der Verfassung Grundlage der ägyptischen Gesetzgebung ist⁴³. Diese Vorstellung einer islamischen Kontrollinstanz findet sich ebenso bei al-Ġannūšī und zeigt, wie groß die Bedeutung der islamischen Moral und Ethik für diese Vorstellungen ist. Wiewohl der Ansatz der ägyptischen Muslimbruderschaft im Hinblick auf ihr Staatskonzept sicherlich als progressiv angesehen werden kann – die Rolle der Scharia als limitierender, einschränkender Faktor bleibt.

5. Fazit

Wie der Beitrag am Beispiel von Mawdūdī, at-Turābī, al-Ġannūšī und der Muslimbruderschaft gezeigt hat, stehen die Staatskonzepte islamischer Denker dem westlichen Demokratieverständnis nicht diametral entgegen. Allerdings sind ihre Staatstheorien immer religiös legitimiert, es gibt kein Konzept, welches einen gänzlich säkularen Staatsapparat ohne religiöse Kontrollinstanz vorsieht. Daraus lässt sich schließen, dass zumindest gegenwärtig ein säkularer Staat in der islamischen Welt nicht realistisch ist, ein demokratisch geprägter Staat, der sich im Rahmen der islamischen Wertevorstellungen bewegt, jedoch durchaus realistisch erscheint.

Vor allem das Beispiel von al-Ġannūšī und der Muslimbruderschaft zeigt, dass die Konzepte immer offener gestaltet werden und das islamische Konzept der *šūra* sich zusehends dem westlichen Demokratieverständnis annähert. Auch der Wille des Volkes als entscheidender Bestandteil von Machtlegitimation ist allen Staatskonzepten zu eigen und angesichts der aktuellen Lage auch nicht zu übersehen. Welche Staatsform die Menschen im Nahen Osten in Zukunft bevorzugen wollen, welchem Staatskonzept sie den Vorzug einräumen, kann noch niemand vorhersagen, nur dies, dass sie gänzlich im Sinne der Theoretiker Despotismus und politisches Monopol ablehnen.

43 Vgl. ebd., S. 109.

III. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS
DER PERSPEKTIVE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN
TRADITION DES CHRISTENTUMS

Dominik Burkard

Die politische Dimension kirchlichen Handelns – Historische Zugänge

Als 2009 im Zusammenhang mit der Finanzkrise einer der Repräsentanten der katholischen Kirche in Deutschland, der als absolut »linientreu« geltende damalige Augsburger Bischof Walter Mixa, in einem Spiegel-Interview gefragt wurde, ob die Kirche politisch sein solle, antwortete er mit einem glasklaren »Ja«¹. Dieses »Ja« steht in eigentümlicher Spannung zu der bis heute geltenden kirchlichen Verurteilung einer politischen »Theologie der Befreiung«². Politisches Handeln – ja. Politische Theologie – nein? Wie lässt sich das nicht nur verstehen, sondern auch argumentativ begründen? Muss sich politisches Handeln der Kirche denn nicht an theologischen Vorgaben und Normen orientieren? Und wo liegt dann der Unterschied zu dem, was politische Theologie als Ziel verfolgt: die Gestaltung des gesellschaftlichen, sozialen und politischen Lebens?

I.

Die Grundfrage, um die es hier geht, lautet: Wie verhalten sich Religion und Politik zueinander? Handelt es sich um unterschiedliche, sauber voneinander zu trennende Bereiche, die je für sich existieren können? Oder überlappen sie sich, haben sie eine gemeinsame Schnittmenge, sind vielleicht sogar aufeinander angewiesen?

-
- 1 Spiegel-Gespräch mit dem damaligen Augsburger Bischof Walter Mixa über göttliche Strafen und die Wirtschaftskrise als Folge des Sündenfalls, in: Der Spiegel Nr. 23 / 2009, S. 46–50.
 - 2 Aus der Fülle an Literatur: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE (Hg.), Instruktion über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«. Mit einem Kommentar von Leo SCHEFFCZYK und einer Erklärung von Joseph HÖFFNER, Stein am Rhein 1984; Hermann-Josef VENETZ / Herbert VORGRIMMLER (Hg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«, Freiburg i.Ü. 1985; Bruno SCHLEGELBERGER, Der Streit um die Theologie der Befreiung. Kirche im Spannungsfeld sozialer Konflikte, in: Ibero-amerikanisches Archiv, Beiheft 20 (1994), S. 177–211; Manfred K. BAHMANN, Der Vorzug der Armen. Dreißig Jahre Befreiungstheologie. Eine geschichtliche Untersuchung, Frankfurt a.M. 2003; Wolfgang OCKENFELS, Politische Theologie und Theologie der Befreiung, in: Anton RAUSCHER (Hg.), Handbuch der katholischen Soziallehre, Berlin 2008, S. 193–201.

Während die Politik schon vom Begriff (*polis, politeia*) her grundlegend etwas mit dem Gemeinwesen zu tun hat, eine soziale Dimension aufweist, so scheint dies für die Religion (*religio*) zunächst nicht per se zu gelten³. Der oft hörbare, freilich erst in der Neuzeit überhaupt vorstellbare Satz »Religion ist Privatsache«⁴ deutet darauf hin. Denkbar ist Religion bzw. »Religiosität« oder »Religiöses« eben auch als ein ganz auf das einzelne Individuum sich beziehendes Transzendenzverhalten. Sicher gilt dies für den individualisierten, vereinzelt Menschen der »Moderne« in weitaus stärkerem Maße als früher.

Aber selbst in diesem Fall zielt Religion oder religiöses Bewusstsein doch wohl stets auch auf die erfahrbare Wirklichkeit, zu der man sich verhalten muss und die es zu gestalten gilt⁵. In Anlehnung an den Watzlawickschen

-
- 3 Vgl. Ernst FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, 4 Bde., Göttingen 1986–2007 (FKDG 36, 70, 79, 91).
- 4 Breitenwirkung erhielt dieses Schlagwort durch das »Erfurter Programm« der SPD von 1891. Dessen Forderung, die Religion zur Privatsache zu erklären, zielte auf die »Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu religiösen und kirchlichen Zwecken«. Man wollte die kirchlichen und religiösen Gemeinschaften als private Vereinigungen betrachten, die ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen, die aber auch keinen vom Staat garantierten Sonderstatus einnehmen sollten. Vgl. Karl KAUTSKY, *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Teil* erläutert, Stuttgart 1922. Vgl. auch Heinz R. SCHLETTE, *Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur »politischen Theologie«*, in: Helmut PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur politischen Theologie*, mit einer Bibliographie zum Thema, Mainz 1969, S. 72–81.
- 5 So rief die sozialdemokratische Forderung von 1891 sofort heftige Reaktionen hervor, im evangelischen wie im katholischen Bereich. Vgl. Paul GRAUE, *Ist Religion Privatsache?* Vortrag, gehalten in Weimar, Braunschweig 1891; Ludwig HOFFMANN, *Ist Religion Privatsache? Eine Erörterung des Verhältnisses der Sozialdemokratie zum Christenthum*, Berlin 1891; Hedwig HENRICH-WILHELM, *Ist Religion Privatsache?* Vortrag, Berlin 1894; Gerhard FISCHER, *Ist Religion Privatsache? Ein Beitrag zur Würdigung der sozialdemokratischen Programmforderung*. Vortrag, gehalten im Evangelischen Bunde zu Erfurt am 2. Februar 1904, Leipzig 1904 (FEB 218); Friedrich STAMPFER, *Religion ist Privatsache! Erläuterungen zu Punkt 6 des Erfurter Programms*, Berlin (1905)²1919; Paul GRÜNBERG, *Ist Religion Privatsache?*, Stuttgart 1908 (*Zeitfragen des christlichen Volkslebens* 33,2); Karl HAUSEN, *Ist Religion Privatsache?* Vortrag bei einem Gemeindeverband, Herborn 1919. – Exemplarisch zur Reaktion auf katholischer Seite, obwohl das Problem hier wegen der Beheimatung im Zentrum weniger drängend war: Josef DRAMMER (Hg.), *Die Greuelthaten der Kommune im Jahre 1871 zu Paris. Eine historische Erläuterung des Satzes »Religion ist Privatsache«*. Zur Lehr und Wehr für das katholische Volk, Gladbach 1891; *Sozialdemokratische Selbstbeleuchtung des Programmsatzes: Religion ist Privatsache*, hg. vom KATHOLISCHEN VOLKSVEREIN, Mönchengladbach 1911 (*Soziale Volksbibliothek* 7); Joseph BECK, *Religion ist nicht Privatsache. Ein Gespräch über den Fundamentalpunkt, Einsiedeln u.a. 1928* (Merkmale 2). – Nach dem Zweiten Weltkrieg schien sich das Schlagwort überlebt zu haben. Rasch manifestierte sich die Meinung, die neue politische Gestaltung Deutschlands müsse aus christlicher Haltung erfolgen. Vgl. etwa Reinhold HANG, *Ist Religion Privatsache?*, Stuttgart 1947 (*Stimmen zum Neubau* 3). – Mit dem Godesberger Programm (1959) bahnte sich in der SPD ein grundlegender Wandel an. Vgl. Wolfgang THIERSE (Hg.), *Religion ist keine Privatsache*, Düsseldorf 2000; Anton RAUSCHER, *Die Maxime »Religion ist Privatsache«*, in: Ders. (Hg.), *Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA*, Berlin 2004 (*Soziale Orientierung* 17), S. 89–107.

Satz »man kann nicht *nicht* kommunizieren«⁶ wäre zu fragen, ob Religion überhaupt unpolitisch sein kann, ob es also Religion ohne eine wie auch immer geartete politische Dimension überhaupt geben kann. Religiöse Vorstellungen und religiöses Verhalten haben wohl grundsätzlich immer Auswirkungen auf das soziale – und damit politische – Handeln von Menschen⁷.

Wie stark diese Auswirkungen im Einzelnen sind, dürfte von verschiedenen Faktoren abhängen: Von der Intensität bewusster Religiosität, von den dem Einzelnen gegebenen Möglichkeiten, also den konkreten Bedingungen, aber auch davon, welche Rolle die Gemeinschaft *in* der jeweiligen und *für* die jeweilige Religion spielt. Hier gibt es – auch im Christentum selbst – erhebliche Unterschiede.

In der christlichen Ausprägung von Religion spielt Gemeinschaft eine relativ große Rolle. Genauso wie im Judentum oder im Islam ist Religion hier nicht abgelöst von religiöser Vergemeinschaftung zu denken oder zu verstehen. Die Glaubensgemeinschaft trägt und garantiert die Religion, sie ist Erzählgemeinschaft, Zeugungsgemeinschaft.

Aber nicht nur dies. Die christliche Botschaft selbst enthält ausdrücklich den politischen Auftrag, wenn auch nicht in Form einer konkreten politischen Handlungsanweisung: Ob man nun hierbei ganz allgemein an den Schöpfungsauftrag (Gen 1,27–30) denken mag, oder an die Bergpredigt (Mt 5–7), die zum Beispiel Franz Alt in den 1980er Jahren sehr pointiert als *politische* Botschaft herausgestellt hat⁸, an den matthäischen Missionsauftrag »Geht hinaus in alle Welt, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, und taufet sie [...]« (Mt 28,19), der in der Geschichte des Christentums auch Kreuz- und Eroberungszüge legitimierte⁹, oder an den Satz Jesu »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist« (Mt 22,21)¹⁰, der die Religion scheinbar so leicht von der Politik zu trennen vermag, in der Geschichte aber zu heftigsten politischen Auseinandersetzungen geführt hat.

6 Vgl. die in der Palo-Alto-Schule entwickelte Kommunikationstheorie: Paul WATZLAWICK / Janet H. BEAVIN / Don D. JACKSON, *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern (1969) ¹¹2007; popularisiert durch das Buch: Paul WATZLAWICK, *Anleitung zum Unglücklichsein*, München (1983) ¹⁴2005.

7 Zur Dialektik vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Pauls II. [1980/1984]*, in: Ders., *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analysen und Orientierungen*, Freiburg u.a. 1989 (Schriften zu Staat und Gesellschaft 2), S. 122–145, hier insbes. S. 128f.

8 Vgl. Franz ALT, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, München (1983) ²⁷1991; ders. / Heiner GEISSLER, *Frieden und Freiheit sind möglich. Das Streitgespräch Franz Alt mit Heiner Geißler*, München 1983; Franz ALT, *Liebe ist möglich. Die Bergpredigt im Atomzeitalter*, München (1985) ¹¹1991; Peter TRUMMER / Josef PICHLER (Hg.), *Kann die Bergpredigt Berge versetzen?*, Graz u.a. 2002.

9 Vgl. Hans MAIER, *Gewalt im Christentum*, in: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), S. 679–692.

10 Vgl. Maria SEVENICH, *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Katholizismus*, Hamburg 1949; Konrad RAISER, *Gebt dem Kaiser, was des Kai-*

Es ist also nicht so, als ob erst das Mittelalter mit seiner engsten Verflechtung von Politik und Religion ein Verhältnis beider Größen geschaffen hätte, etwa so, wie es das Bamberger Sakramentar Heinrichs II. zeigt – im Grunde eine Darstellung des »Ottonisch-Salischen Reichskirchensystems«¹¹: Der Kaiser ist *vicarius Christi*, Platzhalter Christi in göttlichem Rang, die Bischöfe aber sind die wichtigsten Stützen seiner Politik¹².

Politik und Religion gehörten offenbar von Anfang an untrennbar zusammen. Dies wird man für das ganze Christentum so sagen können und müssen, unbeschadet der unterschiedlichen historischen Ausprägungen des Christentums, unbeschadet auch der möglicherweise signifikanten konfessionellen Divergenzen¹³.

II.

Das Phänomen »Katholische Kirche und Politik« in historischer Perspektive ist – auf das Wesentliche fokussiert – wohl am ehesten in den Griff zu bekommen, indem verschiedene Phasen dieses Verhältnisses unterschieden werden und für jede Phase deutlich gemacht wird, um welche Fragestellungen oder Probleme es damals ging. Ich beschränke mich im Folgenden weitgehend auf die Neuzeit sowie auf die deutsche katholische Kirche und unterscheide – aber darüber kann man diskutieren – acht Phasen:

sers ist, und Gott, was Gottes ist. Ökumenische Beobachtungen zum Umgang des Christen mit staatlicher Macht, in: Dieter HENKE (Hg.), *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialetische Herausforderung. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag*, Tübingen 1976, S. 151–160; Ralf THOMAS, »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist«. Theologische Erwägungen zum Verständnis der Kirche in ihrer Geschichte, in: Rainer AURIG / Steffen HERZOG / Simone LÄSSIG (Hg.), *Landesgeschichte in Sachsen. Tradition und Innovation*, Bielefeld 1997 (Studien zur Regionalgeschichte 10), S. 301–313.

- 11 Vgl. LEO SANTIFALLER, *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems*, Wien 1964. – Kritisch dazu u. a. Timothy REUTER, *The »Imperial Church System« of the Ottonian and Salian rulers: a reconsideration*, in: *Journal of ecclesiastical history* 33 (1982), S. 347–374. Vgl. auch Ernst H. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990.
- 12 Es ist auch nicht so, als ob die christliche Religion erst in ihrer Duldung bzw. ihrer Ausgestaltung zur Staatsreligion im römischen Reich mit der Politik eine »politische Dimension« erhalten hätte. Diese Sicht wäre ebenso falsch wie jene, die Politisierung von Religion oder religiös konnotierte Politik einfach in die Verfolgungszeit durch die römischen Kaiser zurück zu verlegen.
- 13 Dies kommt bereits in der breiten Ausdifferenzierung des vorliegenden Bandes zum Ausdruck. Erst der Vergleich wird uns Aufschluss geben, weshalb dies so war oder ist. Den Versuch eines Überblicks aus christlicher Sicht bietet Armin ADAM, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich 2006 (Theophil. Zürcher Beiträge zu Religion und Philosophie 12).

1. Phase: Einheit von Religion und Politik (bis 1802)

War der Einfluss der Kirche auf das öffentliche Leben zunächst und gerade auch in der Verfolgungszeit der ersten beiden Jahrhunderte auf einen kleinen Kreis beschränkt, so eröffneten sich ihr mit ihrer Tolerierung (314) und besonders mit der Erhebung des Christentums zur römischen Staatsreligion (380) neue Möglichkeiten¹⁴.

Die politische Dimension der christlichen Botschaft und der Sendungsauftrag über die eigene Gruppe hinaus wurden in einem gewissen Sinne institutionalisiert. Man könnte dies etwa am Beispiel der christlichen Caritas zeigen: Denn neben die private Opferwilligkeit trat nun die Bestimmung, einen Teil der Kirchengüter den Armen zukommen zu lassen. Die Bischöfe wurden verpflichtet, den Notleidenden Nahrung und Kleidung zu verschaffen. Die Synode von Tours schärfte 567 den Städten ein, nach Kräften für ihre Armen zu sorgen. Tatsächlich wuchsen der Kirche so mit der Zeit subsidiäre Aufgaben zu, etwa die Armen- und Sozialfürsorge in den Städten. Es entstanden Kranken-, Waisen- und Armenhäuser¹⁵. Eminent politische Bedeutung hatte – um ein anderes Beispiel zu nehmen – auch die Sklavenfrage. Trotz Anerkennung der Sklaverei als politische Institution wurde die Freilassung von Sklaven den Gläubigen als gutes Werk empfohlen. Auf Gesetzgebung und Gerichtsverfahren nahm die Kirche mildernd Einfluss¹⁶.

Zu derart politischem Bewusstsein der Kirche kam hinzu, dass ihre Repräsentanten zunehmend politische Aufgaben übernahmen¹⁷ oder übertra-

14 Vgl. Ekkehard MÜHLENBERG (Hg.), *Die konstantinische Wende*, Gütersloh 1998 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 13).

15 Vgl. Erwin GATZ, *Caritas als kirchliche Grundfunktion. Grundzüge der Entwicklung bis zur Aufklärung*, in: Ders. (Hg.), *Caritas und soziale Dienste*, Freiburg u.a. 1997 (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche 5), S. 21–35; Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 21997, S. 48f. – Die zunächst subsidiär übernommenen Aufgaben wurden bald so sehr als Grundvollzüge kirchlichen Lebens betrachtet, dass sie sich trotz enormer Veränderungen der politischen, gesellschaftlichen und auch kirchlichen Rahmenbedingungen bis in die Gegenwart hinein halten konnten. Zur Entwicklung im Einzelnen vgl. die Beiträge bei GATZ, *Caritas*.

16 Vgl. Adolf RÖTTSCHE, *Die Aufhebung der Sklaverei durch das Christentum im ost- und weströmischen Reiche*, Frankfurt a.M. 1887 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren NF 8); Henneke GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969.

17 Ein bekanntes Beispiel ist der Hl. Ulrich von Augsburg, Sohn eines alemannischen Gaugrafen, der sich vor allem in der Abwehr der Ungarn große politische Verdienste erwarb. In den letzten 13 Jahren seines Lebens zog Ulrich sich jedoch zugunsten seiner geistlichen Aufgaben aus seinen politischen Verpflichtungen zurück und übertrug diese seinem Neffen. Dazu etwa: Manfred WEITLAUFF (Hg.), *Bischof Ulrich von Augsburg 890–973. Seine Zeit, sein Leben, seine Verehrung. Festschrift aus Anlaß des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993*, Weissenhorn 1993.

gen bekamen. Seit dem 7. Jahrhundert erscheinen im Frankenreich Bischöfe aufgrund höherer Bildung und Qualifikation, relativer Unabhängigkeit und wohl auch des hohen Organisationsgrades der Kirche wegen als Berater des Königs in Staatsangelegenheiten¹⁸. Dies hängt auch mit der Herkunft der Bischöfe aus dem Adel bzw. den führenden Familien zusammen. Insbesondere aber spielten für die Einbindung der Kirche und ihrer Repräsentanten in die politischen Aufgaben des Reichs die Hofkapelle und das Legatenwesen eine bedeutende Rolle¹⁹.

Kirchen und Klöster erhielten in der Folge Sonderrechte. Zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert entwickelte sich das *privilegium fori* (befreite Gerichtsbarkeit)²⁰. Kirchen wurden mit ausgedehnten Gütern ausgestattet, erhielten die Immunität, d.h. die Befreiung von Abgaben an den Staat, sowie ihrerseits das Recht, von den auf den immunen Besitzungen wohnenden Personen Abgaben zu erheben. Im 9. Jahrhundert verband sich damit die Gerichtsbarkeit. Früh erhielten die Prälaten auch andere Herrschaftsrechte, wie Zoll und Münze. Verstärkt ab dem 10. Jahrhundert wurden sie mit Grafschaften belehnt, so dass die Prälaten allmählich vollständig in den Rang von Reichsfürsten einrückten. Sie waren damit nicht mehr nur Kirchen-, sondern auch Staatsmänner, Politiker²¹. Diese Entwicklung, die im frühen Mittelalter beginnt, im so genannten *Ottotonisch-Salischen Reichskirchensystem* einen Höhepunkt erlebt, führte zur Entstehung zahlreicher geistlicher Staaten und dauerte im Prinzip bis zum Ende des Alten Reiches zu Beginn des 19. Jahrhunderts an. Dass diese Einbindung von den Betroffenen durchaus ambivalent beurteilt wurde, zeigt der Rekurs auf Mt 22,21 in zahlreichen mittelalterlichen Bischofsviten²².

18 Vgl. Albrecht Graf FINCK von FINCKENSTEIN, *Bischof und Reich. Untersuchungen zum Integrationsprozeß des ottonisch-frühsalischen Reiches (919–1056)*, Sigmaringen 1989 (Studien zur Mediävistik 1).

19 Vgl. Josef FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige. Teil 2: Die Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche*, Stuttgart 1966.

20 Vgl. Antonio BANFI, *Habent illi iudices suos. Studi sull'esclusività della giurisdizione ecclesiastica e sulle origini del privilegium fori in diritto romano e bizantino*, Mailand 2005 (Materiali per una palinogenesi delle costituzioni tardo-imperiali 3,3).

21 Dasselbe gilt für adelige Frauen, die als Äbtissinnen an dieser Entwicklung teilhatten. Vgl. etwa Marianne SCHÜTZE-PFLUGK, *Herrscher- und Märtyrerauffassung bei Hrotsvit von Gandersheim*, Wiesbaden 1972 (Frankfurter historische Abhandlungen 1); Michael Frhr. von FÜRSTENBERG, »Ordinaria loci« oder »Monstrum Westphaliae«? Zur kirchlichen Rechtsstellung der Äbtissin von Herford im europäischen Vergleich, Paderborn 1995 (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 29).

22 Vgl. Stephanie HAARLÄNDER, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des regnum teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier*, Stuttgart 2000 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47), hier insbes. S. 359–364 (Exkurs: Das Bibelzitat Mt 22,21: »Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesaris [...]«).

Durch die Stadt- und Fürstenreformation sowie die Ausbildung evangelischer Landeskirchen herausgefordert²³, kam es in der Neuzeit praktisch zu einer erneuten Politisierung der Kirche bzw. zu einer Stabilisierung der Verhältnisse²⁴, obwohl das Konzil von Trient eine dem eher entgegenarbeitende Programmatik innerkirchlicher Reform entworfen hatte, die stärker auf das religiöse Moment zielte.

In der Folge bildete sich gesamtkirchlich gesehen ein politisch-kirchlicher Apparat aus; das päpstliche Gesandtschaftswesen wurde verstetigt²⁵, die politische Dimension von Kirche noch stärker als früher institutionalisiert. Zwar war seit dem Westfälischen Frieden eine politische Beeinflussung der Religion und die religiös-konfessionelle Beeinflussung der Politik, d.h. die Majorisierung in Religionsfragen, reichsrechtlich untersagt²⁶, doch ruhte dies gleichzeitig eben auf politischen Vereinbarungen und blieb zudem bis zuletzt stets gefährdet.

Es liegt jedoch auf der Hand, dass in den geistlichen Staaten dem höheren Klerus die ganze Palette politischer Verantwortung zukam, die Reichs-, Sicherheits- und Verteidigungspolitik ebenso wie die innere Politik der Sorge für das Schul- und Bildungswesen, das Gesundheitswesen, die Sozialfürsorge²⁷.

23 Dazu etwa Ernst SCHUBERT, Fürstenreformation. Die Realität hinter einem Vereinbarungsbegriff, in: Enno BÜNZ u.a. (Hg.), Glaube und Macht. Theologie, Politik und Kunst im Jahrhundert der Reformation, Leipzig 2005, S. 23–47.

24 Zu wesentlichen Faktoren der deutschen »Reichskirche« vgl. Rudolf REINHARDT, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit, hg. von Hubert WOLF im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Ostfildern 1998. – Dass die Reichskirche vor allem als politisches Gebilde betrachtet werden muss, zeigt am Beispiel: Hubert WOLF, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich?, Stuttgart 1994 (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 15).

25 Vgl. Knut WALF, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159–1815), München 1966 (MThS.K 24).

26 Wenn es um die Religion betreffende Fragen ging, bildete der Reichstag zwei Parteien, das *corpus catholicorum* und das *corpus evangelicorum*, die sich nur gütlich einigen, aber keine Mehrheitsbeschlüsse durchsetzen konnten. Ebenso wenig durften die Reichsgerichte durch Mehrheitsentscheidungen die andere Konfession majorisieren. Vgl. Martin HECKEL, *Itio in partes*. Zur Religionsverfassung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, in: Ders., Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte, hg. von Klaus SCHLAICH, Bd. 2, Tübingen 1989 (JusEcc 38), S. 636–736.

27 Nur drei Beispiele: Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn (1545–1617) schuf im Würzburg des 17. Jahrhunderts mit seinem Juliusspital eine vorbildliche soziale Einrichtung. Vgl. Das Juliusspital Würzburg in Vergangenheit und Gegenwart. Festschrift aus Anlaß der Einweihung der wiederaufgebauten Pfarrkirche des Juliusspitals am 16. Juli 1953, Würzburg 1953. – Der Würzburger und Bamberger Fürstbischof Franz Ludwig von Erthal (1730–1795) sorgte im ausgehenden 18. Jahrhundert durch Einführung der neuen Studienfächer Kameralistik, Diplomatie und Statistik für eine bessere Ausbildung der Beamtenschaft, schuf ein neues Strafrecht, ließ in einer Agrarreform den Bauern eigenes Land zusprechen, bekämpfte das Bettlerwesen durch Errichtung von Arbeitshäusern und Einführung einer ersten öffentlichen Sozialversiche-

Zur *Debatte* stand jedoch in dieser langen Phase der weitgehenden Einheit von Politik und Religion – je länger, je mehr – die Frage der Abgrenzung zwischen den konkurrierenden Gewalten, der Streit um »die rechte Ordnung in der Welt« (Tellenbach), der zur Trennung hintrieb.

2. Phase:

Die grundsätzliche »Entpolitisierung« der Kirche (ab 1803)

Durch die Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstand eine völlig neue Situation²⁸: Mit der weitgehend wirtschaftlichen Enteignung verknüpft ist der wesentlich schwerwiegendere *machtpolitische Faktor*. Der Wegfall staatlicher Souveränität und finanzieller Unabhängigkeit bedeutete gleichzeitig die politische Degradierung der bisherigen Kirchenfürsten. Die Kirche verlor ihr starkes politisches Gewicht im Reich²⁹ bzw. im neu entstehenden Deutschen Bund sowie innerhalb ihrer einstigen weltlichen Territorien. Die unmittelbare politische Potenz wurde der Kirche und ihren Vertretern genommen – zwar nicht vollständig (unangetastet blieben zunächst die kirchliche Schulaufsicht und das Stiftungswesen), aber eben doch in weiten Teilen. In Deutschland verschwanden die vielen kleineren und größeren klösterlichen und bischöflichen »Kirchenstaaten«. Eine Folge der politischen Entmachtung der Kirche war das zurückgehende Interesse des Adels an den kirchlichen Ämtern. Es kam zu einem im Ganzen bedeutenden Wechsel der die Kirche tragenden Führungsschichten³⁰.

rung, machte Würzburg zur Hochburg einer modernen Medizin und schuf mit dem Bamberger Allgemeinen Krankenhaus eine Anstalt ersten Ranges. Vgl. Hildegunde FLURSCHÜTZ, Die Verwaltung des Hochstifts Würzburg unter Franz Ludwig von Erthal (1779–1795), Würzburg 1965 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte IX/19). – Der Speyrer Fürstbischof Damian August Graf von Limburg-Styrum (1721–1797) erließ Verordnungen in Sachen der Sittenpolizei, gegen Spinnstuben, zur Polizei- und Justizpflege, über Sparkassen, Witwen- und Waisenkassen, Baumpflanzungen, Brandlöschgeräte und anderes mehr. Vgl. Franz Xaver VON LINSENMANN, Art. Limburg-Styrum, in: Allgemeine deutsche Biographie 18 (1883), S. 655–658.

28 Vgl. Dominik BURKARD, Staatsknechte oder Kirchendiener? Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder »aufgeklärter« Staaten, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 95 (2000), S. 219–249; ders., Ekklesiale und ekklesiologische Folgen der Säkularisation von 1802, in: Claudio DONATI/Helmut FLACHENECKER (Hg.), Säkularisationsprozesse im Alten Reich und in Italien. Voraussetzungen, Vergleich, Folgen, Bologna/Berlin 2005 (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient), S. 299–320.

29 So verschoben sich beispielsweise in bedeutendem Ausmaß die konfessionellen Verhältnisse in den Reichsgremien: Im Kurfürstenrat von ursprünglich 5 *kath.* : 3 *ev.* zu 4 *kath.* : 6 *ev.*, im Fürstenrat von 55 *kath.* : 42 *ev.* zu 53 *kath.* : 76 *ev.* Vgl. Peter OBERTHÜR, Die Säkularisation im Urteil der deutschen Kirchenrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, Freiburg 1979, S. 163f.

30 Maßgeblich an der Entwicklung beteiligt waren vermutlich gleichzeitig einsetzende Versuche reformerischer Kräfte, die bisherige Führungsschicht bei der anstehenden Neuordnung zum

Auch wenn die Bischöfe und Domkapitel später in der Regel in den Landesparlamenten bzw. Ständeversammlungen vertreten waren: das damit verbundene Mitspracherecht bot nicht annähernd einen Ersatz für ihre alte politische Bedeutung³¹. Stärker als bisher war die Kirche bei der Durchsetzung ihrer Vorstellungen auch *in spiritualia* auf den »weltlichen Arm« angewiesen. Die meist protestantischen deutschen Staaten taten im Gegenzug alles, um jede eigenständige politische Betätigung der Kirche und damit eine Störung ihrer eigenen Souveränität zu verhindern. Unter Rückgriff auf bereits ältere Reflexionen und Praktiken nahmen sie ein ganzes Bündel von *jura majestatica circa sacra*³² in Anspruch und errichteten so eine weit ausufernde Staatskirchenhoheit.

Durch diese territoriale, finanzielle, vor allem aber *politische* Enteignung kam im Gegenzug die *religiöse* Seite der Kirche wieder stärker zur Entfaltung. Gleichwohl spielte Politik nach wie vor eine Rolle, und zwar insofern, als die Kirche versuchen musste, ihre eigene Stellung in dem neuen politischen Gefüge zu ordnen und zu festigen.

Zur *Debatte* stand in dieser Phase die zentrale Frage, wie die Kirche ihre eigenen politischen Ansprüche und ihre Interessen *mittelbar* geltend machen konnte.

3. Phase:

Die mittelbare Neu-Politisierung der Kirche (ca. 1830–1870)

Die *Katholiken* hatten in der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Untergang der kirchlichen Territorialherrschaften erlebt, eine »Enteignung« ihrer Kirche, ihre Schwächung, ja, ihre politische und gesellschaftliche Marginalisierung, im Übrigen auch den Verlust ihrer mentalen Heimat, ihrer identifikatorischen Bezugsgröße. Geschlossen katholische Gebiete

Zwecke einer »Qualitätssicherung« zurückzudrängen. Zum Ganzen vgl. Dominik BURKARD, Kirchliche Eliten und die Säkularisation. Zu den Auswirkungen eines Systembruchs, in: Rolf DECOT (Hg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche – Theologie – Kultur – Staat*, Mainz 2005 (VIEG 65), S. 135–170.

31 Der letzte deutsche Kirchenfürst, Karl Theodor von DALBERG, verfasste noch kurz vor seinem Tod, als er von allen politischen Ämtern enthoben war, einen Dialog: *Religion und Politik*, in: *Morgenblatt für gebildete Stände* Nr. 209 (1816).

32 Der Begriff geht zurück auf den Hallenser Rechtsgelehrten Christian Thomasius. Die von ihm vorgenommene scharfe Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche führte dazu, für die *ecclesia repraesentativa* als einzige Rechtsquelle den Staat zu proklamieren. In Sachen der öffentlichen Lehre und kirchlichen Ordnung sollte das im Territorium gegründete Hoheitsrecht des Fürsten gelten. Zu ihm: Hans HOHLWEIN, *Art. Thomasius*, in: *RGG*³ 6 (1962), Sp. 866f. – Zur Ausgestaltung der einzelnen Rechte vgl. etwa Johann Baptist SÄGMÜLLER, *Das Verhältnis von Kirche und Staat am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, in: *Rottenburger Monatsschrift für praktische Theologie* 11 (1927/28), S. 34–37.

(Städte, Klosterlandschaften, Stiftsherrschaften) waren den neu entstehenden deutschen Flächenstaaten eingegliedert worden, deren monarchische Häupter, aber auch Beamten- und Verwaltungsapparate fast vollständig protestantischen Bekenntnisses waren. Die protestantische Staatskirchenhoheit, oft genug quasi polizeistaatlich durchgesetzt, vermittelte weithin den Eindruck, die Freiheit der religiösen Betätigung trotz der Existenz von Religionsedikten zu beschränken, die Katholiken dadurch ihrer eigenen Glaubensstraditionen und Frömmigkeitsformen zu berauben, sie letztlich zu »protestantisieren«. Doch auch gesellschaftlich gelang eine wirkliche Integration der Katholiken nicht. So machte sich bei diesen zunehmend das Gefühl breit, nur »Bürger zweiter Klasse« zu sein.

Gegen Ende der 1830er Jahre wurden von starken Kräften im Katholizismus zunehmend Versuche unternommen, das Staatskirchentum zu brechen, die Instrumente staatlicher Kontrolle und Normierung stumpf zu machen, »kirchliche Freiheit« zu erlangen und sich so religiös und gesellschaftlich zu emanzipieren.

Nun kam es auch zur politischen Mitbeteiligung der Kirche in den Ständerversammlungen; in der Regel erhielten neben dem Adel der Bischof, ein Vertreter des Domkapitels sowie ein Vertreter der Geistlichkeit Sitz und Stimme³³. Darüber hinaus ließen sich zahlreiche Pfarrer und engagierte Katholiken in die Zweiten Kammern wählen³⁴.

Die inferiore Stellung der Kirche und eine Staatskirchenhoheit, die zunehmend als belastende Einschränkung empfunden wurde, machten jedoch ergänzende Formen der politischen Einflussnahme nötig: Im preußischen Mischehenstreit und dem »Kölner Ereignis« sowie bei der Trierer Rockwallfahrt von 1844 – innerhalb von sieben Wochen pilgerten über eine Million Gläubige zu der in Trier ausgestellten Reliquie – wurde sich die Kirche wohl erstmals ihrer Möglichkeiten einer politischen Öffentlichkeit bewusst³⁵. Der vom preußischen Staat amtsenthobene und in Minden inhaftierte Kölner Erzbischof wurde ausgerechnet in seiner politischen »Machtlosigkeit« – als neuer »Athanasius«³⁶ – zum Wecker eines politischen Bewusstseins bis

33 Für Württemberg vgl. Verfassungsurkunde vom 25. September 1819, § 133 Abs. 3. Adolf von VOGT (Hg.), Sammlung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für das Bisthum Rottenburg, Schwäbisch Gmünd 1876, S. 259.

34 Vgl. Dominik BURKARD, Aktivitäten von Laien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Erwin GATZ (Hg.), Laien in der Kirche, Freiburg i.Br. 2008 (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche 8), S. 71–113, hier S. 85–88.

35 Dazu Friedrich Wilhelm GRAF, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

36 So der Titel der berühmten Kampfschrift von Joseph von GÖRRES, Athanasius, Regensburg 1838. Vgl. etwa Jutta OSINSKI, Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert, Paderborn u.a. 1993, S. 139–151.

in breiteste Volksschichten hinein und damit zum Mobilisator einer katholischen Öffentlichkeit. Erst die bürgerlichen Freiheiten jedoch infolge der Revolution von 1848 öffneten neue Wege politischen Handelns: die Ausbildung einer differenzierten katholischen Presse³⁷ sowie katholischer Vereine mit sozialer, kirchlich-religiöser und politischer Ausrichtung³⁸; die zahlreichen, privater Initiative entspringenden caritativ tätigen Frauenkongregationen³⁹; die erstmalige politische Assoziation katholischer Abgeordneter im »katholischen Klub« der Paulskirchenversammlung⁴⁰, eine Art Vorläufer der späteren katholischen Zentrumspartei. Es bildete sich eine Art »Aktions- und Demonstrationskatholizismus« heraus, der sich in den seit 1848 stattfindenden »Katholikentagen« ein bis heute bestehendes politisch-gesellschaftliches Forum schuf⁴¹.

Weiterhin von Bedeutung blieb freilich der politische Einfluss engagierter Einzelpersonlichkeiten auf die Gesetzgebung. Früh verband sich mit diesem eine starke Sensibilisierung für die vor allem durch die Industrialisierung entstandene soziale Frage. Dieser begegnete man nicht mehr nur mit der herkömmlichen Praxis christlicher Caritas. Das Problem wurde denkrisch und wissenschaftlich bearbeitet und führte zur Ausbildung der »katholischen Soziallehre«. Auch hier spielten einzelne Vorreiter (etwa Ritter von Buß⁴² oder Wilhelm Emmanuel von Ketteler⁴³) eine gewichtige Rolle, ebenso

37 Vgl. Dominik BURKARD, Presse und Medien, in: GATZ (Hg.), Laien, S. 559–602.

38 Vgl. etwa Christoph KÖSTERS, Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945, Paderborn u.a. 1995 (VKZG. B 68).

39 Vgl. Giesela FLECKENSTEIN, Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zu den Kulturkämpfen, in: Erwin GATZ (Hg.), Klöster und Ordensgemeinschaften, Freiburg i.Br. 2006 (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts: Die katholische Kirche 7), S. 205–241, hier S. 205–229.

40 Dazu vgl. Herman H. SCHWEDT, Die katholischen Abgeordneten der Paulskirche in Frankfurt, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 34 (1982), S. 143–166.

41 Vgl. Karl Heinz GRENNER, Die Katholikentage als politisches Forum des organisierten Katholizismus, Schwerte 1988; Marie-Emmanuelle REYTIER, »Frankreich irrt«. Die deutschen Katholikentage 1921 und 1922 als politische Tribüne gegen die Politik Frankreichs, in: Historisches Jahrbuch 127 (2007), S. 331–352; Heinz HÜRTE, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt. Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestags der »Ersten Versammlung des Katholischen Vereines Deutschlands« vom 3.–6. Oktober 1848 zu Mainz, Paderborn u.a. 1998; Ulrich von HEHL (Hg.), Zeitzeichen. 150 Jahre Deutsche Katholikentage 1848–1998, Paderborn u.a. 1999; Johannes B. KISSLING, Geschichte der deutschen Katholikentage, 2 Bde., Münster 1920–1923; Ephrem FILTHAUT, Deutsche Katholikentage und soziale Frage 1848–1958, Essen 1960. – In ihrer politischen Funktion waren die Katholikentage umstritten und wurden von gegnerischer Seite deshalb bekämpft. Vgl. etwa die zahlreichen Publikationen von Paul BRÄUNLICH, u.a.: Die deutschen Katholikentage, 3 Bde., Halle 1910–1933.

42 Vgl. Rudolf LANGE, Franz Joseph Ritter von Buß und die soziale Frage seiner Zeit, Freiburg i.Br. 1955; Dieter PETRI, Franz Joseph Ritter von Buß. Professor, Politiker und Katholik im Spiegel seiner Schriften, Zell a.H. 2007.

43 Aus der Vielzahl an Literatur: Bernhard LIESEN, Bischof W.E. von Ketteler und die soziale Frage, Frankfurt a.M. 1882; Eugène DE GIRARD, Ketteler et la question ouvrière. Avec une intro-

jedoch die als politisches Instrument verstandene kirchliche Verkündigung (Sozialenzykliken)⁴⁴. Im Zentrum der *Debatte* standen in dieser Phase vor allem zwei Themen: die politische Emanzipation der Katholiken⁴⁵ und die Entwicklung neuer politischer Instrumentarien.

4. Phase:

Die (parti-)politische Organisation des Katholizismus (ca. 1870–1918)

Nach ersten Anfängen in der Frankfurter Paulskirche kam es in den meisten Abgeordnetenhäusern und – nach der Reichsgründung auch im Berliner Reichstag – zur Bildung einer katholischen Partei. Im Zentrum⁴⁶ bzw. in der Bayerischen Volkspartei (BVP), den Prälatenparteien, sah die deutsche Kirche das geeignete und wohl wichtigste Mittel, als *inferiore Minderheit* eines protestantisch dominierten Staates die eigenen Interessen zu wahren und selbst politisch tätig zu sein⁴⁷. Die römische Kurie stand katholischen Parteien jedoch stets kritisch bis ablehnend gegenüber.

Die Emanzipation der Katholiken im Deutschen Bundesstaat, die sich 1848 noch mit der Hoffnung auf einen deutschen Staat unter österreichisch-katholischer Führung verbunden hatte, erlebte in den beiden folgenden Jahrzehnten jedoch herbe Rückschläge. Der deutsche »Bruderkrieg« mit dem Sieg

duction historique sur le mouvement social catholique, Bern 1896; Johannes MUNDWILLER, Bischof von Ketteler als Vorkämpfer der christlichen Sozialreform. Seine soziale Arbeit und sein soziales Programm, München 1911.

44 Vgl. etwa Oswald von NELL-BREUNING, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien 1978.

45 Vgl. etwa Dominik BURKARD, Kirche und Staat. Das Katholische Sonntagsblatt im Dienst der »libertas ecclesiae« (1850–1862), in: Hubert WOLF/Jörg SEILER (Hg.), Das Katholische Sonntagsblatt (1850–2000). Württembergischer Katholizismus im Spiegel der Bistumspresse, Stuttgart 2001, S. 190–229.

46 Aus der Fülle an Literatur: Karl BACHEM, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914, 9 Bde., Köln 1927–1932; Johannes SCHAUFF, Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Untersuchungen aus dem Jahre 1928, in: Rudolf MORSEY (Hg.), Die deutschen Katholiken und die Zentrumspartei, Mainz 1975 (VKZG.A 18); Bernd HAUNFELDER, Reichstagsabgeordnete der Deutschen Zentrumspartei 1871–1933. Biographisches Handbuch und historische Photographien, Düsseldorf 1933 (Photodokumente zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 4); Herbert LEPPER (Hg.), Volk, Kirche und Vaterland. Wahlaufufe, Aufufe, Satzungen und Statuten des Zentrums 1871–1933. Eine Quellensammlung zur Geschichte insbesondere der Rheinischen und Westfälischen Zentrumspartei, Düsseldorf 1998 (Handbücher zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 9).

47 Siegfried WEICHLIN, Multifunktionäre und Parteiliten in Katholizismus und Sozialdemokratie zwischen Kaiserreich und Republik, in: Dieter DOWE/Jürgen KOCKA/Heinrich A. WINKLER (Hg.), Parteien im Wandel vom Kaiserreich zur Weimarer Republik. Rekrutierung – Qualifizierung – Karrieren, München 1999 (Schriftenreihe der Stiftung Reichspräsident-Friedrich-Ebert-Gedenkstätte 7), S. 183–209.

Preußens, das Ausscheiden Österreichs aus dem Deutschen Bund und die deutsche Reichsgründung von 1871 zementierten die mental inferiore Stellung der deutschen Katholiken. Im evangelisch geprägten preußisch-deutschen Reich stellten die Katholiken nur ein gutes Drittel der Bevölkerung und waren also schon zahlenmäßig in der Minderheit. Dazu kam ihr materielles Zurückbleiben. Auch im Hinblick auf Aufstiegschancen konnte von einer konfessionellen Gleichheit keine Rede sein. Es bestanden gesellschaftliche Barrieren oder sogar Regulative, die Katholiken bewusst vom höheren Militärdienst sowie vom Staatsdienst fernhielten. Das infolge der Säkularisation entstandene katholische Bildungsdefizit⁴⁸ verhinderte außerdem ein Eindringen von Katholiken in die akademischen Berufe; katholische Professoren waren an den Universitäten die Ausnahme⁴⁹.

Dazu kamen weitere Faktoren, die den Katholizismus ins Ghetto führten: zum einen die antimoderne Ausrichtung der Kirche während des langen Pontifikats Pius' IX (1846–1878). Bereits der »Syllabus« von 1864 wurde als »Fehdehandschuh an den modernen Staat und die moderne Gesellschaft«, als »Fluch gegen alles, was Vernunft, Bildung, Freiheit heißt«, gedeutet. »Die ganze Welt soll, so will es die Enzyklika, um fünf Jahrhunderte zurückversetzt werden; die moderne Staatsgesellschaft ist Teufelsspuk, es gibt in geistlichen und weltlichen Dingen nur *eine* Autorität, die *päpstliche*, und *ihr* sollen Fürsten und Völker untertan sein. Es gibt, so ruft man euch von Rom aus im 19. Jahrhundert zu, keine Freiheit der Kultur und des Gewissens, verpönt ist jede Kundgebung des Volkswillens oder der öffentlichen Meinung«⁵⁰.

Die Katholiken wurden dadurch in eine fast unaufhebbare innere Zerreißprobe geführt. Das 1. Vatikanische Konzil mit seinen Dogmatisierungen des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit desavouierte sie schließlich vollends in den Augen protestantischer, liberaler wie sozialistischer Kreise. Die Vorstellung, Katholizismus und Moderne, katholische Kirche und neuzeitliche Kultur seien inkompatibel, katholischer Glaube und Wissenschaft ließen sich nicht vereinbaren, weil Katholiken nicht voraussetzungslos forschen könnten, fand weite Verbreitung⁵¹. In liberalen Kreisen

48 Michel KLÖCKNER, Das katholische Bildungsdefizit in Deutschland, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 32 (1981), S. 79–98.

49 Martin BAUMEISTER, Parität und katholische Inferiorität: Untersuchungen zur Stellung des Katholizismus im Deutschen Kaiserreich, Paderborn u.a. 1987 (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 3).

50 So die Münchner »Neuesten Nachrichten aus dem Gebiet der Politik«, das Organ der freisinnigen Partei in Bayern.

51 Vgl. etwa Dominik BURKARD, Geschmäht, bescheiden oder taktisch klug? Oder: Warum verzichtete Johann Evangelist Kuhn 1877 auf eine »solemnne Feier« seiner akademischen Lehrtätigkeit in Tübingen? Ein Beitrag zum »Kulturkampf« in Württemberg, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 15 (1996), S. 159–172; Christoph WEBER, Der Fall Spahn (1901). Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert, Rom 1980.

sprach man von einer offenen Kriegserklärung des Papstes an den neuzeitlichen Staat, die es Katholiken schwer, wenn nicht sogar unmöglich mache, in einer Demokratie oder parlamentarischen Monarchie als loyale Staatsbürger zu leben.

Da Abweichungen vom römischen Kurs in nicht wenigen Fällen streng geahndet wurden, gingen in der Folge für weite katholische Kreise die innere Emigration und der von außen aufgezwungene Ausschluss aus dem öffentlichen und gesellschaftlichen Leben Hand in Hand. Die deutschen Katholiken gehörten in den Augen der protestantischen Bevölkerungsmehrheit zur katholischen »Internationalen«, waren von daher »national« nicht zuverlässig und zudem kulturell sowie bildungsmäßig zurückgeblieben.

Ihre Aufgipfelung fand diese Entwicklung in den kurz darauf fast flächendeckend und europaweit ausbrechenden »Kulturkämpfen«⁵², einer zunehmenden Verschärfung der Gegensätze zwischen Staat und Kirche. Mithin lässt sich darin ein gesamteuropäischer Weltanschauungskampf sehen, in dem sich die modernen Nationalstaaten, d.h. die liberalen Gesellschaften, und der ultramontane, restaurative Katholizismus gegenüberstanden. Dabei propagierte der Staat einen neuen Nationenbegriff und wandte sich gegen alle Internationalismen⁵³. Dazu kamen ein überzogenes Fortschrittsdenken

52 Als »Vorbild« gelten im Allgemeinen die Auseinandersetzungen in Baden seit den 1860er Jahren. In Preußen kam es 1871/72 zur »Kampfansage« an den Katholizismus. Die katholische Abteilung im Kultusministerium wurde aufgehoben, womit die katholischen Belange protestantischen Entscheidungsträgern unterstellt wurden. Der »Kanzelparagraph« verbot es, in Predigten staatliche Angelegenheiten zu berühren. Das Schulaufsichtsgesetz entzog das Schulwesen dem bisherigen Mitspracherecht der Kirchen. Die preußische Feldpropstei wurde aufgehoben und damit die Seelsorge an den katholischen Soldaten erschwert, der Jesuitenorden wurde verboten, die preußische Vatikangesandtschaft aufgehoben und damit die Beziehungen zum Heiligen Stuhl abgebrochen. Die berüchtigten Maigesetze von 1873 verschärfen den Ton. Die Anstellung der Geistlichen wurde vom Studium an einer staatlichen Hochschule, von der Zustimmung des Staates und vom Ablegen eines Kulturexamens in Philosophie, Geschichte und deutscher Literatur abhängig gemacht. Die »Anzeigespflicht« führte dazu, dass bis zu 50% der Pfarreien vakant blieben. 1874/75 kam es zu weiteren verschärfenden Gesetzen: Die Verwaltung vakanter Bistümer durfte nur noch mit Zustimmung des Staates stattfinden, die Zwangszivilehe vor oder statt der kirchlichen Trauung wurde obligatorisch, das »Brotkorbgesetz« stellte die Staatsleistungen an Kirche, Bischöfe und Priester ein, alle Orden mit Ausnahme von Krankenpflegeorden wurden in Preußen verboten, widerständige Bischöfe abgesetzt; schließlich waren neun der insgesamt 12 preußischen Diözesen und etwa 1000 Pfarreien vakant. Vgl. Rudolf LILL, *Der Kulturkampf*, Paderborn u.a. 1997; Walther Peter FUCHS, *Ultramontanismus und Staatsräson: Der Kulturkampf*, in: Ders. (Hg.), *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart 1966, S. 184–200; auch die Beiträge in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 15 (1996).

53 Vgl. auch Wolfgang ALTGELD (Hg.), *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz 1992 (VKZG.B 59); Siegfried WEICHLEIN, *Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: Urs ALTERMATT / Franziska METZGER (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007, S. 137–151.

und das radikalliberale Denkmodell einer Befreiung des Geistes. Eine spezifische Ausprägung erhielt der Kulturkampf in Preußen. Er wurde hier zur Auseinandersetzung des Kulturprotestantismus (als der ethischen Grundlage Preußen-Deutschlands) im Sinne eines weltlichen Christentums mit der sich als *societas perfecta*⁵⁴ verstehenden katholischen Kirche.

Der Kulturkampf zwang in einem gewissen Sinne zur Ghettoisierung, zur Ausbildung einer Sondergesellschaft, einem Milieu⁵⁵, trieb gleichzeitig aber auch zur Überwindung dieses Ghettos an, zur Emanzipation und zur Durchdringung der Gesellschaft mit eigenem Gedankengut. In dieser Phase kam die Organisation des Katholizismus zum Abschluss. Es entstand ein dicht geknüpftes Netzwerk katholischer Vereine und Verbände, die sämtliche Lebensbereiche der Katholiken umfassten. Das in großen Teilen erreichte Ziel war es, den lebensprägenden Einfluss von Glaube und Kirche auf die Katholiken in einer Gesellschaft zu bewahren, die sich durch soziale, wirtschaftliche und politische Aufbrüche, Krisen und Verwerfungen in rasantem Tempo wandelte⁵⁶.

So erlebte der Katholizismus durch diese Verfolgungen eine ungeahnte Stärkung, die sich etwa daran ablesen ließ, dass die katholische Presse enormen Aufschwung erhielt. Bismarck seinerseits erreichte seine Ziele nicht. Im Gegenteil: Die Gefahr von außen einte die Katholiken im Inneren und führte zu einer noch stärkeren Ultramontanisierung. Erst nachdem Bismarck die Fehler seiner Kulturkampfpolitik eingesehen hatte und mit Leo XIII. (1878–1903) ein moderater Papst mit politischem Weitblick an die Spitze der Kirche getreten war, konnte der schrittweise Abbau der Kulturkampfgesetzgebung erfolgen⁵⁷.

54 Vgl. Siegfried WIEDENHOFER, Art. *Societas perfecta*, in: LThK³ 9 (2000), S. 681f.

55 Dazu etwa Michael KLÖCKNER, Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von 1871, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992), S. 241–262; ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE, Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), S. 588–654; Johannes HORSTMANN (Hg.), Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001 (Akademie-Vorträge, Katholische Akademie Schwerte 47).

56 Aus der Fülle an Literatur vgl. insbes. KÖSTERS, Katholische Verbände (wie in Anm. 38).

57 So kam es zwischen 1880 und 1883 zu Milderungsgesetzen, 1886/87 zu »Friedensgesetzen«, während Bismarck den Papst um Vermittlung im deutsch-spanischen Streit um die Karolinen-Inseln bat. Das Zentrum sollte als Gegenleistung und auf römische Anweisung die Regierung im Septennatstreit (Bewilligung von Mitteln für ein stehendes Heer auf sieben Jahre) unterstützen. Doch das Zentrum spielte nicht mit, brüskierte damit Leo XIII., verlor aber auch bei den folgenden Wahlen. Insgesamt fand man jedoch einen *modus vivendi*.

Die in der Not neu gewonnene innere Stärke des Katholizismus machte den Weg frei für das Heraustreten der Katholiken aus dem Ghetto, ihre Integration ins Kaiserreich und ihre Identifikation mit dem neuen Deutschland⁵⁸. Die Kranzniederlegung des Zentrums am Grabe Bismarcks von 1898 war ein äußeres Zeichen der Bejahung des Reichsgründers und seines Reiches. Kaiser Wilhelm II. bekundete im selben Jahr den Katholiken sein Wohlwollen, als er anlässlich seiner Palästinafahrt dem »Deutschen Verein vom Heiligen Lande« das Grundstück der Dormitio zur freien Nutznießung überließ⁵⁹. Wiederholt besuchte der Kaiser die Benediktinerklöster von Maria Laach, Beuron und Monte Cassino. Die Steyler Mission in Südchina stellte er unter das Protektorat des Reiches. Und 1907 betonte er:

Wie Ich keinen Unterschied mache zwischen alten und neuen Landesteilen, so mache Ich auch keinen Unterschied zwischen Untertanen katholischer und protestantischer Konfession. Stehen sie doch beide auf dem Boden des Christentums, und beide sind bestrebt, treue Bürger und gehorsame Untertanen zu sein. Meinem landesväterlichen Herzen stehen alle Meine Landeskinder gleich nahe⁶⁰.

So mehrten sich im intellektuellen Katholizismus die Stimmen, die einen stärkeren Anschluss an die Zeit, einen »zeitgemäßen« Katholizismus forderten. Wie ein Fanal wirkten in dieser Hinsicht die Bücher *Der Katholizismus als Princip des Fortschritts* (1897) des Würzburger Theologen Herman Schell und *Katholisches Christentum und moderne Kultur* (1906) des Kirchenhistorikers Albert Ehrhard. Doch wurden diese »modernen«, reform-

58 Vgl. Hans MAIER, Katholizismus, nationale Bewegung und Demokratie in Deutschland, in: Hochland 57 (1964/65), S. 318–333; Rudolf MORSEY, Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, in: Historisches Jahrbuch 90 (1970), S. 31–64; Albrecht LANGNER, Katholizismus und nationaler Gedanke in Deutschland, in: Horst ZILLESSEN (Hg.), Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus, Gütersloh 1970, S. 238–269; Wilfried LOTH, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands, Düsseldorf 1984 (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75); Horst GRÜNDER, Nation und Katholizismus im Kaiserreich, in: Albrecht LANGER (Hg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Paderborn u.a. 1985 (Beiträge zur Katholizismusforschung: Reihe B; Abhandlungen), S. 65–87; Ernst HEINEN, Nationale Integration und innere Konflikte des politischen Katholizismus (1887–1914), in: Carl August LÜCKERATH (Hg.), Ernst Heinen. Beiträge zur Geschichte des politischen Katholizismus. Festgabe zum sechzigsten Geburtstag, Idstein 1993, S. 203–252; Barbara STAMBOLIS, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: »Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus«. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 269 (1999), S. 57–97.

59 An den Papst telegraphierte der Kaiser damals: »Es hat meinem Herzen wohlgetan, bei diesem Anlaß zu bekunden, wie teuer Mir die religiösen Interessen der Katholiken sind, welche die göttliche Vorsehung Mir anvertraut hat«, zitiert nach Karl HOEBER, Reich, Kaiser und Parität, in: Georg PFEILSCHIFTER (Hg.), Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches: La Guerre allemande et le Catholicisme, Freiburg i.Br. 1916, S. 343–355, hier S. 350.

60 Ebd., S. 353.

orientierten Regungen innerhalb der Kirche durch den intransigenten Nachfolger Leos' XIII., Pius X. (1903–1914), und dessen Entourage umgehend niedergeknüppelt. Der kuriale Antimodernismus⁶¹ in den Jahren nach 1907, mit seinem von jedem Seelsorger zu leistenden Antimodernisteneid, zählte auch an der kirchlichen Basis vor Ort viele Anhänger. Er wurde zum Desaster, weil er die Kirche einmal mehr innerlich spaltete, nach außen hin schwächte. Wieder wurden die Katholiken demonstrativ ans römische Gängelband genommen, in Deutschland aber als antimodern und gesellschaftsfeindlich wahrgenommen und so in die Defensive gedrängt. Damit war am Vorabend des 1. Weltkriegs das alte »Kulturkampft trauma«, das Gefühl der Minderwertigkeit – trotz zunehmend gelingender Integration ins kleindeutsche Reich – plötzlich wieder sehr präsent. Wieder einmal hatte die Kirche selbst einen Keil zwischen sich und die Gesellschaft, zwischen Katholizismus und Moderne getrieben.

Es wundert kaum, dass vor diesem Hintergrund die Reaktion der deutschen Katholiken auf den Ausbruch des Krieges nur eine positive, vielleicht sogar eine überzogen positive sein konnte. Man hielt endlich den Zeitpunkt für gekommen, die eigene politische Zuverlässigkeit unter Beweis zu stellen, zu zeigen, dass alles böse Gerede von gestern – die nationale Unzuverlässigkeit der Katholiken, ihre mangelhafte Identifikation mit dem Deutschen Reich – Lüge war. Jetzt schien die Chance greifbar nahe, zu zeigen, dass man voll und ganz zum deutschen Volk gehörte, nicht »Bürger zweiter Klasse« war, nun schien die Zeit gekommen, die Integration zu vollenden und die ersehnte Gleichstellung im Reich zu erlangen. Des Kaisers Zusage bei Kriegsausbruch, dass die Reichsleitung von nun an »keine Parteien« mehr kenne, sondern nur noch Deutsche, nährte denn auch diese Hoffnung und führte bei der Zentrumsparterie zur Unterstützung der Kriegsanstrengungen⁶². Dass es dazuhin um einen Schulterschluss mit dem bedrohten katholischen Österreich ging, konnte als eine Art »Wiedergutmachung« für die 1871 erfolgte Trennung gesehen werden und dürfte einmal mehr auch eine religiöse Empathie der Katholiken angesprochen haben.

Zur *Debatte* stand in dieser Phase die Abwehr der politischen und gesellschaftlichen Zurückdrängung des Katholizismus auf die Sakristei (Kulturkampf) und die politische Mitwirkung in den Parlamenten⁶³, gleichzeitig aber auch bzw. zeitlich etwas versetzt das Problem wachsender politischer

61 Vgl. die komprimierte Darstellung von Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i.Br. 2007.

62 Vgl. Manfred KOCH, *Die Zentrumsfraktion des Deutschen Reichstages im Ersten Weltkrieg. Zur Struktur, Politik und Funktion der Zentrumsparterie im Wandlungsprozeß des deutschen Konstitutionalismus 1914–1918*, Diss. Mannheim 1984.

63 Vgl. dazu auch Karl BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963.

Pluriformität des Katholizismus selbst (wie sie etwa im »Zentrumsstreit«⁶⁴ oder im »Gewerkschaftsstreit«⁶⁵ zum Ausdruck kam). Zentral waren auch die Auseinandersetzungen zwischen dem politischen und dem religiösen Katholizismus (Kraus)⁶⁶.

5. Phase:

Die Vergesellschaftung des Katholizismus (1918–1933)

Infolge des Weltkriegs und der geistig-gesellschaftlichen, aber auch der politischen Umgestaltung Deutschlands fand der *politische* Katholizismus endgültig aus seiner Isolation, aus seinem Ghetto heraus. Die (junge) Demokratie wurde zur Chance des (aufgrund seiner lange Zeit inferioren Stellung zwangsweise) organisierten Katholizismus. Der politische Arm des Katholizismus, das Zentrum, wurde zur staatstragenden Partei⁶⁷. 1917 konnte mit dem bayerischen Ministerpräsidenten Graf Hertling erstmals ein Katholik preußischer Ministerpräsident und Reichskanzler werden. Damit wurde die errungene politische Gleichberechtigung der Katholiken eindrucksvoll demonstriert.

Der Weg des politischen Katholizismus in dieser Zeit war keineswegs geradlinig⁶⁸. So führte etwa die heftige Diskussion von 1917 um die Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts in Preußen den Katholizismus in die Zerreißprobe⁶⁹. Die »kulturpolitische Offensive« der Sozialdemokratie in den

64 Dazu Ernst DEUERLEIN, Verlauf und Ergebnis des »Zentrumsstreites« (1906–1909), in: Stimmen der Zeit 156 (1954/55), S. 103–126.

65 Dazu Ernst DEUERLEIN, Der Gewerkschaftsstreit, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 139 (1959), S. 40–81.

66 Matthias LAROS, Franz Xaver Kraus. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstag, Köln 1941; Philipp FUNK, Von der Kirche des Geistes. Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus, München 1913. Vgl. auch Manfred BIERGANZ, Hermann Cardauns (1847–1925). Politiker, Publizist und Wissenschaftler in den Spannungen des politischen und religiösen Katholizismus seiner Zeit, Diss. Aachen 1977.

67 Vgl. etwa Karsten RUPPERT, Die Deutsche Zentrumspartei in der Mitverantwortung für die Weimarer Republik. Selbstverständnis und politische Leitideen einer konfessionellen Mittelpartei, in: Winfried BECKER (Hg.), Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871–1933, Paderborn 1986, S. 71–88; ders., Die Deutsche Zentrumspartei und die Weimarer Demokratie 1918–1933, in: Wolfram PYTA u.a. (Hg.), Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918–1943/45, Tübingen 2009 (Reihe der Villa Vigone 21), S. 13–38.

68 Vgl. Konrad BEYERLE, Die Katholiken und der Volksstaat von Weimar, in: Godehard Josef EBERS (Hg.), Katholische Soziallehre und volksdeutsche Politik, Freiburg i.Br. 1929, S. 85–95; Karsten RUPPERT, Der deutsche Katholizismus im Ringen um eine Standortbestimmung des Reiches nach dem Ersten Weltkrieg, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 104 (1993), S. 198–229.

69 Man fürchtete, die Demokratisierung des Wahlrechts könnte die Linksparteien stärken und die stabile konservative Mehrheit im Parlament sowie die eigenen schul- und kulturpolitischen

Wochen nach dem 9. November 1918 belastete die Zusammenarbeit des Zentrums mit der Sozialdemokratie, brachte aber die unterschiedlichen Richtungen des Katholizismus im gemeinsamen Abwehrkampf wieder enger zueinander.

Kaum jemand im Zentrum hatte 1918 den Sturz der Monarchie aktiv betrieben; man wurde mit der Realität konfrontiert. Entsprechend der von Leo XIII. – durch die französischen Vorgänge herausgefordert – im ausgehenden 19. Jahrhundert definierten Staatslehre waren die Katholiken verpflichtet, das jeweils bestehende Regime und die jeweils verfasste Ordnung anzuerkennen. Wenn auch jede gewaltsame Veränderung eines Regimes ethisch verurteilt wurde, so wurde doch der illegale Ursprung eines Regimes durch seinen Erfolg legitimiert. Hintergrund dieser Auffassung war eben die Vorstellung der Kirche als *societas perfecta*, wonach es neben dem religiösen keinen politischen Sachbereich von eigenständiger Bedeutung geben kann. In der Konsequenz hieß das: Staatsformen mögen kommen und gehen; die Pflicht der Katholiken ist es, auf dem Boden der jeweils bestehenden Tatsachen nach den Geboten der kirchlichen Lehre und Moral zu leben und die Stellung der Kirche zu verteidigen⁷⁰.

Die Revolution gefährdete zeitweise wichtige Strukturen – so etwa den Fortbestand der Theologischen Fakultäten⁷¹. Doch gelang es dem politischen Katholizismus rasch, auf der Basis seiner Verbandsstruktur und durch die Aktivierung der Frauen, die jetzt das Wahlrecht erhielten, seinen gesellschaftlichen Einfluss geltend zu machen und die Lage zu nutzen. Die Abgeordneten wurden zu Vernunftrepublikanern, um Schlimmeres, nämlich die bolschewistische Räterepublik, zu verhindern. Innerhalb der Verfassungsgebenden Versammlung von Weimar übte das Zentrum einen weit über seine numerische Stärke hinausgehenden Einfluss aus und griff – unter anderem durch den Münsteraner Moraltheologen Joseph Mausbach – gestaltend in die Diskussion um Grundrechte, Kirchen- und Schulartikel ein. Von Anfang an gehörte das Zentrum (neben SPD, DDP und BVP) zur »Weimarer Koalition«, war von 1919 bis 1932 in ständiger Regierungsverantwortung. In der Hälfte der Zeit stellte es als Kanzlerpartei mehrfach den Reichskanzler⁷². Der Preis

Ziele gefährden. So wandte sich der Episkopat im November 1917 in einem gemeinsamen Hirtenbrief gegen die Gleichberechtigung aller.

70 Vgl. Carl SCHMITT, Römischer Katholizismus und politische Form, Hellaue 1923. Wieder vorgelegt von Hans BARION, Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form, in: Der Staat 4 (1965), S. 131–176. Vgl. Detlef JUNKER, Die deutsche Zentrumsparlei und Hitler 1932/33. Ein Beitrag zur Problematik des politischen Katholizismus in Deutschland, Stuttgart 1969 (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 4), S. 131–141.

71 Vgl. dazu Dominik BURKARD, Theologie und Gesellschaft im Umbruch. Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen in der Weimarer Republik, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 24 (2005), S. 51–85, hier S. 58–61.

72 1920/21 Konstantin Fehrenbach, 1921/22 Joseph Wirth, 1923/24, 1926–1928 Wilhelm Marx und 1930–1932 Heinrich Brüning. Der am längsten amtierende Minister war der Priester und Reichsarbeitsminister Heinrich Brauns (1920–1928), genannt »Heinrich der Ewige«.

von Regierungsbeteiligung und Regierungsverantwortung waren Kompromisse, die nicht immer auf Verständnis stießen. Zentrale Anliegen des Zentrums, etwa ein Reichskonkordat, konnten nicht durchgesetzt werden.

Die unter Beteiligung des Zentrums geschaffene Weimarer Reichsverfassung wurde nicht von allen Katholiken begrüßt. Starke Vorbehalte hatten vor allem die Bischöfe, die gegen den »Eingriff in die unveräußerlichen Rechte der Kirche« Verwahrung bei der Reichsregierung einlegten. Der Protest richtete sich – zumindest offiziell – gegen die Möglichkeit einseitiger staatlicher Gesetze in kirchlichen Angelegenheiten, nicht gegen Republik, Demokratie und Parlamentarismus an sich. Gleichwohl wurde beim Münchener Katholikentag von 1922 deutlich, dass manche Bischöfe der Republik mehr als skeptisch gegenüberstanden: Kardinal Faulhaber bezeichnete die Revolution öffentlich als »Meineid und Hochverrat«; auch wenn der Umsturz ein paar Erfolge gebracht habe, »eine Untat« dürfe »der Erfolge wegen nicht heilig gesprochen werden«. Insgesamt stand das Zentrum in der Folgezeit jedoch loyal zur Verfassung⁷³.

Kirchenpolitisch war die Rechtslage der Kirche durch die in der Reichsverfassung festgelegte »hinkende Trennung« von Staat und Kirche insofern verbessert, als der Katholizismus sein seit über 80 Jahren verfolgtes Ziel der Emanzipation aus der als einengend empfundenen Staatskirchenhoheit erreichte⁷⁴. Mit dem Ende der Staatskirchenhoheit waren aber Unwägbarkeiten und Schwierigkeiten verbunden, auch wenn man dies nicht so stark empfand wie der Protestantismus, der mit der Monarchie, dem Summepiskopat, auch einen Teil seiner eigenen Verfassung verloren hatte. Trotzdem hatte das »Korsett« der staatlichen Kirchenhoheit, das nun wegfiel, nicht nur einschnürende Wirkung, sondern auch stützende Funktion gehabt. Nicht nur in der Übergangszeit der Räterepublik drohten der Kirche schmerzhaft Einschnitte: neben der Schließung Theologischer Fakultäten die Aufhebung von Konfessionsschulen, das Verbot von Religionsunterricht oder das Ende von Staatsleistungen. Auch später zeigte sich, dass die Monarchie trotz ihrer meist protestantischen Ausrichtung dem Katholizismus gegenüber eine

73 Die Monarchisten blieben eine Minderheit von 10%. Im Verlauf der Republik wurden aber die Gegensätze zwischen Republikanern und Monarchisten wieder stärker. Der Verbandskatholizismus stand auf Seiten Weimars, während viele katholische Akademiker die Republik ablehnten. Verhängnisvoll wurde die Spaltung des politischen Katholizismus, die 1918 durch Abtrennung der BVP vom Zentrum erfolgt war, als die BVP bei der Reichspräsidentenwahl 1925 im 2. Wahlgang nicht den Zentrumskandidaten Marx, sondern Hindenburg als Kandidaten der vereinigten Rechten unterstützte. Indem Rechtskatholiken wie Martin Spahn oder Franz von Papen zur DNVP übertraten, wurden sie letztlich zu Steigbügelhaltern Hitlers.

74 Vgl. Siegfried WEICHLEIN, Von der Staatskirche zur religiösen Kultur. Die Entstehung des Begriffs der »Körperschaft öffentlichen Rechts« mit Blick auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, in: Lucian HÖLSCHER (Hg.), Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftungen in Europa, Göttingen 2007, S. 90–116.

basale Grundsicherheit garantiert hatte. Die Erfahrung, allein auf schwankende demokratische Mehrheiten angewiesen zu sein, dürfte bei nicht wenigen Katholiken noch lange monarchistische Sympathien genährt haben.

Gleichwohl erlebte die katholische Kirche nach 1918 nicht nur eine politische, sondern auch eine gesellschaftliche Befreiung. Der Katholizismus konnte aufgrund seiner größtenteils bewahrten Integrität im zerrütteten, demoralisierten Nachkriegsdeutschland, in einer Phase verlorener Ideale und Orientierungsmarken, ein Sinnangebot machen, das nachgefragt wurde. Die von ihm verkörperte historische Kontinuität und Stabilität, seine (angebliche) »Objektivität«, die dem Egoismus, Subjektivismus, Individualismus und Relativismus Schranken setzte und diesen zerstörten »Göttern« das theologisch zentrale Motiv der »Communio«, also den Gemeinschaftsgedanken, entgegensetzte, traf im Desaster des Nichts, der weggebrochenen (nationalen) Sinnstiftungen, auf entsprechende Sehnsüchte und Erwartungen. Damit bot die Kirche von selbst *religiöses* Identifikationspotential an⁷⁵.

Die Jahre der Weimarer Republik wurden in gewissem Sinne zu einem religiösen Frühling, der sich in vielgestaltiger Form zeigte. Die Betonung der Werte des Gemeinschaftslebens entfaltete in der bündischen Jugendbewegung sowie in der liturgischen Bewegung weitreichende Folgen. Die Liturgie wurde als Ausdruck kirchlicher Gemeinschaft und eines die individualistische Enge überwindenden religiösen Lebens entdeckt, wozu vor allem Romano Guardinis Schrift *Vom Geist der Liturgie* (1918) beitrug. Die Aufhebung restriktiver Bestimmungen hinsichtlich von Orden und Männerklöstern, die beispielsweise in Württemberg bis 1918 verboten waren, fiel mit einer Renaissance des monastischen Lebens, vor allem des benediktinischen Mönchtums, zusammen, das in den Wirren der Zeit wieder entdeckte Werte (Gemeinschaft, Objektivität, Zeitlosigkeit) verkörperte⁷⁶.

Die »Weite« des katholischen Gedankens war nach dem verlorenen Weltkrieg auch noch in anderer Hinsicht attraktiv. Unter dem Druck, die entstandene Isolation innerhalb der Völkergemeinschaft zu überwinden, griff man – trotz Spenglers *Untergang des Abendlandes* – auf eben den Abendlandgedanken zurück. So gelang es dem Katholizismus, nationale Orientierungs-, Sinn- und Deutungsmuster aufzubrechen und ein historisches (aber freilich

75 Vgl. Dominik BURKARD, Götterdämmerung – Menschheitsdämmerung – Kirchendämmerung? 1918 und der deutsche Katholizismus, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 38 (2008), H. 5, S. 41–43.

76 Nicht nur die Klöster, auch die Diözesen verzeichneten hinsichtlich der Priesterweihen während der Weimarer Republik Rekordzahlen. Damit strahlte der Katholizismus über sich selbst hinaus. Die Zahlen im Einzelnen bei Erwin GATZ (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil. Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen, Rom u. a. 1994 (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte – Supplementheft 49), S. 268–271.

auch fiktives) *politisches* Identifikationsangebot zu machen, jenseits der in den zurückliegenden Jahrzehnten vorherrschenden kleindeutsch-nationalen Gesinnung⁷⁷. Infolge der politischen sowie geistig-gesellschaftlichen Umgestaltung Deutschlands fand der politische Katholizismus endgültig aus seiner Isolation, aus seinem Ghetto heraus.

Dem Jahr 1918 eignete allerdings auch eine gegenläufige Tendenz. Die Neukodifizierung des kirchlichen Rechts im *Codex Iuris Canonici* (CIC) trug den Charakter zunehmender Zentralisierung, Vereinheitlichung und Normierung im Sinne einer *societas perfecta*⁷⁸. Der Untergang der deutschen Monar-

77 Katholisches Nationalverständnis knüpfte – in Ablehnung der protestantischen Erinnerungskultur, die Luther als »den Deutschen« schlechthin sah – eher an abendländische Vorstellungen an. Der Abendlandgedanke, das heißt die Betonung der gemeinsamen, christlich geprägten Kultur und Geschichte, überschritt in positiver Weise die nationalen Grenzen und Gegensätze. Einer der wichtigsten Repräsentanten dieser Idee war der Kulturphilosoph und Theologe Hermann Platz (1880–1945), ein Katholik mit starken Verbindungen nach Frankreich, ein Freund Idelfons Herwegens, Heinrich Brünings und Robert Schumans. Platz gab von 1925 bis 1929 die Kulturzeitschrift *Abendland* heraus, die zu einem internationalen Forum europäisch-christlicher Demokratie wurde und eine föderative Einigung Europas anstrebte. Platz schrieb 1926: »Die Magie des Nationalen« hält weithin gefangen, doch »so gewiß es ein Ziel aller Erziehung und Bemühung ist, daß das nationale Ganze zu einer wahren Gemeinschaft werde, [...] ebenso gewiß ist, daß dieser so gefestigten und verlebendigten Nationalgemeinschaft der Blick eröffnet und die Verantwortlichkeit geschärft werde für jene übernationale spirituelle Güterwelt, die uns fast verloren gegangen ist (die nicht durch juristische, wirtschaftliche, soziale Erwägungen und Abmachungen ersetzt werden kann), in der sich die Nationen ihrerseits dienend finden und verstehen können, kurz, die wir wiedergewinnen müssen, wenn Europa noch einige Aussicht haben soll, sich in seiner Eigenart als abendländisches Sinnganzes zu behaupten«. Hermann PLATZ, *Der Katholizismus und die deutsche Nation*, in: *Abendland. Deutsche Monatshefte für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft* 2 (1926 / 27), S. 74–78, hier S. 76. Vgl. auch Dominik BURKARD, *Deutsch = protestantisch? Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Nation*, in: *Was ist deutsch? Aspekte zum Selbstverständnis einer grübelnden Nation. Beiträge der Tagung im Germanischen Nationalmuseum am 20. und 21. Oktober 2005, Nürnberg 2006* (Wissenschaftlicher Beiband zum Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 26), S. 67–75.

78 Betonte das kirchliche Gesetzbuch ungeschminkt, dass das monarchische Prinzip der – selbst monarchisch verfassten – katholischen Kirche eher entsprach als die Demokratie, so wurde dies 1925 mit der Einführung des Christkönigsfests durch Pius XI. noch einmal nachdrücklich unterstrichen. Aus liturgiefremden Motiven geschaffen, sollte es angesichts der weltweit progressiven Säkularisierung des öffentlichen Lebens die Anerkennung Christi in Familie, Gesellschaft und staatlichen Institutionen reklamieren. Das Fest war als Heilmittel gegen die großen Zeitübel gedacht, gegen Laizismus, Indifferentismus und Gottlosigkeit. Christus wurde als der eigentliche Gesetzgeber vorgestellt, dem man zu gehorchen habe, als Richter und exekutive Gewalt, dem man nicht straflos den Gehorsam verweigern dürfe. Auch wenn Pius XI. betonte, das Königtum Christi sei »nicht von dieser Welt«, sondern geistlich zu verstehen, war dies kaum mehr als eine biblische Reminiszenz. »Im übrigen« – so hieß es in *Quas primas* – »wird schmachlich irren, wer dem Menschen Christus die Herrschaft über irgendwelche bürgerlichen Angelegenheiten abspricht, da er vom Vater die völlig uneingeschränkte Rechtsbefugnis gegenüber den geschaffenen Dingen so innehat, dass alles in seine Entscheidung gelegt ist«. Die Herrschaft Christi umfasse außerdem alle Menschen, unabhängig von ihrer Religion oder nationalen Zugehörigkeit. Im Grunde war das Fest eine Demonstration des Sieges des Katholizismus über das Staatskirchentum, des wahren Monarchen (Gott und sein Stellvertre-

chien gab dem Hl. Stuhl die Möglichkeit in die Hand, die römischen Vorstellungen nicht nur hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche, sondern auch von Gesamtkirche und Ortskirche durchzusetzen⁷⁹. Mit Deutschland kamen *drei Länderkonkordate* zustande: 1924 das Bayrische Konkordat, das aus römischer Sicht insofern ein Musterkonkordat war, als die Bestimmungen des CIC fast völlig rezipiert wurden; 1929 das Preußische Konkordat, das ein Kompromiss zwischen Staat und Kirche war⁸⁰; und schließlich 1932 das badische Konkordat⁸¹; hier gelang der Kurie zwar nicht so viel wie in Bayern, aber auch nicht so wenig wie in Preußen. Das Badische Konkordat gilt bis heute auch für Württemberg und Hessen, nachdem Konkordatsverhandlungen mit diesen Ländern fehlgeschlagen waren.

Die Konkordatspolitik war auch auf katholischer Seite nicht unumstritten. So vertrat etwa Ernst Michel (1889–1964) in seinem – freilich indizierten⁸² – Buch *Politik aus dem Glauben*⁸³ dezidiert ein anderes Modell politischer Teilhabe⁸⁴. Ein Modell, das – wie Kritiker bemerkten – in letzter Konsequenz die Auflösung der katholischen Verbände und christlichen Gewerk-

ter) über die nur abgeleiteten Monarchen. Möglicherweise suchte *Quas primas* auch, die nach wie vor vorhandenen monarchischen Stimmungen aufzunehmen und auf die Kirche umzulenken. Mit Sicherheit aber sollte die katholische Staatsrechtslehre (mit der Kirche als *societas perfecta*) religiös untermauert werden. Vgl. Enzyklika »*Quas primas*« vom 11. Dezember 1925, in: Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. von Peter HÜNERMANN, Freiburg i.Br. 371991, Nr. 3675–3679.

79 So sollte etwa bei der Bischofsbestellung das römische, im CIC vorgesehene Modell der freien päpstlichen Ernennung durchgesetzt werden. Dem römischen Bischofsbild, das den Bischof mehr oder weniger zum abhängigen Apostolischen Vikar degradierte, entsprach die im CIC marginalisierte Rolle der Domkapitel. Vgl. Erwin GATZ, *Zum Ringen um das Bischofswahlrecht in Deutschland vom Ende der Monarchie 1918 bis zum Abschluss des Preußischen Konkordates (1929)*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 100 (2005), S. 97–141.

80 Vgl. Dieter GOLOBEK, *Die politische Vorgeschichte des Preußenkonkordats (1929)*, Mainz 1970 (VKZG.B 4); Johannes DAMBACHER, Eugenio Pacelli und Adolf Kardinal Bertram vor dem Hintergrund der Verhandlungen zum Preußenkonkordat, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 104 (2009), S. 141–165. – Johannes Dambacher bereitet am Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit in Würzburg eine Dissertation über das Preußenkonkordat vor.

81 Vgl. Susanne PLÜCK, *Das Badische Konkordat vom 12. Oktober 1932*, Mainz 1984 (VKZG.B 41).

82 Vgl. vorläufig Dominik BURKARD, *Ernst Michel und die kirchliche Zensur (1921–1952)*, in: Josef HAINZ (Hg.), *Reformkatholizismus nach 1918 in Deutschland. Joseph Wittig (1879–1949) und seine Zeit. Dokumentation des Symposions der »Bibelschule Königstein e.V.« am 30./31.03.2001 in Königstein, Eppenhain 2002*, S. 45–72. Eine auf der Basis römischer Quellen erweiterte Fassung wird vorbereitet.

83 Ernst MICHEL, *Politik aus dem Glauben*, Jena 1926.

84 Bereits 1922 hatte sich Michel gegen Kardinal Faulhabers Ablehnung der demokratischen Weimarer Staatsform auf dem Katholikentag in München gewandt: »Er hat in seinem Charakter als Kirchenfürst sich gegen eine tatsächliche Wirklichkeit, die gegen Erstorbenes sich durchgesetzt hat, [...] um eines abstrakten Prinzips willen sich aufgelehnt [...]. Er hat somit die romantische Irrlehre von der normativen Geltung einer idealen christlichen Staats- und Gesellschaftsordnung wieder vorgeholt«.

schaften und die Überflüssigkeit von Konkordaten, katholischen Schulen und katholischer Presse bedeute. Michel hänge einem Menschenbild an, das zu logisch, aber wenig psychologisch sei, das die Gefahren einer religiös-indifferenten Umgebung selbst für religiös erzogene Menschen unterschätze, ebenso wie die in jedem Menschen liegenden und »zur Finsternis treibenden dämonischen Mächte«. Michel vertrete ein falsches Kirchenbild, minimalisiere die sichtbare Wirklichkeit der Kirche, wolle im Grunde nichts anderes als die protestantische Lösung der Kulturfrage, die nicht zur Evangelisierung der Welt, sondern zu ihrer fast vollständigen Säkularisierung führe⁸⁵. Die Konzeption Michels wurde jedoch auch von anderen geteilt, etwa von dem katholischen Reformpädagogen Leo Weismantel (1888–1964), der die »Verankerung kirchlicher Macht im Staat« durch eine »Verankerung der kirchlichen Macht im Herzen des Einzelmenschen« ersetzt wissen wollte. »Die Ausbreitung der Kirche« sei »heute in Europa und Deutschland nicht mehr möglich durch Predigen des Katechismus und Aufrichtung von Lehrstühlen der Apologetik – dies werden Mittel zweiter Ordnung – sondern nur durch bezeugende Lebenserweckung des katholischen und christlichen Einzelmenschen«. Die kirchliche Leitung habe sich in Sachen Politik und Gesellschaftsordnung ganz *außerhalb* der bürgerlichen Gesetzgebung zu halten, »um sie mit ihrem Geist zu durchtränken«. Eine Haltung, die von der Hierarchie als »modernistisch« abgelehnt wurde⁸⁶.

Zur *Debatte* stand in dieser Phase die politische Belastbarkeit des Katholizismus. Die Notwendigkeit zu Kompromissen im politischen Tagesgeschäft einer in Regierungsverantwortung stehenden Koalitionspartei lag auf der Hand. Damit brach aber, wenn man so will, die Frage nach Gesinnungs- oder Verantwortungsethik auf. Infolgedessen kam es bei katholischen Theologen zu alternativen politischen Entwürfen zum politischen Katholizismus.

6. Phase:

Erneute »Entpolitisierung« im Nationalsozialismus (1933–1945)

Die Endphase der Weimarer Republik führte zum »Untergang des politischen Katholizismus«, der im Ermächtigungsgesetz, dem auch das Zentrum zum Opfer fiel, seinen evidentesten Ausdruck fand⁸⁷. Das Ende der par-

85 Joseph EBERLE, Von Karl Muth und dem »Hochland«. Nachklänge zu einer Geburtstagsfeier, in: *Schönere Zukunft* 2 (1926/27), Nr. 20 (13. Februar 1927), S. 387–390.

86 Leo WEISMANTEL, Das bayrische Konkordat, in: *Rhein-Mainische Volkszeitung* Nr. 6 (9. Januar 1925) und Nr. 8 (12. Januar 1925).

87 Rudolf MORSEY, Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumsparterie zwischen christlichem Selbstverständnis und »Nationaler Erhebung« 1932/33, Stuttgart 1977. Vgl. auch Detlef JUNKER, Die deutsche Zentrumsparterie und Hitler 1932/33. Ein Beitrag zur Problema-

teipolitischen Betätigung der Kirche wurde vom Hl. Stuhl durchaus nicht ungern gesehen. Vom nicht milieugebundenen Katholizismus wurde es sogar euphorisch als – wenn auch »unter einem gewissen Druck vollzogene« – Ablösung des politischen Katholizismus durch einen »religiösen Katholizismus« begrüßt. So schrieb der Trierer Priester Matthias Laros (1882–1965)⁸⁸:

Wahrhaftig, es geschehen auch heute noch Zeichen und Wunder! Wer hätte es vor einem Jahre für möglich gehalten, daß auf der ganzen deutschen Katholikenfront, wohl unter einem gewissen Druck, aber doch einhellig und überzeugt, der »religiöse Katholizismus« – im Gegensatz zum politischen – proklamiert werde, just das, was vor einem Menschenalter Franz Xaver Kraus, in der Gefolgschaft eines Dante, Rosmini und Newman, als die Forderung der kirchlichen Zukunft aufgestellt hatte, ohne auch nur eine Spur von Gehör oder Verständnis zu finden? Im Gegenteil, er begegnete einem so leidenschaftlichen, allseitigen Widerspruch, daß schon das Wort bei allen »guten Katholiken« verfehmt war und niemand überhaupt wagte, seinen positiven Sinn herauszustellen. Mit einer Wolke von dogmatischen Beweisen wurde die enge Verbindung von Religion und Politik, Kirche und Partei dargetan, sodaß die Freunde eines »religiösen Katholizismus« als ganze oder halbe Häretiker angesehen wurden, die den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben ausschalten und den Klerus auf die Sakristei beschränken wollten – während es in Wirklichkeit um die einfache praktische Frage ging, wo die aktiven Katholiken und besonders die Geistlichen in der konkreten Situation der Zeit und der Kirche ihre Kraft einsetzen sollten: Im politischen Forum einer bestimmten Partei oder ohne politische Zielsetzung im Bereich des Religiösen⁸⁹.

Es gehe nicht darum, Religion und Politik in liberalem Sinne voneinander zu trennen, als ob sie nichts miteinander zu tun hätten:

Wir wissen heute alle, daß Religion das ganze Leben, auch die politische Tätigkeit durchdringen muß, und wo Politik den Altar berührt, da hat die Kirche das Recht und die Pflicht, ihr Wort und ihre Kräfte im politischen Raum einzusetzen, die christliche Schule, die Heiligkeit der Ehe und Familie, die Naturrechte von Leib und Leben, die Grundsätze christlicher Gesellschaftsordnung gegen alle Übergriffe zu verteidigen⁹⁰.

tik des politischen Katholizismus in Deutschland, Stuttgart 1969 (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik 4).

88 Zu ihm: Jörg SEILER (Hg.), Matthias Laros (1882–1965). Theologische Profilierung und kirchenpolitische Konflikte, Regensburg 2009 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 8).

89 Matthias LAROS, »Religiöser Katholizismus« und neues Deutschland, in: Schönere Zukunft/Das neue Reich 9 (1933/34), S. 32–43, hier S. 32.

90 Ebd.

Religiöser Katholizismus meine aber die

Aktivierung des religiösen Geistes in seinem katholischen Vollgehalt, aber auch in seiner katholischen Weite, zunächst in uns selbst; dann Ausstrahlung dieses Geistes auf alle Bezirke des Lebens, um sie von innen her, aus der Religion zu formen. Die Laien sind besonders dazu aufgerufen, ihre Eigenkräfte dabei zu entfalten; wohl unter Führung der Bischöfe, als den Hirten der Kirche, und in enger Fühlung mit den Priestern, aber doch als Mündige, die über das Schulalter der Kinder hinausgewachsen sind und nicht nur das Echo der geistlichen Ansichten und Wünsche sein sollen, sondern aus ihrer spezifischen religiösen Erfahrung heraus, auf Grund der Tauf- und Firmgnade, die ihnen einen Platz im allgemeinen Priestertum der Kirche gegeben hat⁹¹.

In starker Abhängigkeit von Ernst Michel betonte Laros das »souveräne Weltamt der Kirche«, das in besonderer Weise den mündigen Laien übertragen sei. Die »große Aufgabe neuer christlicher Weltgestaltung« könne die Kirche heute nicht mehr direkt angehen. »In der Regel hat sie bloß die allgemeinsten Grundsätze anzugeben«, um dadurch die »Einzelgewissen« zu prägen. Besonders schwierig seien heute die »Aufgaben der politischen Volksordnung«. Eine solche müsse aus der »konkreten Situation der Gegenwart neu geschaffen« werden, doch rufe diese Situation »mehr denn je nach der Ausrichtung auf die Offenbarung hin, die der mündig gewordene Christ aus seinem lebendigen Glauben heraus in die Welt tragen und in ihren Ordnungen, nach dem Maß seiner Kräfte, verwirklichen muß«⁹².

Andere erhofften sich vom Ende des »politischen Katholizismus« – verleitet durch Hitlers Aufforderung an alle zur Mitarbeit am neuen Staat – eine stärkere politische Integration und einen engen Anschluss an den Nationalsozialismus⁹³.

Die im Ermächtigungsgesetz vollzogene Selbstmarginalisierung der Zentrumspartei führte – im Verbund mit den Entpolitisierungs-Vorgaben des Reichskonkordats und den darüber weit hinausgehenden Gleichschaltungsmaßnahmen des Nationalsozialismus auf nahezu allen Gebieten (insbesondere im Bereich der Verbände, der Jugend und der Presse) – zur Zurückdrängung der Kirche in die Sakristei⁹⁴. Zwar ging damit kein genereller Verzicht

91 Ebd., S. 33.

92 Matthias LAROS, Die Sendung des christlichen Laien in der Welt, in: *Schönere Zukunft / Das neue Reich* 10 (1934/35), S. 1246–1248. – 1941 erklärte Laros: »Es gibt keine katholische Staatspolitik«. Vgl. LAROS, Kraus, S. 67–69.

93 Zu nennen ist hier etwa die »Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher«. Vgl. dazu: Remigius BÄUMER, Die »Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher« im Erzbistum Freiburg. Der Versuch eines »Brückenschlags« zum Nationalsozialismus, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 104 (1984), S. 281–313.

94 Summarisch Erwin GATZ, Die katholische Kirche in Deutschland im 20. Jahrhundert, Freiburg i.Br. 2009, S. 98–100.

der Kirche auf politische Betätigung einher; die Wahrnehmung politischer Interessen wurde in der Folge jedoch extrem erschwert.

Trotz Gleichschaltung der katholischen Presse nutzte die Kirche den letzten Rest verbliebener Öffentlichkeit, so zum Beispiel die »Kirchlichen Amtsblätter«, in denen etwa der »Antimythos« verbreitet wurde⁹⁵. Wie eminent »politisch« die Arbeit der Fuldaer Bischofskonferenz war, zeigen die Akten. Doch bestand gerade im Episkopat große Uneinigkeit über die Frage, wie politisch man sein dürfe, könne und solle⁹⁶. Einzelne Bischöfe suchten die Öffentlichkeit – etwa der Rottenburger Bischof Joannes Baptista Sproll (1870–1949), der bei seinen zahlreichen Bischofs- und Jugendtagen oft Zehntausende auf die Straße brachte. Andere – vor allem der Breslauer Kardinal Adolf Bertram (1859–1945) – glaubten, eher durch Eingaben und Proteste bei staatlichen Stellen wirken zu können. Die Fiktion, trotz allem von dem Fortbestand eines Rechtsstaats ausgehen und deshalb Rechtsbrüche auch verhindern zu können, war verbreitet⁹⁷. Auch der Hl. Stuhl beschritt in einem umfangreichen diplomatischen Notenwechsel diesen Weg, um als Konkordatspartner die katholischen Interessen zu wahren. Gleichzeitig kam es aber zu einer mehr oder weniger öffentlichen Kommentierung der deutschen Politik in den offiziösen Zeitungen *Osservatore Romano* und *Civiltà Cattolica*⁹⁸. Der Weg der Kirche in die deutsche Öffentlichkeit – zum Beispiel durch Indizierung des *Mythus des 20. Jahrhunderts*⁹⁹ oder durch die Enzyklika *Mit*

95 Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts. Amtliche Beilage zum Kirchlichen Amtsblatt für die Diözese Münster (Oktober 1934). »Der nüchterne Tatsachenbericht liest sich stellenweise wie ein Kriminalroman und zeigt, wie schwer es schon Ende 1934 sein konnte, ein im damaligen Deutschland unerwünschtes Werk herauszubringen: mit welchen Tücken, Gefahren, Hindernissen und Rückschlägen zu rechnen war, bis die ersten Exemplare beim Leser ankamen«. Vgl. Anton KOCH, Kampf gegen den Mythos, in: Stimmen der Zeit 73 (1948), S. 470–472. Zu den Studien außerdem: Ulrich von HEHL, Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945, Mainz 1977 (VKZG.B 23), insbes. S. 5, 88–90.

96 Vgl. etwa Antonia LEUGERS, Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus, in: Lucia SCHERZBERG (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich, Paderborn u.a. 2005, S. 32–55; Karl-Joseph HUMMEL, Die deutschen Bischöfe: Seelsorge und Politik, in: Ders. (Hg.), Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten. Konrad Repgen zum 85. Geburtstag, Paderborn u.a. 2010, S. 101–124.

97 Vgl. Adolf Kardinal BERTRAM, Hirtenbriefe und Hirtenworte, bearb. von Werner MARSCHALL, Köln u.a. 2000 (FQKGO 30); Hirtenbriefe von Adolf Kardinal Bertram, Erzbischof von Breslau. Ergänzungen zu der Edition der Hirtenbriefe von Werner Marschall, bearb. und hg. von Winfried TÖPLER, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 65 (2007), S. 37–110; Sascha HINKEL, Adolf Kardinal Bertram. Kirchenpolitik in Kaiserreich und Weimarer Republik, Paderborn u.a. 2010 (VKZG.B 117).

98 Vgl. Fritz SANDMANN, Die Haltung des Vatikans zum Nationalsozialismus im Spiegel des »Osservatore Romano« (von 1929 bis zum Kriegsausbruch), Diss. phil. Mainz 1965; in weltanschaulicher Hinsicht vgl. Dominik BURKARD, Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition, Paderborn u.a. 2005 (Römische Inquisition und Indexkongregation 5), S. 76–86, 263–336.

99 Dazu BURKARD, Häresie (wie Anm. 98).

brennender Sorge – wurden vom Staat umgehend abgestraft (Bumerangeffekt¹⁰⁰). Der »Fall Sproll« – die Wahlenthaltung des Rottenburger Bischofs von 1938, seine Verhetzung und schließlich Verbannung¹⁰¹ – zeigt eindrucksvoll, dass es ein unpolitisches Handeln einfach nicht gab.

Zur *Debatte* stand in dieser Phase vor allem die Grenze zwischen Politik und Religion (etwa in der Frage der Auslegung des Reichskonkordats beim Schutz der kirchlichen Verbände und Vereine, der katholischen Presse etc.). Ein »Überschreiten« der ungeklärten Grenze war gefährlich. Umstritten blieb auch die Frage, wie viel an politischer Äußerung möglich und deshalb erlaubt sei, ohne zu gefährden.

7. Phase:

Verstärkte (indirekte) politische Einflussnahme (nach 1945)

Den politischen Zusammenbruch 1945 überdauerte die katholische Kirche als Organisation relativ unbeschadet¹⁰². Bei der anschließenden politischen Neuordnung (Parlamentarischer Rat und Grundgesetz) konnte sie ihren Einfluss geltend machen¹⁰³. Es kam zu einer erneuten Aktivierung der politischen Kräfte auf allen Ebenen. Es entstanden seit den 1950er Jahren in vielen Bistümern katholische Akademien, die sich besonders der Schnittstelle zwischen Kirche, Gesellschaft und Politik stellten¹⁰⁴. Als wichtig erwies sich auch das »Zentralkomitee der deutschen Katholiken« als Vertretung des Laienkatholizismus¹⁰⁵.

Der von der Kirche nur halbherzig unternommene bzw. tolerierte Versuch, mit der Neugründung des Zentrums noch einmal an die alte Vergangenheit anzuknüpfen, schlug fehl. Stattdessen sah sich die Kirche zunehmend in der

100 Ebd., S. 262.

101 Dazu vgl. Paul KOPF/Max MILLER (Hg.), Die Vertreibung von Joannes Baptista Sproll von Rottenburg 1938–1945. Dokumente zur Geschichte des kirchlichen Widerstandes, Mainz 1971 (VKZG.A 13); Dominik BURKARD, »... ohne Angst und ohne Menschenfurcht ...«. Bischof Sproll – Bewusster Provokateur oder Märtyrer wider Willen?, in: »Um seines Gewissens willen«. Stuttgarter politische Gespräche, Ostfildern 2010, S. 23–45.

102 Die Alliierten holten bei der allmählichen Übertragung von Mitverantwortung auf vertrauenswürdige Persönlichkeiten vielfach den Rat von Geistlichen ein. Damit war die Kirche von Anfang an bei der Auswahl von Politikern beteiligt.

103 Klaus GOTTO, Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes, in: Anton RAUSCHER (Hg.), Kirche und Katholizismus 1945–1949, München u.a. 1977, S. 88–108.

104 Dazu Oliver M. SCHÜTZ, Begegnung von Kirche und Welt. Die Gründung katholischer Akademien in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1975, Paderborn u.a. 2004 (VKZG 96); Thomas MITTMANN, Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen, Göttingen 2011 (Geschichte der Religion in der Neuzeit 4).

105 Vgl. Thomas GROSSMANN, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 1945–1970, Mainz 1991.

nicht konfessionellen, aber sich weltanschaulich als christlich verstehenden CDU/CSU repräsentiert und unterstützte diese¹⁰⁶.

Dies war jedoch zunächst keineswegs selbstverständlich. Vor allem der Kölner Kardinal Josef Frings (1887–1978) setzte zunächst stärker auf die Zentrumspartei¹⁰⁷, da sich diese mehr als die interkonfessionelle CDU für die spezifisch kirchlichen Belange (insbesondere den Wiederaufbau der Konfessionsschulen und des Privatschulwesens) stark machte. Auf den sich verschärfenden Konflikt zwischen Zentrum und CDU – und damit die Zersplitterung des christlichen Lagers – reagierte die Kirche mit dem Verbot an die Geistlichen, staatsbürgerliche Ämter zu übernehmen oder sich in irgendeiner Form parteipolitisch zu betätigen. Adenauer beklagte sich denn auch 1948 bitter darüber, dass die Bischöfe die Geistlichen zur Einhaltung »striktester parteipolitischer Neutralität« aufgefordert hätten. Eine Wende kündigte sich erst an, als Kardinal Frings, der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, noch im selben Jahr seinen Beitritt zur CDU erklärte – was von Adenauer politisch ausgeschlachtet, von der Öffentlichkeit mitunter aber als »Kardinalfehler« kritisiert wurde und auch die Missbilligung Roms fand. Zu Recht sah der Hl. Stuhl darin einen Verstoß gegen die Entpolitisierungsklausel des Reichskonkordats von 1933 (Art. 32) und eine Gefährdung seiner Bemühungen, unter allen Umständen das Reichskonkordat zu erhalten. Frings wurde gezwungen, wieder aus der CDU auszutreten¹⁰⁸. Der Nähe der Kirchenleitungen zur CDU tat dies jedoch keinen Abbruch. In Bayern konnte etwa der Bamberger Domkapitular und Päpstliche Hausprälat Georg Meixner (1887–1960), Gründungsmitglied der CSU, nicht nur über 13 Jahre dem Bayerischen Landtag angehören, sondern von 1951 bis 1958 sogar das Amt des Vorsitzenden der CSU-Fraktion innehaben; er war einer der letzten »politischen Prälaten« in Deutschland¹⁰⁹.

Der politische Erfolg der CSU in Bayern, Adenauers und der CDU im Bund führte in den folgenden Jahren zu einer engen Anlehnung der Kirche,

106 Vgl. Hans BUCHHEIM, *Katholische Kirche und christliche Unionsparteien*, in: Günter GORSCHENEK (Hg.), *Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1976, S. 179–196; Rudolf MORSEY, *Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer*, in: Albrecht LANGNER (Hg.), *Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963*, Paderborn 1978, S. 33–59.

107 Joseph NIETFELD, *Die Zentrumspartei. Geschichte und Struktur 1945–1958*, Braunschweig 1985.

108 Zum Ganzen vgl. Rudolf MORSEY, *Adenauer und Kardinal Frings 1945–1949*, in: Dieter ALBRECHT u.a. (Hg.), *Politik und Konfession. FS für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag*, Berlin 1983, S. 483–501.

109 Vgl. Lothar BRAUN, in: *Biographisches Lexikon des KV*, Bd. 6, Köln 2000, S. 66–68. Vgl. auch Dietmar GRYPA, *Zu innerkirchlichen Diskussion um die politische Betätigung katholischer Geistlicher in Bayern nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: Helmut FLACHENECKER/Klaus Walter LITTEGER (Hg.), *Beiträge zur Eichstätter Geschichte*. Brun Appel zum 65. Geburtstag, Eichstätt 1999 (Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 92/93 [1999/2000]), S. 531–576.

die in den Unionsparteien ihre politische Interessensvertretung erblickte. So konnte der Katholizismus trotz der Fortdauer des Reichskonkordats mit seiner Entpolitisierungsklausel in der Ära Adenauer einen so großen Einfluss erlangen, dass das böse Wort vom »Klerofaschismus« aufkam und von vereinzelt Kritikern dadurch die Demokratie selbst als gefährdet betrachtet wurde¹¹⁰. Im Grunde verhielt sich die Kirche zumindest bis weit in die 1960er Jahre hinein – und auch später immer wieder – so, als ob sie im Weltanschauungskampf stehe, obwohl man sich damals tatsächlich längst nicht mehr in einer Abwehrposition befand.

Der Höhepunkt der politischen Präsenz und Repräsentanz des Katholizismus in der Politik, die absolute Mehrheit von CDU/CSU nach der Bundestagswahl von 1957, signalisiert jedoch auch einen politischen Wendepunkt. Das Unbehagen an einer so engen Liaison wuchs außerhalb und innerhalb der Kirche, zumal in der Wirtschaftspolitik eine zunehmende Kapitalismuskähe der CDU festzustellen war, die ohne sozialen Ausgleich blieb¹¹¹. So zeichnete sich gegen Ende der 1950er Jahre kirchlicherseits eine vorsichtige Wende in Richtung pluraler Demokratie ab¹¹². Die integralen Vorstellungen blieben gleichwohl nach wie vor präsent¹¹³. Die alte Kulturkampffremiszenz führte bei vielen zu der Ansicht, der deutsche Katholizismus dürfe auf keinen Fall seine politische Geschlossenheit aufgeben. So ergriffen auch die Bischöfe in Wahlzeiten regelmäßig Partei und riefen in ihren unzweideutigen Wahlhirtenbriefen zur Unterstützung der Unionsparteien auf, was mitunter (noch 1980) zum Eklat führte.

Zur *Debatte* stand in dieser Phase zunehmend die Frage, ob eine christliche Einheitspartei die richtige Lösung war, ob es überhaupt eine *christliche Partei* oder ob es nicht vielmehr *Christen in den Parteien* geben müsse. Bewusstseinsveränderungen in Richtung der zweiten Alternative gab es insbesondere seit dem Godesberger Programm der SPD von 1959. Dieses signalisierte die Abkehr von der Weltanschauungspartei, wodurch auch eine *christliche Partei* zunehmend obsolet wurde. Diese Entwicklung wurde innerkirchlich durch eine sich im 2. Vatikanischen Konzil vollziehende Wende verstärkt¹¹⁴.

110 Vgl. Thomas ELLWEIN, *Klerikalismus in der deutschen Politik*, München 1955.

111 Vgl. etwa Karl FORSTER, *Bevorzugt die Kirche eine politische Partei?*, Köln 1974 (KuG 8).

112 Im Januar 1958 trafen sich Vertreter der katholischen Kirche und der SPD in der Katholischen Akademie München, um im geschlossenen Rahmen zu einem intensiven Gespräch zu finden. Je vier katholische und vier sozialdemokratische Redner legten ihre Standpunkte zu aktuellen Zeitfragen dar. Karl FORSTER (Hg.), *Christentum und demokratischer Sozialismus*, München 1958 (SBKAB 3).

113 Vgl. Gustav E. KAFKA, *Die Katholiken vor der Politik*, Freiburg i.Br. 1958.

114 Vgl. etwa Kurt KLOTZBACH, *SPD und Katholische Kirche nach 1945 – Belastungen, Mißverständnisse und Neuanfänge*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 29 (1989), S. XXXVII–XLVII; Jürgen ARETZ, *Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie 1949–1963*, in: Albrecht LANGNER (Hg.), *Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963*, Paderborn u.a. 1978, S. 61–81.

8. Phase:

Ein »gezähmtes« (institutionalisiertes) Verhältnis zur Politik
und politischen Theologie (seit den 1960er Jahren)

Die gesellschaftlichen Veränderungen – der beginnende Zusammenbruch der Milieus – und die politischen Reaktionen darauf führten zur Aufweichung der starren Fronten. Kirchlicherseits leiteten die Enzyklika *Mater et magistra* (1961) sowie das päpstliche Rundschreiben *Pacem in terris* (1963) eine theologische und politische Öffnung der Kirche ein, die im 2. Vatikanischen Konzil (insbes. *Gaudium et spes*) fortgesetzt wurde. In der Folge wurde die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Lebensbereiche anerkannt¹¹⁵. Parteipolitisch setzte sich – trotz aller nach wie vor größeren mentalen Nähe der Kirche bzw. großer Teile des Katholizismus zu den Unionsparteien – die Auffassung durch, im politischen Bereich habe das Prinzip der »Äquidistanz« zu gelten.

Andererseits fand auch im kirchlichen Raum selbst Politik – im Sinne von Partizipation und Diskussion – verstärkt Platz, nicht zuletzt durch das nach dem 2. Vatikanischen Konzil flächendeckend greifende »Rätesystem«, durch die in der Synoden- oder Forumsbewegung der 1980er und 1990er Jahre¹¹⁶ wieder verstärkte Beteiligung von Laien; die Synodendokumente beschäftigten sich immer auch mit politischen Fragen.

In dieser Phase wurde das bislang oft rein informelle Verhältnis zwischen Kirche und Politik verstärkt institutionalisiert. Es kam zum Aufbau breiter politischer Kontakte der Bischofskonferenz zu allen Parteien, zur Gründung einer eigenen politischen Vertretung neben der Nuntiatur in Bonn, dem Katholischen Büro¹¹⁷.

Zu einer »politischen Theologie«, wie diese im Protestantismus in den 1970er Jahren verstärkt Fuß fasste¹¹⁸, kam es im deutschen katholischen Raum allerdings kaum, von einzelnen Versuchen (etwa bei Johann Baptist Metz) abgesehen¹¹⁹. Eine politische Theologie wie die Theologie der Befrei-

115 Vgl. etwa Josef RIEF, Die Eigenständigkeit des Politischen. Zur Anwesenheit und Wirksamkeit des Politischen in Theologie und Kirche, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 149 (1969), S. 39–52.

116 Vgl. Dominik BURKARD, Diözesansynoden und synodenähnliche Foren sowie Kirchenvolksbegehren der letzten Jahrzehnte in den deutschsprachigen Ländern, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 101 (2006), S. 113–140.

117 Dazu bereitet Herr Kristian Buchna (Augsburg) eine Studie vor.

118 Zur längeren Tradition: Heinrich ASSEL, Politische Theologie im Protestantismus 1914–1945, in: Jürgen BROKOFF / Jürgen FOHRMANN (Hg.), Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2003 (Studien zu Judentum und Christentum), S. 67–80.

119 Eine kritische Auseinandersetzung bei Hans MAIER, Politische Theologie? Einwände eines Laien (1969), in: Ders., Katholizismus und Demokratie, Freiburg u.a. 1983 (Schriften zu Kirche und Gesellschaft 1), S. 185–207; ders., Noch einmal: Politische Theologie (1970), in: ebd., S. 208–239.

ung etwa fand keine lehramtliche Billigung, wurde vielmehr zurückgewiesen und verurteilt. Dies geschah sicher nicht aus Geringschätzung der politischen und sozialen Sprengkraft der christlichen Botschaft. Theologie hat politische Relevanz, aber sie geht nicht in der Politik auf. Theologie erhebt – zumindest in ihrem Kern – den Anspruch einer gewissen Entzeitlichung, also darauf, ewig gültige Aussagen zu machen, den Niederungen und Fesseln des Jetzt und Hier enthoben zu sein. Politik hingegen bleibt im Konkreten verhaftet. Im Hintergrund der deutlich erkennbaren Furcht, Theologie könne vor den Karren von Ideologien gespannt werden, stand vielleicht nicht nur die jüngste geschichtliche Erfahrung von Totalitarismen, sondern auch die – auf der Staatsrechtslehre Leos XIII. fußende – pragmatische Position, dass sich Religion und Kirche in alle gesellschaftlichen und politischen Kontexte zu inkulturieren haben, dass Religion und Kirche offen gehalten werden müssen für alle gesellschaftlichen Gruppen, dass es um Integration und nicht um Ausgrenzung geht.

III.

Was hier holzschnittartig skizziert wurde, ist nicht viel mehr als eine knappe historische Bestandsaufnahme, die vielleicht stärker assoziativen als analytischen Charakter zeigt. Es bleiben Desiderate. Soll die Skizze zum Bild werden, müsste eine Reihe weiterer Aspekte beachtet werden. So habe ich mich weitgehend auf die deutsche Entwicklung in der Neuzeit beschränkt. Europäische und außereuropäische Dimensionen wären mit einzubeziehen – weniger, weil prinzipiell andere Grundpositionen zutage treten würden, als vielmehr, weil in der Mikrospektive differierende Konstellationen und Bedingungen, in der Makrospektive ausfallende Phasen bzw. Phasenverschiebungen und Unterschiede in der Intensität einzelner Erscheinungen festgestellt werden könnten. Auch die Frage des Papsttums und des Kirchenstaates wäre eine ganz eigene Facette unseres Themas. Und schließlich konnte ich nur an wenigen Stellen darauf hinweisen, dass es falsch wäre, von einem Einheitskatholizismus auszugehen; stets gab es innerhalb der Kirche unterschiedliche Vorstellungen über die politische Dimension kirchlichen Handelns und dementsprechend auch divergierende Aktionsformen.

Manche Aspekte oder Bereiche politischer Aktion der Kirche konnten nicht oder nur unzureichend genannt werden: das kirchliche Gesandtschaftswesen und sein staatliches Pendant (die Gesandtschaften beim Hl. Stuhl), die Rolle von Presse und Medien, die politische Dimension kirchlicher Verkündigung in Enzykliken, päpstlichen Lehrschreiben und bischöflichen Hirtenbriefen beispielsweise. Oder die Tatsache, dass selbst bei der Seelsorge auf Pfarreiebene Politik ins Spiel kommt, ob beim Kindergarten in kirchlicher

Trägerschaft und der Sozialstation vor Ort, ob im Rahmen der ordentlichen und außerordentlichen Verkündigung. Selbst der Beichtstuhl lässt sich *auch* als Instrument der Politik sehen – und das nicht nur mit Blick auf die Jesuiten als Beichtväter von Königen und Fürsten im 18. Jahrhundert. Der volkstümliche Brückenheilige Johannes Nepomuk erinnert etwa daran, welche politische Bedeutung diesem eigentlich doch entpolitisierten, spirituell-sakralen Raum beigemessen wurde.

Die letzte Bemerkung führt allerdings zu einer grundsätzlichen Überlegung: dass eine systematische Fassung des Problems eigentlich eine präzisere begriffliche Klärung und Abgrenzung vornehmen müsste. Es wäre sicher zu weit gegangen und letztlich wenig gewonnen, in additiver Art quasi *jedes* gesellschaftlich-soziale Handeln der Kirche als Institution, ihrer Repräsentanten oder einzelner ihrer Glieder als politisches Handeln im engeren Sinn verstehen zu wollen.

Die Ergebnisse seien noch einmal in drei Thesen gebündelt:

1. These: Der historische »Parforceritt« durch die Jahrhunderte zeigt, dass es – historisch und in Bezug auf den Katholizismus bzw. die katholische Kirche gesehen – keine Religion ohne Politik geben kann. Selbst in Phasen expliziter, von außen her aufgezwungener Entpolitisierung, ja vielleicht sogar gerade dort, kam es in Reaktion darauf zu einer verstärkten Politisierung.

2. These: Das Verhältnis der Katholischen Kirche zur Politik wurde im Laufe der Jahrhunderte differenzierter, diffiziler – aber damit nicht einfacher. Die zunächst akzeptierte oder sogar erstrebte Verbindung, ja Verschmelzung von Politik und Kirche wurde in der Neuzeit zwar zunehmend hinterfragt, von Seiten der Kirche ebenso wie von Seiten des Staates, konnte aber die Jahrhunderte überdauern und wurde erst durch die Säkularisation beendet. Das nun entstandene Vakuum musste gefüllt werden, die Verschmelzung wurde ersetzt durch kompliziertere und subtilere Formen politischer Einflussnahme. Auch diese wurden nach und nach institutionalisiert.

3. These: Mit veränderten Rahmenbedingungen mussten sich Inhalte und Art politischer Betätigung und Verantwortung wandeln, neue Initiativen, Möglichkeiten und Instrumente entstanden.

Der historische Blick zeigt eine große Vielfalt an Möglichkeiten und Formen des Verhältnisses von Kirche und Politik, näherhin verschiedene Modelle. Meines Erachtens lassen sich folgende Grundmodelle unterscheiden:

1. *Modell: Der Kirchenstaat.* In diesem Modell gibt es eine Einheit bzw. Deckungsgleichheit zwischen Kirche und Staat. Kirche handelt hier immer zugleich im Namen der Politik, aktiv machtpolitisch, unter Inanspruchnahme der politischen Instrumentarien. Die religiösen Repräsentanten sind qua Amt zugleich auch politische Repräsentanten.

Diese Extremform war historisch verwirklicht in theokratischen Systemen und Strukturen: Ob in den mittelalterlichen und neuzeitlichen deutschen Reichskirchen bis zur Säkularisation von 1802, ob im Jesuitenstaat von Paraguay¹²⁰, ob bis 1870 im Kirchenstaat des Papstes oder – in gewisser Weise – in der Città del Vaticano bis heute.

2. *Modell: Die Staatskirche oder Staatsreligion.* Auch in diesem Modell haben wir ein System engster Verbindung von Religion und Politik, allerdings unter der Superiorität des Staates, dem die Gesetzgebung für die Kirche, die Besetzung der höheren Kirchenämter, die konfessionelle Bestimmung öffentlicher Institutionen (etwa im Bildungswesen) zukommt.

Dieses Modell bildete sich im Europa des 16.–18. Jahrhunderts heraus, insbesondere in der spezifischen Form des protestantischen Landeskirchentums, wurde aber auch von katholischen Ländern adaptiert. Die katholische Kirche hat das Staatskirchentum zwar aus pragmatischen Gründen weitgehend akzeptiert, im Prinzip aber nie als rechtmäßig anerkannt.

3. *Modell: Der politische Katholizismus.* Es handelt sich um ein Modell, das aus der Defensive heraus geboren wird: Die Kirche sieht bzw. hat aufgrund ihrer inferioren Stellung im Staat keine andere Möglichkeit zur Verteidigung ihrer Interessen, als sich politisch zu organisieren und alle Möglichkeiten der politischen Einflussnahme zu nutzen. Dies setzt allerdings auf der einen Seite die Existenz starker weltanschaulicher Gegner voraus, auf der anderen Seite entsprechende Möglichkeiten der parteipolitischen Assoziation, der publizistischen Betätigung etc.; außerdem natürlich die entsprechende kritische Masse. Verbunden mit dem politischen Katholizismus ist ein gewisser Ausschließlichkeitsanspruch mit Tendenz zum Integralismus.

Der politische Katholizismus begann in Deutschland in den 1840er Jahren und fand seinen Höhepunkt (wohl nach dem Kulturkampf) im Kaiserreich sowie in der Weimarer Republik.

4. *Modell: Der religiöse Katholizismus.* Hier gibt es aufgrund des erzwungenen oder freiwilligen Rückzugs der Kirche als Kirche aus dem Feld der aktiven Politik keine festen, stabilen, institutionalisierten Verflechtungen zwischen Kirche und Politik, die über die informelle oder persönliche Ebene hinausgehen, auch keine politische Partei des Katholizismus. Dies heißt aber nicht, dass es kein politisches Handeln gäbe. Doch ist dies dem Engagement des selbst verantwortlichen Individuums überlassen. Man könnte auf dieses Modell wahrscheinlich am ehesten das biblische Bild vom Sauerteig anwenden.

120 Dazu vgl. Gustav OTRUBA, *Der Jesuitenstaat in Paraguay. Idee und Wirklichkeit*, Wien 1962; Peter Claus HARTMANN, *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609–1768*, Weissenhorn 1994.

Historisch fassbar wird das Modell ansatzweise im Nationalsozialismus oder auch in der DDR. In der Bundesrepublik kann man wohl erst seit den 1970er oder 1980er Jahren davon sprechen, seitdem die C-Parteien nicht mehr als Weltanschauungsparteien mit Alleinvertretungsanspruch angesehen werden.

Friedhelm Hengsbach SJ

Die politische Dimension kirchlichen Handelns – Systematische Zugänge

Der Versuch, systematische Zugänge zur politischen Dimension kirchlichen Handelns zu erschließen, scheint sich auf den ersten Blick nicht in die Veranstaltungslogik der Mainzer Tagung einzufügen. Denn diese thematisiert die politische Aufgabe von Religion aus der Perspektive des Judentums, des Islam und des Christentums, also der so genannten abrahamitischen Religionen. Dabei wird dem Christentum eine differenzierte Analyse von fünf Traditionen, nämlich der römisch-katholischen, der orthodoxen, der lutherischen, der reformierten und der freikirchlichen Traditionen eingeräumt. Doch gegen den Augenschein der Überschrift beschränkt sich meine Reflexion erstens auf die römisch-katholische, konfessionell verfestigte Tradition des Christentums und zweitens auf die historischen Phasen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, wie sie mein Kollege Dominik Burkard nachgezeichnet hat.

Eine römisch-katholische, konfessionell ausdifferenzierte Tradition kann es streng genommen erst seit der Reformation geben. Allerdings ist »römisch-katholisch« keine Selbstbezeichnung der katholischen Kirche, weil das Wort »katholisch« ursprünglich nicht konfessionell verengt war. Die Bezeichnung folgt der öffentlich-amtlichen Eintragung in den Personalausweis bzw. in die Lohnsteuerkarte. Sie steckt den Geltungsbereich des lateinischen Ritus oder des kirchenrechtlichen Regimes des Kanonischen Rechts ab, wie es im Codex Iuris Canonici niedergelegt ist.

Im Folgenden werde ich Merkmale der römisch-katholischen, konfessionell ausdifferenzierten Spielart des Glaubensverständnisses skizzieren, um danach fünf typisierte Formen politischen kirchlichen Handelns vorzustellen. Dass der Zusammenhang geschichtlicher politischer Handlungsformen und deren Typisierung erkennbar bleibt, soll nicht künstlich vertuscht werden.

1. Die römisch-katholische Spielart christlichen Glaubens

Sinnlicher Glaube

Der römisch-katholischen Spielart des Glaubens wird nachgesagt, er sei ein sinnlicher Glaube, der sich im Hören, Sehen, Betasten und Schmecken ausdrückt. Die Bilder, monumentalen Gemälde, erzählten Geschichten und Sta-

tuen in den Kirchen, das Kreuz, die Bibel, Brot und Wein, Weihrauch, der Gesang, die farbigen Gewänder der Liturgie belegen, dass der Glaube mit den Ohren, dem Mund, mit den Augen und mit der Haut wahrgenommen, erlebt wird.

Praktischer Glaube

In der konfessionellen Konfrontation wurde von den Katholiken ein »Dass-Glaube« profiliert. Glauben sei das Fürwahrhalten alles dessen, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben lehrt. Wissen, Wahrheit und Vernunft spielten die vorrangige Rolle. Mit der ökumenischen Annäherung wurde eine Ergänzung zugelassen, dass Glauben eine Beziehung des Menschen zu Gott ist, ein Vertrauen, das restlose Gründen der eigenen Existenz in Gott.

Aus der lebensweltlichen Verortung des Glaubens und aus dem Spannungsverhältnis von Theorie und Praxis ist die Vorstellung hervorgegangen, dass Glauben in erster Linie Handeln ist und dass die erste Liturgie im Alltag von Arbeit und Beruf, von Wirtschaft und Politik, von Partnerschaft und Familie stattfindet. Sowohl die Politische Theologie als auch die Theologie der Befreiung haben den Bezugspunkt des Glaubens auf die Gottes-herrschaft gelegt, die sich in den Taten und Worten des Jesus von Nazareth ereignete. Der Eintritt in die Nachfolgegemeinschaft verpflichtet neben dem unmittelbaren Engagement der Nächstenliebe zu einem politischen Glauben, zum Einsatz für Gerechtigkeit aus dem Glauben, neben der individuellen Tugend die Formulierung allgemein verbindlicher Handlungsregeln. So lauten die verschiedenen Formeln dieses Leitbilds: »Kampf und Kontemplation«, »Mystik und Politik«, »Glaube und Gerechtigkeit«.

Organisierter Glaube

Glaubensgeschichten sind immer auch Liebes- und Beziehungsgeschichten. Aus ihnen oder als Gegengewicht zu ihnen ist die organisatorische Option der römisch-katholischen Kirche entstanden. Für diese öffentliche, grenzüberschreitende Gemeinschaft sind ab einer bestimmten Größe Rechtsformen, differenzierte Funktionen, überprüfbare Organisations- und Entscheidungsstrukturen, hierarchische Ämter und ausgedehnte Bürokratien entwickelt worden. Außerdem wurde ein starkes Gewicht auf die theoretische Reflexion der Glaubensinhalte gelegt. Diese wurde in Hochschulen und Universitäten ausgelagert.

Diskreter Glaube

Die politische Dimension des Glaubens hat sich im deutschen Sprachraum nicht revolutionär, sondern immer nur reformistisch bemerkbar gemacht. Das Verhältnis von Nähe und Distanz zu den gesellschaftlichen Veränderun-

gen blieb ambivalent. Einerseits ließen sich die katholischen Christen auf die jeweiligen gesellschaftlichen Umbrüche ein, andererseits wahrte man gegenüber unverständlichen oder überzogenen Neuerungen eine behutsame Distanz. Anpassung an die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse wechselte mit dem Widerstand und dem Festhalten an überlebten Verhältnissen ab. Außerdem geht ein oft radikal-prophetisches Gesinnungspathos mit pragmatischen Strukturreformen einher.

2. Typisierte Formen kirchlich-politischen Handelns

Im Folgenden werden fünf spezifische Formen kirchlich-politischen Handelns typisiert. Eine solche Typologie lässt tatsächliche Entwicklungen, Wechselwirkungen und Zäsuren kirchlich-politischen Handelns leicht vergessen. Deshalb soll zum einen an die vorhergehende Reflexion meines Kollegen Dominik Burkard erinnert werden. Zum andern können in einer geschichtlich-genetischen Betrachtungsweise die Typen kirchlich-politischen Handelns tendenziell unterschiedlichen Epochen staatlicher Organisation sowie Ausdifferenzierungsphasen von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft in Deutschland zugeordnet werden – nämlich erstens dem Kaiserreich, zweitens der Weimarer Republik und der Bundesrepublik während der Adenauer-Ära, drittens der Bonner Republik während der 1970er und 1980er Jahre, viertens der Dekade, die mit der Vereinigung Deutschlands die Katholiken in eine Minderheitenposition geraten ließ, zugleich jedoch stärker von erlebnis- und genussorientierten Einstellungen geprägt war und eine bunte Vielfalt kirchlicher Service-Angebote mit spirituellem und liturgischem Eventcharakter hervorgebracht hat. Während der Phase der Berliner Republik seit Beginn des 21. Jahrhunderts wurde kirchliches Handeln verstärkt dem Druck einer Kommerzialisierung ausgesetzt, die auch andere gesellschaftliche Bereiche wie das Gesundheitswesen, öffentliche Verwaltungen und Bildungseinrichtungen erfasst hat; Bistumsleitungen beschlossen daraufhin rigorose Sparmaßnahmen, konzentrierten kirchliches Handeln auf ein so genanntes Kerngeschäft im Binnenraum, reduzierten außenorientierte kirchlich-politische Engagements und lenkten das vorrangige Interesse auf sich selbst.

Die typisierte Beschreibung und Erläuterung der Handlungsformen gliedert sich in die Aspekte der Selbstdeutung und Strukturmuster, des Kooperationsstils und der Wirksamkeit.

2.1 Körperschaftshandeln

Selbstdeutung

Die Kirche begreift sich neben dem Staat als *societas perfecta*, als eine vollkommene Gesellschaft und eigenständige Rechtspersönlichkeit, die gemäß dem Willen ihres Stifters in sich und durch sich selbst existiert und handelt. Sie besitzt alles, was für ihren Bestand und die Wirksamkeit ihres Handelns notwendig ist. Kirche und Staat sind zwei, in ihrer Sphäre jeweils höchste Gewalten (*potestates*), die mit hoheitlichen Rechten ausgestattet sind. Die Kirche nimmt das Recht in Anspruch, Steuern zu erheben und einzuziehen und ihre Angelegenheiten eigenständig zu regeln. Sie beansprucht das Wächteramt in Bezug auf die moralischen und religiösen Voraussetzungen, die der Staat, wie sie meint, nutzt und verbraucht, ohne sie selbst herzustellen und zu erneuern.

Strukturmuster

Eine streng hierarchische Organisation garantiert, dass alle Handlungen durch Entscheidungen an der Spitze gesteuert werden und dass die Organisation gegen äußere Einflüsse relativ immun und geschlossen bleibt. Die kirchliche Hierarchie wird mit der allerdings wechselnden Trias: Bischof, Priester, Diakon (später: Papst, Bischof, Priester) als Abbild der himmlischen Hierarchie (einer dreimal dreifachen Stufenordnung der Engel) und der göttlichen Hierarchie (Vater, Sohn, Heiliger Geist) verstanden.

Kooperationsstil

Das hierarchische Strukturmuster ist auch für die familiäre, unternehmerische und staatliche, nämlich monarchische Organisation verbindlich, weil gottgewollt. Die Kommunikation zwischen Staat und Kirche erfolgt über die höchsten Repräsentanten in Form von Konkordaten. Papst und Kaiser (neuerdings nationale oder föderale Regierungen) sind die ausschließlichen Akteure oder Adressaten des Dialogs und der Kooperation (s. Abb. 1). Nuntiatoren und Ländervertretungen verhandeln abgeleitet über die laufenden Geschäfte.

Wirksamkeit

Dem Staat werden Einwirkungsrechte bei den Bischofsernennungen und bei Neugründungen von Bistümern zugestanden. Der Bischof leistet vor seiner Amtsübernahme den Treueid auf die Verfassung. Die Kirche genießt Sonderrechte (Privilegien), die ihr zum Teil als Entschädigung aufgrund der Enteignung des Kirchenvermögens zu Beginn des 19. Jahrhunderts zugestanden wurden, das Recht Steuern zu erheben, einzuziehen zu lassen und Staatsleistungen zu empfangen, die Besetzung der theologischen Lehrstühle an den

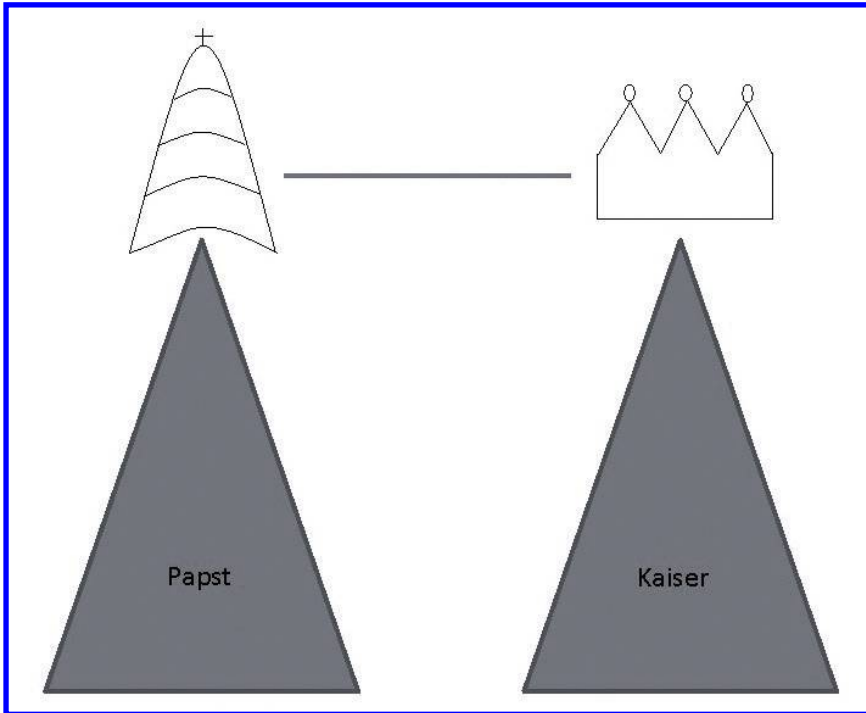


Abb. 1: Politisch-körperschaftlicher Kooperationsstil
(Quelle: Friedhelm Hengsbach SJ und Christiane Kaufmann)

Universitäten zu beeinflussen, konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu erteilen, die Seelsorge beim Militär, bei der Polizei sowie im Strafvollzug sich vom Staat finanzieren zu lassen und in den Medienverwaltungsräten abstimmen zu dürfen.

2.2 Verbändehandeln

Selbstdeutung

Römisch-katholische Christen empfinden sich während des 19. Jahrhunderts in den konstitutionellen Monarchien insbesondere im preußischen Staat und gegenüber den protestantischen Eliten als benachteiligte Minderheit. Sie sind Bestandteile politischer Freiheitsbewegungen gegenüber dem autoritären Staat und einer protestantischen Mehrheit. Und in Teilen sind sie Bestandteil der Arbeiterbewegung, die sich der wirtschaftlichen Ausbeutung durch kapitalistische Arbeitgeber und der politischen Unterdrückung durch den bürgerlichen Staat widersetzt. Der sozial-katholischen Bewegung gehören

auch liberale und konservative Mitglieder des Adels und sozialreformerische Unternehmer an.

Strukturmuster

Um ihren republikanischen und sozialpolitischen Optionen Geltung zu verschaffen, werden in einem explosiven Aufbruch politisch und caritativ ausgerichtete katholische Initiativen, Verbände und Institutionen gegründet. In der Partei »Das Zentrum« sammeln sich Christen, vorwiegend Katholiken, die unterschiedlichen Klassen und Milieus angehören. In einer Christlichen Gewerkschaftsbewegung sammeln sich, gegen den Willen deutscher Bischöfe, katholische und evangelische Arbeiter, um den sozialistisch orientierten Gewerkschaften eine andere Richtungsgewerkschaft entgegen zu setzen. Außerdem kommt es zu einer Gründungswelle katholischer Schulen, Krankenhäuser und Einrichtungen der Fürsorge, sowie der Sozial- und Familienhilfe. Prominente Vertreter der regionalen Caritasverbände drängen energisch auf eine zentrale und wirksame Organisation.

Die offensive öffentliche und politische Präsenz wird durch die strenge Einbindung in ein geschlossenes katholisches Milieu unter der Herrschaft des Klerus abgestützt und kanalisiert. Erkennbare Alltagsriten, regelmäßiger Gottesdienstbesuch, sakramentale Praxis und eine rigorose Moral bilden die Klammer eines antisozialistischen, anti-etatistischen und antiliberalen Profils, das eine beachtliche parteipolitische Bindungskraft ausstrahlt und eine beeindruckende Effizienz hervorbringt.

Kooperationsstil

Die katholischen Sozialverbände sind die kommunikativen Schaltstellen, die intermediären Institutionen zwischen der katholischen Kirche und den staatlichen Organen (s. Abb. 2).

Wirksamkeit

Prominente katholische Verbändevertreter oder -mitglieder richten Katholikentage aus, lassen sich nicht vom Klerus vereinnahmen, geraten bei ihren politischen Entscheidungen in Konflikt mit lehramtlichen Doktrinen der Familien- und Sexualmoral sowie der Frauenrechte, wie sie von den Bischöfen vertreten werden, und behaupten ihre Autonomie als politisch verantwortliche Laien. Sie stellen in der so genannten Weimarer Koalition von SPD und Zentrum die Minister für Arbeit, Soziales, Familie, sind Leiter von Agenturen des Sozialstaats und in der politischen Verwaltung bei der Vorbereitung der Gesetze beteiligt. Das sozialpolitische Engagement der Katholiken scheitert im »Ermächtigungsgesetz« an den Spannungen der Klassen und Milieus trotz der einheitlichen konfessionellen katholisch-christlichen Klammer.

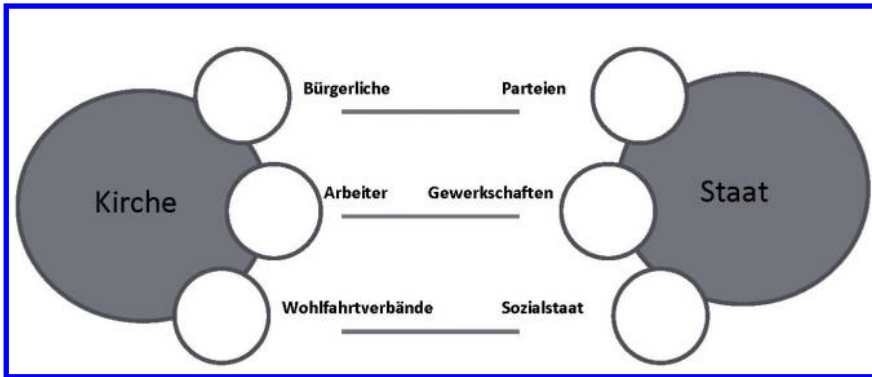


Abb. 2: Politischer Kooperationsstil des Verbändehandeln
(Quelle: Friedhelm Hengsbach SJ und Christiane Kaufmann)

In der Gründungsphase der Bundesrepublik erfuhr das Verbandshandeln aus zwei Gründen eine intensive Renaissance. Zum einen gelingt mit der CDU/CSU eine Bündelung parteipolitischen Handelns aus christlicher Glaubensüberzeugung über die engen konfessionellen Grenzen hinweg. Zum andern schließen sich die liberalen, christlichen und sozialistischen Gewerkschaften zur Einheitsgewerkschaft zusammen. Katholiken übernehmen sowohl in der Regierung und im Parlament als auch in den Branchengewerkschaften Führungspositionen.

2.3 Bewegungshandeln

Selbstdeutung

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) hat sowohl für die Reflexion des politischen Handelns als auch für dieses Handeln selbst eine »hermeneutische Revolution« erzeugt. Die Empfindungen und Überzeugungen der Menschen von heute sind auch die Empfindungen und Überzeugungen der Christen, erklärt die Pastoralkonstitution des Konzils. Die Christen wollen nicht nur die Gesellschaft belehren, sondern auch von ihr lernen. Sie wollen die Zeichen der Zeit erkennen und sie im Licht des Evangeliums deuten. Sie wollen ihre Identität aus dem geschichtlichen Ursprung, der Jesusbewegung, und aus der Inspiration des Heiligen Geistes in der gegenwärtigen Zeit gewinnen. Aus einer größeren Distanz zum Lehramt, zur Hierarchie und zur konfessionellen Institution entsteht ein Pluralismus relativ autonomer kirchlicher Gruppen und Initiativen, die als zivilgesellschaftliche Akteure auftreten.

In Deutschland sind 1968 auf dem Katholikentag in Essen die Impulse des Konzils in einer breiten kirchlichen Öffentlichkeit aufgenommen worden. Deren Übersetzung im Hinblick auf die deutschen Verhältnisse erfolgte in der Würzburger Synode (1971–1975). Deren Beschlüsse, Arbeitspapiere und Eingaben an die römische Zentrale waren von den Vertretern der kirchlichen Verbände und Kirchengemeinden sowie von den Bischöfen der deutschen Diözesen verabschiedet.

In der Folgezeit erodiert das katholische Milieu. Der Glaube nimmt eine subjektive Form an. Die Lebens- und Glaubensstile differenzieren sich, lösen sich von lehramtlichen Vorgaben. Zeitlose Wahrheiten verlieren ihre positive Resonanz. Früher übliche Wahlhirtenbriefe, die den Katholiken unterschwellig die Wahl einer Partei empfahlen und die Unterstützung einer anderen Partei untersagten, werden in den Gottesdiensten nicht mehr verlesen. Es kommt zu einem Sektoren-Katholizismus, der jenen Lebenswelten folgt und sie widerspiegelt, die sich in der Gesellschaft längst herausgebildet haben.

Strukturmuster

Die für den Sozialkatholizismus charakteristischen Verbandsstrukturen werden brüchig. Politisch engagierte Katholiken bilden Basisgruppen nach unterschiedlichen politischen, sozialen und religiösen Optionen. Verbandsstrukturen dienen ihnen allenfalls als organisatorisches Dach oder als kommunikatives Netzwerk, um regionale und lokale Basisinitiativen anzuregen, zu steuern und abzufedern. Katholische Gruppen reproduzieren das Spektrum zivilgesellschaftlicher Bewegungen für Frauen, Frieden und Umwelt. Durchorganisierte Lobbyisten etwa für den Schutz des Klimas treten anders auf und sind anders organisiert als autonome Wohngemeinschaften oder Betriebsgruppen oder lokale Umweltaktivisten. Den unterschiedlichen Strukturmustern gleichen sich katholisch Engagierte bereitwillig an.

Kooperationsstil

Ein überzeugender Prozess kirchlichen Bewegungshandelns war die breite Konsultation, die dem *Gemeinsamen Wort der Kirchen* im Jahr 1997 vorausging, das ohne diese Konsultation kirchlicher Gruppen, Initiativen und Verbände anders ausgefallen wäre. Diesmal hatten nicht Experten hinter verschlossenen Türen einen Text beraten, überarbeitet und dann den politischen Entscheidungsträgern übergeben. Vielmehr gingen die eigenen Erfahrungen und kritischen Ideen von Christen vor Ort in das Wort der Bischöfe ein. In zahlreichen Treffen kam es zu einem Dialog nichtkirchlicher und kirchlicher Gruppen, in dem gemeinsame Erfahrungen reflektiert wurden und durch den die Öffentlichkeit abgedrängter Themen, unterdrückter Interessen und ausgegrenzter Gruppen wiederhergestellt sowie öffentliche Lernprozesse angestoßen werden konnten. Das Handlungsfeld der kirchlichen Gruppen liegt

diesseits der parlamentarischen, parteipolitischen Sphäre in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, als deren Bestandteil sie und die Kirchen sich verstanden haben. So war auch der erste Adressat des gemeinsamen Wortes im Entstehen die gesellschaftliche Öffentlichkeit.

Der äußere Kreis bildet gesellschaftliche und politische Gruppierungen ab – Parteien sowie neue und alte soziale Bewegungen. Der innere Kreis bezeichnet u.a. die Deutsche Bischofskonferenz, den Bund der Deutschen Katholischen Jugend, die Katholische Arbeiterbewegung und die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands. Die kirchlichen Gruppen sind gleichzeitig miteinander und auch mit den ihnen nahestehenden gesellschaftlichen Bewegungen vernetzt (s. Abb. 3).

Wirksamkeit

Das politische kirchliche Handeln wird präsent im vorparlamentarischen Raum. Es wird pluraler, eigenständiger, zunehmend entamtet und dehierarchisiert. Es öffnet sich der heutigen Zeit, der Lebenswelt und gewinnt im Dialog einen indirekten, innovativen Einfluss. Es wird Bestandteil der Zivilgesellschaft und kollektives Subjekt gemeinsamen Lernens. Es kommt zu Bündnissen über herkömmliche Partei- und Lagergrenzen hinweg. Kon-

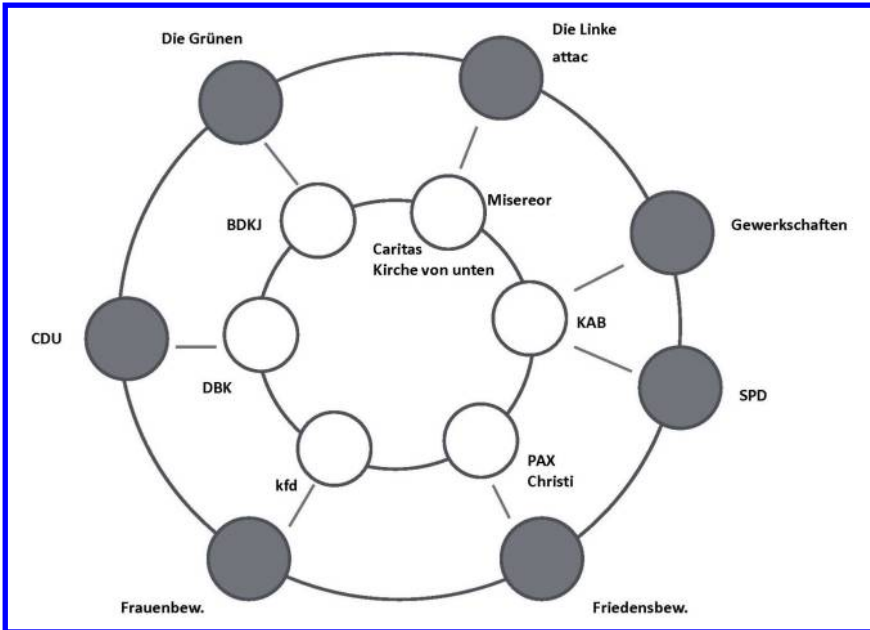


Abb. 3: Politischer Kooperationsstil des Bewegungshandelns (Quelle: Friedhelm Hengsbach SJ und Christiane Kaufmann)

flikt- und Verständigungsprozesse über die vertrauten Orientierungen guten Lebens und die für eine plurale Gesellschaft allgemein verbindlichen Normen werden in der unmittelbaren Konfrontation ausgetragen.

2.4 Milieubezogenes Handeln

Das politische Engagement der beiden Großkirchen in der Vorphase jenes Wahlkampfes, nach dessen Ende 1998 die Regierung Kohl abgelöst wurde, war der bisherige Höhepunkt kirchlichen Bewegungshandelns. Die Veröffentlichung des Gemeinsamen Wortes wurde von den kirchlichen Basisgruppen als Sternstunde, von manchen Bischöfen als Betriebsunfall eingeschätzt. In der Kombination von Basiskonsultation und amtlicher Proklamation ist dieses ökumenische Experiment nicht wiederholt worden.

In den 1990er Jahren hat sich in Deutschland eine allgemein spürbare Umkehrung des Subjekt-Welt-Verhältnisses vollzogen. Die Handlungssubjekte reagieren weniger auf die ihnen vorgegebene politische oder ökonomische Situation, sondern sind eher bestrebt, ihre Umwelt und sich selbst erlebnismäßig anzueignen, in erster Linie zu erleben. Auch die einzelnen Katholiken sind von diesem Wunsch beeinflusst, den Gerhard Schulze bereits 1992 zugespitzt auf den Begriff eines kategorischen Imperativs dieser Dekade gebracht hat: »Erlebe dein Leben!« Solche persönlichen Erlebniswelten und subjektiven Einstellungen, die sich zu gemeinsamen Szenen und Milieus gruppieren lassen, sind Gegenstand der Milieuforschung geworden, die in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre entstanden ist. Diese sortiert und gliedert die Bevölkerung der Bundesrepublik nicht mehr in erster Linie nach objektiven Schichten und Klassen, sondern nach ihren subjektiven Wertorientierungen und Lebensstilen, beispielsweise nach ihrer Einstellung zu Arbeit, Freizeit und Konsum, zu Familie und Partnerschaft, nach ihren Zukunftsperspektiven und politischen Überzeugungen und fasst sie zu sozialen Milieus zusammen, die sich in der Realität nur unscharf abgrenzen lassen und deren Übergänge fließend sind. Die sozialen Milieus des Heidelberger Sinus-Instituts fassen Menschen mit ähnlicher Lebensauffassung und Lebensweise, also »Gruppen von Gleichgesinnten« zusammen (s. Abb. 4). Die Milieus bleiben im Zeitablauf nicht stabil, sondern wachsen, schrumpfen, teilen sich, verdampfen und entstehen neu. Sie werden in einem zweidimensionalen Raum abgebildet. Die »Milieu-Landkarte« von 2007 zeigt auf der vertikalen Achse von oben nach unten drei soziale Lagen. Auf der horizontalen Achse sind von links nach rechts drei Grundorientierungen abgetragen, die sich u.a. durch Alters- und Bildungsunterschiede erklären lassen. Auf der Neunfelder-Tafel werden insgesamt zehn soziale Milieus räumlich verortet. Im Zentrum der Landkarte ist die »Bürgerliche Mitte« ange-

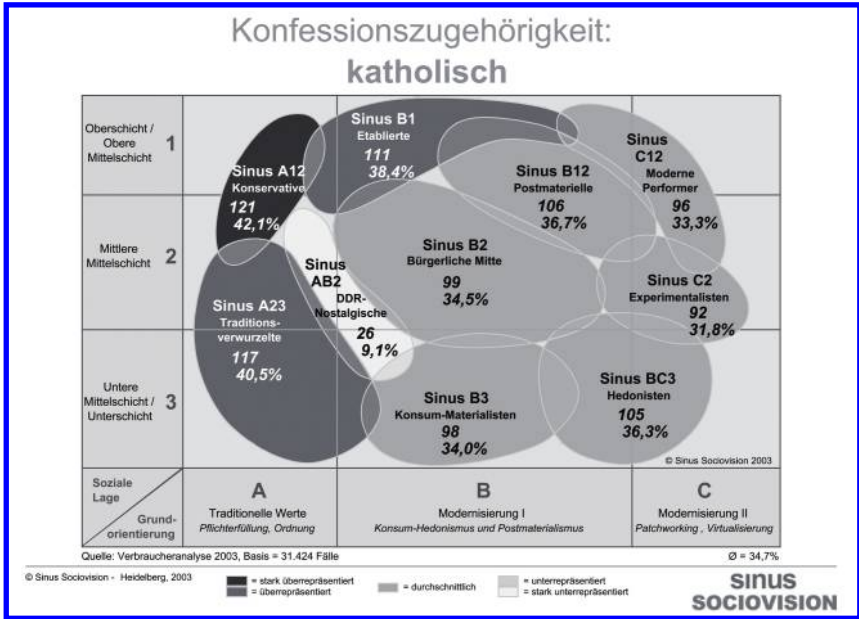


Abb. 4: Katholische Präsenz in sozialen Milieus 2007
 (Quelle: Daten auf Basis der Verbraucheranalyse 2003. Grafik nach einer Präsentation von Carsten WIPPERMANN/ Institut Sinus Sociovision, Heidelberg 2003 [der KSA – Katholische Sozialethische Arbeitsstelle – freundlicherweise zur Verfügung gestellt]).

siedelt, die übrigen neun Milieus gruppieren sich gewissermaßen um sie herum wie »Satelliten«. Die »Bürgerliche Mitte« ist hinsichtlich ihrer sozialen Lage der mittleren Mittelschicht, hinsichtlich ihrer Grundorientierungen den auf Modernisierung gerichteten Wertorientierungen zugeordnet. Würde man auf der Landkarte eine diagonale Skala der Milieus bilden, dann stünden am unteren Ende die »Traditionsverwurzelten«. Sie gehören der Unterschicht bzw. der unteren Mittelschicht an und folgen traditionellen Werten. Am oberen Ende befänden sich die »Modernen Performer«, die meist der Oberschicht bzw. der oberen Mittelschicht, teilweise aber auch der mittleren Mittelschicht zuzurechnen sind. Sie zeichnen sich durch unkonventionelle, experimentierfreudige Orientierungen aus.

Die Milieulandkarte verdeutlicht, dass Katholiken im Milieu des konservativen Bildungsbürgertums überrepräsentiert sind. Es ist das Milieu, in dem eine humanistisch geprägte Pflichtauffassung und gepflegte Umgangsformen vorherrschen. Sie sind vergleichsweise auch überrepräsentiert in der traditionsverwurzelten Kriegs- und Nachkriegsgeneration, die auf Sicherheit und Ordnung bedacht und teilweise in der kleinbürgerlichen Welt der traditionellen Arbeiterkultur beheimatet ist. Ebenfalls überdurchschnittlich sind

Katholiken im Milieu der selbstbewussten Eliten vertreten, die von einem Machbarkeitsdenken bestimmt sind, sich an einer Erfolgsethik orientieren und Exklusivitätsansprüche anmelden. Dagegen sind Katholiken ziemlich unterrepräsentiert im Milieu der stark materialistisch geprägten Unterschicht, die Anschluss an den Konsumstandard der breiten Mitte sucht, um ihre soziale Benachteiligung zu kompensieren. Ebenso unterrepräsentiert sind sie im Milieu der spaßorientierten modernen Unterschicht und unteren Mittelschicht, die sich bürgerlichen Konventionen und leistungsgesellschaftlichen Orientierungen verweigert.

Selbstdeutung

Der gesellschaftliche und politische Blickwinkel verengt sich auf die vertrauten Milieus. Milieugrenzen werden als Bekenntnisgrenzen wahrgenommen. Die Bruchlinien zwischen dem Glaubens- und Wertebewusstsein der Generationen werden größer, die so genannte Weitergabe des Glaubens scheint gefährdet. Der Klerus und die Gemeinden vergeisen, die Distanz zu den Jugendlichen und modernen Milieus schmerzt. Die Probleme werden selektiv wahrgenommen, die Wertebindung ist verengt, die Lage der Menschen am Anfang und am Ende des Lebens erhält ein überdehntes Gewicht. Die Milieuchristen fremdeln gegenüber den sozio-ökonomischen und politischen Konfliktlinien der Gesellschaft. Politische Interventionen scheitern, das politische Interesse zerfasert. Die Hauptaufmerksamkeit der wenigen Amtsträger richtet sich auf den Kult und die Innerlichkeit.

Strukturmuster

Die befürchtete Zerfaserung des Katholischen und die Sorge um den schwindenden Rest verschärft in den Kirchenleitungen die Tendenz zur Zentralität in Doktrin und Disziplin. Gegen Abweichler geht die Kirchenleitung rigoros vor, um die Geschlossenheit des Systems aufrecht zu erhalten. Die Beteiligung sozialpolitisch sensibler Katholiken an der Schwangerschaftsberatung wird durch kirchenamtliche Ächtung, die Diskussion um das Priestertum der Frau wird unter Androhung von Strafe unterdrückt, allerdings relativ erfolglos. Bischöfe werden über die Köpfe der Betroffenen ernannt und gegen deren Willen durchgesetzt. Das konfessionelle Profil wird geschärft, in Vergessenheit geratene Rituale, unverständliche Symbolwelten und Gesten werden wieder erweckt und wieder belebt. Die Aufrechterhaltung des kirchlichen Systems hat Vorrang vor der Anerkennung der Grundrechte von Christen.

Kooperationsstil

Die Restmilieus katholischer Präsenz werden als gesellschaftlich wertvolle, wenngleich exotische Sonderwelten offensiv verteidigt. Nicht die Christen

als gesellschaftliche Minderheit sind gehalten, sich die Denkmuster einer ihnen fremden Gesellschaft zu erschließen, sondern vielmehr sind die »religiös Unmusikalischen« verpflichtet, sich mit religiösen und kirchlichen Phänomenen auseinanderzusetzen und diese zu respektieren. Die faszinierende Vielzahl der gesellschaftlichen Milieus reizt zwar dazu, die Pluralität als eine Chance zu sehen, in den verschiedenen Milieus als attraktive Kirche Fuß zu fassen. Die werbenden kirchlichen Dienstleistungsangebote richten sich differenziert an solche, die nach einer stabilen Moral, Leitkultur und traditionellen Werten suchen, an volkshirchliche Sehnsüchte in den Restgemeinden, an diejenigen, die sich in Reservate der Musik und bildenden Kunst flüchten, an junge Familien, die sich um die religiöse Entwicklung ihrer Kinder sorgen, an liberale Christen, die von einer modernen, aufgeschlossenen Kirche träumen, an junge Menschen, die exotische Grenz- und Sinnerfahrungen machen wollen, einen Rettungsanker in persönlichen Beziehungskrisen suchen oder rastlos erregenden »Mega-Events« nachjagen. Allerdings werden sie in zunehmendem Maß einer klerikerzentrierten Kontrolle unterworfen.

Wirksamkeit

Seitdem die vertikale Ungleichheit und eine durch die Asymmetrie der Einkommens- und Vermögensverteilung, des Zugangs zu Bildungsgütern, gesellschaftlichen Positionen und informellen Beziehungsnetzen verursachte Polarisierung der Gesellschaft nicht mehr wahrgenommen wird, sind nicht die Samariter- und Sanitätsdienste im Nahbereich verschwunden, an denen sich Katholiken beteiligen, wohl aber deren politische Intervention in Wort und Tat beispielsweise als kirchlicher Arbeitgeber oder als politischer Anwalt der am wenigsten Begünstigten. Das Bemühen, in neue Milieus offensiv und mit spektakulären Serviceangeboten vorzustoßen, hat zu zahlreichen differenzierten Experimenten geführt – für Jugendliche eine Jugendkirche, für Trauernde eine Trauerkirche, für Kunstliebhaber eine Kunststation, für Nachdenkliche eine Meditationskirche und für Musikfreunde eine Konzertkirche. Eine solche Reaktion scheint mit den Einsichten der Milieuforschung konform zu gehen. Solche Angebote treffen auch tatsächlich auf eine relativ positive Resonanz, weil sie anschlussfähig sind an öffentliche »Events« in kommerzieller Absicht. Kirchliches Handeln wird marketingorientiert, Kirche wird zum Dienstleister für wechselnde Bedürfnisse oder für die unablässige Reproduktion desselben Milieus. Sobald jedoch der Zusammenhang bestimmter Milieus mit Klassenlagen, die sich zuspitzen, übertüncht wird, kann milieugebundenes kirchliches Handeln selektiv wirken und mitverantwortlich sein für weitere gesellschaftliche und kirchliche Ausgrenzung.

2.5 Marktgetriebenes Handeln

Dass wirtschaftliches Handeln ein »Faktum der Vernunft« ist, mag fremd klingen, wird aber plausibel, sobald der Umgang der Menschen mit der knappen Ressource Zeit in den Blick gelangt. Deshalb ist auch das politische kirchliche Handeln den Geboten wirtschaftlicher Vernunft unterworfen, nämlich mit knappen Ressourcen »effizient« umzugehen, um die angestrebten Zwecke zu erreichen. Wirtschaftliches Handeln, das darin besteht, über knappe Mittel zu verfügen, um bestimmte Ziele zu erreichen, ist jedoch nicht mit kommerziellem Handeln gleichzusetzen. Bei dem real existierenden Handeln, das den Marktregeln folgt, ist im Regelfall Marktmacht im Spiel, um den Tausch zum eigenen Vorteil und zum Nachteil des Tauschpartners zu steuern, oder gar die strukturelle Schiefelage kapitalistischer Machtverhältnisse, die eine Vermehrung des eingesetzten Kapitals anstrebt, ohne die Interessen der Kunden, der Belegschaften oder der Allgemeinheit zu berücksichtigen.

Das kommerzielle Denkmuster, dem gemäß seit dem Beginn der 1980er Jahre in Deutschland auf die Selbstheilungskräfte des Marktes vertraut und die Überlegenheit der privaten Marktwirtschaft gegenüber den Handlungsregeln der öffentlichen Verwaltung propagiert wird, hat auch vor den verfassten Kirchen und den ihr zugeordneten diakonischen und caritativen Einrichtungen nicht Halt gemacht.

Selbstdeutung

Durch die große Steuerreform der rot-grünen Koalition und deren Nachfolgerinnen sowie durch die gleitende Umschichtung des Steueraufkommens von den direkten zu den indirekten Steuern sind die Kirchen in Deutschland mit erheblichen Einbrüchen des Kirchensteueraufkommens konfrontiert. Finanzielle Gründe, die oft einen willkommenen Anlass abgeben, aber mehr noch die innere Distanzierung und Emigration von Christen, die mit der hierarchischen Verfassung und den moralischen Auffassungen der Kirchenleitung nicht einverstanden sind, haben die Zahl der Kirchenaustritte, neuerdings den Wechsel von der römisch-katholischen zur protestantischen Konfession anschwellen lassen. Der dramatische Rückgang der Priesterberufe und die Unschlüssigkeit der Kirchenleitungen, diese Lücke durch kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ohne sakramentale Weihe mit verantwortungsvollen Leitungsfunktionen zu füllen, hat das Verhältnis von Aufwand und Ertrag pastoralen Engagements erheblich verschlechtert. In fast allen Diözesen werden zum Teil rigorose Sparmaßnahmen angeordnet. Nachdem der Sozialstaat die privilegierte Zusammenarbeit mit den freien gemeinnützigen Wohlfahrtsverbänden, die mehrheitlich in kirchlicher Regie geführt werden, aufgekündigt und den sozialen Sektor dem marktwirtschaft-

lichen Wettbewerb und privaten Konkurrenten geöffnet hat, stehen kirchliche Krankenhäuser, Sozialstationen und Einrichtungen der Jugend- und Familienhilfe unter einem ruinösen Wettbewerbsdruck, dem sie mit Kostensenkungen und Leistungskürzungen zu begegnen suchen.

Strukturmuster

Kirchliches Sparen ist nicht zu verwechseln mit der Entscheidung einer schwäbischen Hausfrau, Konsumausgaben einzuschränken und Vermögen zu bilden, das für zukünftige Konsumausgaben zur Verfügung steht. Die Kirchen passen ihre Ausgaben den als nicht beeinflussbar unterstellten Einnahmen an. Ein solches Sparen ist entweder eine Umschichtung der Ressourcen nach neu definierten Prioritäten oder eine allgemeine Schrumpfung des finanziell basierten pastoralen caritativen und sozialpolitischen Engagements. Die Frage nach den Prioritäten des kirchlichen Handelns lassen sich die Kirchen von privaten Beratungsfirmen und von außenstehenden Soziologen beantworten. Die moderne Gesellschaft hegt, so heißt es, bestimmte Erwartungen gegenüber den Kirchen, dass sie bei katastrophalen Ereignissen (Flugzeugunglück, Amoklauf) Trauerarbeit leisten, dass sie angesichts der wachsenden sozio-ökonomischen Konflikte zum gesellschaftlichen Zusammenhalt beitragen – durch Meditation und symbolische Reproduktion im Kult. Und dass sie angesichts der Kritik großer Teile der Bevölkerung an der Kurzatmigkeit und Ziellosigkeit politischer Entscheidungen das Gespür für die verborgene gute Ordnung der Welt und den Sinn der Menschen für Transzendenz wachhalten. Solche externen Erwartungen können für das kirchliche Handeln zur Falle werden, indem die Nähe solcher Vorschläge zu nichtchristlichen Religionen einerseits und die geschichtlich-prophetischen Wurzeln des Christentums in der Befreiung aus dem Sklavenhaus Ägypten und in der Jesusbewegung andererseits übersehen werden. Vermutlich wird die Option jener Prioritäten, die sich unter kommerziellem Druck angeblicher Sparzwänge herauskristallisieren, dazu führen, dass personelle und finanzielle Ressourcen dem politisch-kirchlichen Handeln entzogen werden.

Eine solche Umschichtung der finanziellen Ressourcen und der Personalabbau folgt der Tendenz, die Grundfunktionen der Verkündigung, der Liturgie und der spirituellen Begleitung zu festigen, das soziale Engagement dagegen etwa in der Betriebsseelsorge und in der Jugendarbeit zurückzuführen. Der Einsatz im Bereich der bürgerlichen Bildung, insbesondere das Gymnasium, bleibt von Kürzungen unberührt. In strenger Korrelation zu den schwindenden weihebasierten Funktionsträgern entstehen großräumige Gemeindestrukturen. Der Kommerzialisierungsdruck und die betriebswirtschaftliche Kalkulation in den caritativen Einrichtungen führen dazu, dass Personal abgebaut wird und die Zufriedenheit der Menschen, die solche

Dienste nachfragen, sinkt, dass Einrichtungsteile ausgelagert, Löhne gesenkt und Arbeitszeiten verlängert werden – exakt wie in der gewerblichen Wirtschaft und im Öffentlichen Dienst.

Kooperationsstil

Der Trend zu weiteren gigantischen Konzentrationsprozessen scheint unausweichlich zu sein: Die verfasste Kirche zentriert ihr Handeln auf die wenigen verbleibenden, überalterten Kleriker. Die Wohlfahrtsverbände mutieren zu Großkonzernen, um das wirtschaftliche Überleben im Wettbewerb zu sichern. Das Anliegen, ein christliches Profil zu gewinnen, wird durch fragwürdige Verfahren einer vordergründigen technischen Qualitätssicherung auf die bunt zusammengesetzten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verlagert. Der Abbau hauptamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wird durch Appelle an ehrenamtliche Dienste kompensiert. Die ohnehin schon von allen Seiten beanspruchten Frauen sollen ohne ernsthafte Mitentscheidungsmöglichkeiten die Löcher in der Personaldecke stopfen. Der Hauptakzent gesellschaftlich-kirchlichen Handelns wird in die persönliche Betreuung und spirituelle Begleitung verlagert: Das Persönliche ist das Politische! Gleichzeitig treten sowohl der politische Auftrag, Anwalt der Armen, Ausgegrenzten und Fremden zu sein, als auch die strukturelle Reflexion der Abhängigkeit des kirchlichen Handelns von einer finanzkapitalistischen Wirtschaft in den Hintergrund. Dass die verfasste Kirche und die caritativen Einrichtungen in die Falle hineinstolpern, als kooperative Geiseln des Wettbewerbsstaats und der privaten Wirtschaft instrumentalisiert zu werden, ist als drohendes Risiko nicht ausgeräumt.

Wirksamkeit

Die brennpunktartige Konzentration auf das spirituelle Begleiten und persönliche Aufrichten von Menschen aus finanzieller Not und psychischem Leiden ist zeitgemäß – angesichts der gefühlten Ohnmacht, die zahlreiche Menschen und insbesondere Jugendliche gegenüber vermeintlichen wirtschaftlichen Sachzwängen und der eigenen Perspektivlosigkeit empfinden. Allerdings wächst mit der hierarchischen Zentralisierung aufgrund der Spardiktate die Entfremdung zwischen weihebasierten Amtsträgern und dem Volk Gottes. Auch die wettbewerbsbedingte Konzentration caritativer Dienste erhöht die Distanz zu denjenigen, die Hilfe oder ein gesundes Leben suchen. Das vertikale Schisma kirchlichen Handelns nimmt zu. Eine Stabilisierung des hierarchischen Kirchensystems gelingt nur kurzfristig, nicht im Ganzen und auf Dauer. Die Segmentierung kirchlichen Handelns und kirchlicher Angebote auf solche, die mehr oder weniger von kaufkräftigen Nachfragern genutzt werden können, spitzt sich zu. Die Inanspruchnahme von Drittmitteln und Spenden, die aus freiem Ermessen und

privatem Interesse bereitgestellt werden, macht abhängig. Der Preis der Privatisierung kirchlichen Handelns ist zum einen der Verlust der Unterschicht, nämlich der gesellschaftlich Benachteiligten, zum andern eine dichte Vernetzung dieses Handelns mit der bürgerlichen Klasse, die auch das Hauptreservoir des klerikalen Nachwuchses bildet, und schließlich die Distanz zu innovativen zivilgesellschaftlichen Bewegungen, die dem Kreisen der Kirche um sich selbst einen Riegel vorschieben könnten.

Im Juli 2010 hatte die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zusammen mit dem Verband der Religionslehrerinnen und Religionslehrer Neigungskurschülerinnen und -schüler im Fach Religion zu einer Begegnungstagung eingeladen. Fast 200 Schülerinnen und Schüler, die der Einladung gefolgt waren, haben ihre Vorstellungen über »Soziale Gerechtigkeit als Aufgabe der Kirchen« formuliert, präsentiert und wechselseitig erläutert. Sie waren u. a. durch eine Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Zollitsch, dass die Zeit reif sei, das *Gemeinsame Wort der Kirchen* von 1997 aufzuarbeiten und zu aktualisieren, dazu angeregt worden. Zwei Antworten der jungen Menschen sind äußerst beeindruckend. Erstens registrieren sie aufmerksam die wachsende gesellschaftliche Polarisierung in einem extrem reichen Land. Sie beobachten, wie den Armen, Arbeitslosen, alleinerziehenden Frauen, Kindern aus armen Familien Rechte vorenthalten und wie jungen Menschen Zukunftsperspektiven geraubt werden. Und zweitens entwickeln sie innovative Vorstellungen von einem bundesweiten, jedoch regional gestreuten »Aktionstag der Gerechtigkeit«, der sowohl darauf abzielt, die persönliche Verantwortung zu wecken als auch politische Veränderungen anzustoßen.

Die Vorschläge der jungen Menschen sind vor allem deshalb so erregend, weil die fünf verschiedenen politischen Handlungsformen kirchlicher Gruppen, die in dem vorangehenden Beitrag dargestellt worden sind, wie in einem Prisma gebündelt werden. Der von den Kirchen ausgerufene »Aktionstag der Gerechtigkeit« soll bunt, fantasievoll sein und gerade auch junge Menschen mobilisieren – mit Interviews prominenter Vertreter aus den Kirchen sowie den Sphären der Politik und Wirtschaft, mit dem Auftritt bekannter Musikgruppen, mit Kurzfilmen, szenischen Darstellungen und kontroversen Diskussionen, mit einem Markt der Wirklichkeiten kirchlicher und nichtkirchlicher Initiativen, mit einem thematisch orientierten und musikalisch einladenden Gottesdienst, zu dem sternförmig Wanderungen und Radtouren hinführen, und mit einem eingängigen Symbol, etwa dem Kamel vom Ökumenischen Kirchentag in München 2010. Fernsehen, Rundfunk und Internet können ein solches Event in die politische Öffentlichkeit hineintragen. Die genannten Ideen und konkreten Vorschläge junger Menschen, die sozialpolitisch aufmerksam und interessiert sind, wirken auch deshalb so ermuti-

gend, weil sie eine bedrückende Stimmungslage verdampfen lassen, die beim Lesen der dargestellten Typologien leicht entstehen kann und dem Verdacht entspringt, das politische kirchliche Handeln erodiere, seitdem es nicht mehr wie früher staats- und parteipolitisch verankert ist.

IV. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER
PERSPEKTIVE DER ORTHODOXEN TRADITION DES CHRISTENTUMS

Karl Pínggéra

Unter Kaisern und Kalifen

Zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Geschichte des östlichen Christentums

1. »Reichskirche im Osten – Papstkirche im Westen«

»Reichskirche im Osten – Papstkirche im Westen« – mit dieser griffigen Formel versuchte Wilhelm de Vries das unterschiedliche Kirchenverständnis in Ost und West auf den Punkt zu bringen¹. Unter die kirchentrennenden Unterschiede zwischen Ost und West rechnete de Vries auch die andersartige Ausprägung des Verhältnisses von Staat und Kirche. In historischer Rückschau sah er hier den Hauptgrund für die Kirchenspaltung.

Wenn nach der politischen Aufgabe von Religion gefragt wird, mag es sinnvoll erscheinen, die besondere Perspektive des östlichen Christentums mit einer Besinnung auf einige historische Aspekte ihres Staat-Kirche-Verhältnisses zu konturieren. Worin der Beitrag der Kirche zum politischen Leben bestehen kann, hängt ganz wesentlich davon ab, in welches Verhältnis sie sich zur jeweiligen staatlichen Gewalt gesetzt sieht. In einem ersten Schritt werden im Folgenden einige charakteristische Züge des Miteinanders und Ineinanders von Staat und Kirche im Reich der Byzantiner vorgestellt werden. Dann werden wir unseren Blick noch weiter ostwärts wenden in jene Gebiete, die noch nie oder – nach der islamischen Eroberung des Nahen Ostens im 7. Jahrhundert – nicht mehr zu Byzanz gehört haben. Schließlich wird uns ein dritter Abschnitt bis an die Schwelle zum 20. Jahrhundert führen. Dabei wird der moderne Nationalgedanke in den Blick kommen müssen. Es versteht sich von selbst, dass diese historische *tour d'horizon* sich darauf beschränken muss, verschiedene Konstellationen und Kontexte exemplarisch auszuwählen.

Zunächst einmal ist der systematisierenden Charakteristik von de Vries zuzustimmen: In der Tat hat sich die Beziehung von Staat und Kirche seit dem Ausgang der Spätantike in Ost und West erkennbar auseinander entwickelt – mit dem Resultat, dass im Hochmittelalter die »Papstkirche im Westen« einer »Reichskirche im Osten« gegenüberstand. Als eine der Hauptursachen für diese Entwicklung ist wohl das unterschiedliche Geschick des römischen

1 Vgl. Wilhelm DE VRIES, *Orthodoxie und Katholizismus. Gegensatz oder Ergänzung?*, Freiburg i.Br. 1967, S. 21–23.

Imperiums in Ost und West in Rechnung zu stellen: Im Westen unterlag das Reich im Jahr 476 dem Ansturm der Barbaren, während es sich im Osten behaupten konnte. Rom war damit zur Stadt des Papstes geworden, während Konstantinopel die Stadt des Kaisers blieb. Erst in zweiter Linie war Konstantinopel auch Stadt des Patriarchen, genauer gesagt: die Stadt *eines* der insgesamt fünf reichskirchlichen Patriarchen². Während die Päpste nach dem Untergang des Westreiches für ihre Stadt politische Funktionen übernehmen konnten oder mussten, blieben die Patriarchen des Ostens unmittelbare Untertanen eines christlichen Kaisers.

Zwar krönte Papst Leo III. am Weihnachtstag des Jahres 800 Karl den Großen zum Kaiser, doch hielten dadurch keineswegs »byzantinische« Verhältnisse Einzug am Tiber. Erst unter dem Schutz des Kaisers, dann freilich in einem auf Tod und Leben geführten Ringen mit ihm, formulierte der Papst seinen Anspruch, oberster Herr der Christenheit und Statthalter Gottes auf Erden zu sein.

Von einem solchen Anspruch waren die Patriarchen im Reich der Rhomäer weit entfernt. Für ihr Kirchenverständnis blieb die Tatsache bestimmend, dass es im Osten nicht nur *einen* Bischofssitz gab, der sich auf die ehrwürdige Gründung durch einen Apostelfürsten zurückführen konnte. In der Liturgie der Ostkirchen wird »für das Wohlergehen der *heiligen Kirchen* Gottes« gebetet³. Die universale Kirche wird hier als Gemeinschaft von Einzelkirchen verstanden, die jeweils in sich das Wesen des Kircheseins verwirklichen. Dem Gebet für die Kirchen (im Plural) steht in der Tradition das Gebet für den Kaiser mitsamt dem »christusliebenden Heer« zur Seite⁴. Die

2 Die Fünffzahl wurde durch die Erhebung Jerusalems zum Patriarchat auf dem Konzil von Chalcedon 451 erreicht. Im Osten bildete sich die Theorie heraus, dass die gemeinsame Leitungsverantwortung der Gesamtkirche in den Händen der fünf Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) liege. Im Zuge der Entfremdung von Ost und West, die im Schisma von 1054 ihren Ausdruck fand, richtete sich diese »Pentarchie« zunehmend gegen den römischen Primatsanspruch. Erst das Ausscheiden Roms aus der Gemeinschaft der Patriarchen sowie die Verselbstständigung von kirchlichen Gebieten im Osten und Südosten Europas veränderten die angestammte Fünffzahl. Vgl. dazu Ferdinand R. GAHBAUER, Die Pentarchie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1993 (FTS 42).

3 So die erste Bitte in der Großen Ektenie am Beginn der Liturgie: Ὑπὲρ τῆς ... εὐσταθείας τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν.

4 Die alte byzantinische Form der betreffenden Bitte in der Großen Ektenie lautet: Ὑπὲρ τῶν εὐσεβεστάτων καὶ θεοφυλάκτων βασιλέων ἡμῶν (δεῖνος καὶ δεῖνος), τοῦ διαδόχου αὐτῶν (δεῖνος), πάσης τῆς βασιλικῆς οικογενείας, τοῦ εὐσεβοῦς ἡμῶν ἔθνους καὶ τοῦ φιλοχριστοῦ στρατοῦ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Vgl. Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, Heft A: Griechisch – Deutsch, unter Mitarbeit von Ruth ALBRECHT, Karl Christian FELMY und Martin GEORGE hg. von Fairy von LILIENTHAL, Erlangen ²1986 (Oikonomia 2/A), S. 24. – Die Bitte für Volk, Vaterland und Regierung tritt in den liturgischen Büchern der einzelnen orthodoxen Kirchen heute freilich in manchen Variationen auf, die davon erheblich abweichen.

Vielzahl der Einzelkirchen, aus denen sich die eine Christenheit zusammensetzt, wird so – idealerweise – in das *eine* christliche Reich eingebunden, an dessen Spitze der Kaiser steht. Nach klassischer byzantinischer Auffassung ist er der Stellvertreter Gottes auf Erden. Die Kirchen und das Reich sind gewissermaßen zwei Aspekte, in denen die eine Christenheit auf Erden Gestalt annimmt.

Dass hier dem Kaiser die Rolle eines Oberhauptes der Christenheit zugespielt wird, hat durchaus Anhaltspunkte in Aussagen der Kirchenväter; in der politischen Theologie des Euseb von Caesarea erscheint Konstantin »wie ein von Gott eingesetzter, allgemeiner Bischof«⁵. Doch war es in den ersten fünf christlichen Jahrhunderten zu keiner allgemein verbindlichen Lehre über das Verhältnis von Kaisermacht und Kirche gekommen⁶. Eine grundsätzliche, für die byzantinische Staatsauffassung wesentliche Verhältnisbestimmung von kaiserlicher Macht und kirchlichem Leben begegnet uns erst im 6. Jahrhundert. Es war Kaiser Justinian I. (527–565), der das Reich zu neuer Größe führen wollte und dafür die dogmatisch heillos zerstrittene Reichskirche zu einen versuchte⁷. In diesem Zusammenhang ist die berühmte Ein-

-
- 5 Vita Const. 1, 44,1 im Zusammenhang mit der Einberufung allgemeiner Synoden durch den Kaiser: Eusebius von Caesarea, De Vita Constantini / Über das Leben Konstantins, eingeleitet von Bruno BLECKMANN, übersetzt und kommentiert von Horst SCHNEIDER, Turnhout 2007 (FC 83), S. 204. Umstritten ist die Deutung der Stelle in Vita Const. 4,24, wonach sich Konstantin selbst als τῶν ἐκτὸς ... ἐπίσκοπος bezeichnet habe. Die Übersetzung von SCHNEIDER, S. 435, folgt Averil CAMERON / Stuart G. HALL, Life of Constantine, Oxford 1999, S. 319, und bezieht ἐκτὸς auf die Heiden: »[...] ich aber bin wohl von Gott als Aufseher über diejenigen, die außerhalb sind, eingesetzt worden«. Eine andere Deutungsmöglichkeit rechnet damit, dass sich Konstantin als »Bischof über das Äußere« (sc. der Kirche!) verstanden habe.
- 6 Zu Athanasius vgl. Rudolf LORENZ, Das vierte Jahrhundert (Osten), Göttingen 1992 (KIG 1, C2), S. 172: Zwar lehnte Athanasius staatliche Eingriffe in die Kirche strikt ab, wie er den Kaisern auch jedwede kirchliche Funktion absprach. Doch habe er dabei keineswegs an eine Aufhebung der konstantinischen Verbindung von Kirche und Reich gedacht: »Die Begünstigung der Kirche wird ohne Weiteres angenommen. Die Freiheit von staatlicher Gewalt soll auch nur für die katholische Kirche gelten. Gegen Häretiker verlangt Athanasius kaiserlichen Zwang. Andererseits widersprechen die von Konstantius verfolgten Neuarierier ebenso entschieden wie Athanasius dem Hineinregieren des Kaisers in die Kirche. Die Äußerungen über Kaiser und Kirche geschehen nicht grundsätzlich, sondern vom jeweiligen Standpunkt aus«.
- 7 Auf dem Hintergrund einer von Katastrophen und eschatologischen Erwartungen geprägten Mentalität des 6. Jahrhunderts wird die Entstehung des Konzepts einer *renovatio imperii* bei Justinian I. dargestellt von Mischa MEIER, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n.Chr., Göttingen 2003 (Hyp. 147). Die außen- und innenpolitischen Initiativen des Kaisers werden dabei auf dem Hintergrund der persönlichen Religiosität des Kaisers beschrieben (ebd., Kap. 3, S. 101–341). Die Anfänge der Sakralisierung in Repräsentation und Wahrnehmung der Kaiser liegen schon in der Spätzeit Justinians. Die Staatsideologie mit dem Herrscher als *imago Christi* und dem Reich als *sanctum imperium* ist dann im Panegyrikus des Coripp auf Justinian II. voll entwickelt (ebd., S. 608–641). Vgl. dazu auch Averil CAMERON, Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris libri IV, London 1976 (S. 178f. mit Belegen zum Imago-Gedanken im spätantik-christlichen Kaisertum). Möglicherweise wollte schon Justinian I. mit der Darstellung

leitung zur Gesetzesnovelle zu sehen, die Justinian am 16. März 535 erlassen hat⁸. Dieser Schlüsseltext wird nicht selten als typische Fassung des ostkirchlichen Staat-Kirche-Verhältnisses betrachtet. Justinian hebt damit an, dass den Menschen zwei große Gaben von Gottes Güte geschenkt worden seien: *sacerdotium* und *imperium*, die geistliche und weltliche Gewalt. Beide gehen für Justinian aus ein und derselben Quelle hervor, wobei ihre Aufgaben deutlich unterschieden sind. Das »Priestertum« kümmert sich um die geistlichen Belange, die Kaisermacht ordnet die weltlichen Dinge des ihm anvertrauten Gemeinwesens. Aufeinander bezogen werden die beiden Größen so: Die Kaiser ehren das Priestertum, dieses legt für die Kaiser Fürbitte bei Gott ein. Wird dieser Dienst getreu ausgeübt, herrsche ein »guter Zusammenklang« (*consonantia quaedam bona*), der dem Menschengeschlecht alle nützlichen Gaben zufließen lasse. Im Fortgang des Textes wird die Einheit im Glauben als Voraussetzung eines solchen guten Zusammenklanges beschworen. Und dabei steht es außer Frage, dass der Kaiser selbst für Wahrheit und Einmütigkeit der kirchlichen Lehre Sorge trägt⁹.

Die Novelle Justinians nennt als Beitrag der Kirche zum politischen Leben einzig das Gebet für die Regierenden. In der Tat hat die Kirche in Byzanz nie jene öffentlichen Aufgaben übernommen, die ihr im Westen zugewachsen waren. »Byzantinische Bischöfe als Reichsfürsten oder weltliche Machthaber waren schlicht unvorstellbar«¹⁰. Es ist aufschlussreich, dass die Angehörigen der Reichskirche im Orient von ihren theologischen und kirchlichen Gegnern als »Melkiten« (die »Königlichen«) bezeichnet wurden. Der Bezeichnung liegt das aramäische *malika* als Wiedergabe des griechischen Herrschertitels *basileus* (»König«) zugrunde.

Die Kaiser regierten über weite Strecken in die Gestaltung des kirchlichen Lebens hinein¹¹, ohne doch sakramentale Funktionen auszuüben. Das justinianische Staatskirchensystem sollte deswegen auch nicht mit dem Eti-

des Königs David auf dem Apsismosaik des Sinaiklosters sein Selbstverständnis als Mittler oder sogar als irdisches Abbild Christi zum Ausdruck bringen. Vgl. Andreas MÜLLER, ΕΙΣ ΣΥΝΕΡΓΙΑΝ ΤΩΝ ΣΥΜΦΕΡΟΝΤΩΝ. Zur Klosterpolitik Kaiser Iustinians, in: Johannes VAN OORT / Otmar HESSE (Hg.), Christentum und Politik in der Alten Kirche, Leuven 2009 (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 8), S. 35–59, hier S. 37f.

8 Der lateinische Text mit deutscher Übersetzung findet sich bei Hugo RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961, S. 298f.

9 »Nos [!] igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera dei dogmata et circa sacerdotum honestatem« (ebd., 298).

10 Vgl. Ralph-Johannes LILIE, Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches, München 2005, S. 17.

11 Vgl. zusammenfassend Anton MICHEL, Die Kaisermacht in der Ostkirche, in: Herbert HUNGER (Hg.), Das Byzantinische Herrscherbild, Darmstadt 1975 (WdF 341), S. 206–234.

kett »Caesaropapismus« versehen werden¹². Die Geschichte der byzantinischen Kirche wurde von manchen, teils heftig geführten Auseinandersetzungen begleitet, in denen sich die Kaiser zwar in die Fragen der kirchlichen Lehre einmischten bzw. im Streitfall für eine bestimmte Richtung Partei ergriffen. Doch konnten etwa in den Auseinandersetzungen um den Monothelismus (7. Jahrhundert) oder im Bilderstreit (8./9. Jahrhundert) Hierarchen und Mönche dem Kaiser sehr wohl entschlossenen Widerstand entgegenzusetzen¹³. Aber solch gelegentlicher Widerstand stellte das System selbst nur selten in Frage. Er war wohl eher von der Hoffnung auf die Bekehrung des Kaisers oder die Einsetzung eines neuen, rechtgläubigen Herrschers getragen. Grundlegend blieb das Ideal des Zusammenklangs, der »Symphonia« von geistlicher und weltlicher Gewalt. Der Versuch des Patriarchen Photios von Konstantinopel (858–867; 877–886), das Verhältnis von Kaiser und Patriarch in ein ausgeglichenes Miteinander zu bringen, war gewiss »nicht offizieller Ausdruck der politischen Anschauungen in Byzanz«¹⁴. Die Macht des Kaisers überwog durchgängig. So war er es, der die Konzilien einberief, sie leiten ließ und ihre Beschlüsse durch Reichsgesetz verkündete. Noch im ausgehenden 14. Jahrhundert, als das byzantinische Reich auf einige wenige Territorien außerhalb Konstantinopels zusammengeschrumpft war und faktisch längst nicht mehr »die« Christenheit repräsentierte, schreibt ein Patriarch von Konstantinopel den bemerkenswerten Satz: »Es ist völlig unmöglich, dass Christen eine Kirche haben, aber keinen Kaiser«¹⁵.

-
- 12 Vgl. Mischa MEIER, *Justinian. Herrschaft, Reich und Religion*, München 2004, S. 86f. Patrick GRAY, *Art. Justinian, Kaiser (ca. 483–565)*, in: TRE 17 (1988), S. 478–486, verwendet den Ausdruck »byzantinischer Absolutismus« für das von Justinian begründete System (ebd., S. 484).
- 13 Vgl. Gilbert DAGRON, *Das byzantinische Christentum vom 7. bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts. Drittes Kapitel: Kirche und Staat – Von der Mitte des 9. bis zum Ende des 10. Jahrhunderts. II.: Die »Zwei Gewalten« in Theorie und Praxis*, in: *Die Geschichte des Christentums IV: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054)*, hg. von Gilbert DAGRON, Pierre RICHÉ und André VAUCHEZ, dt. Ausgabe bearb. und hg. von Egon BOSHOFF, Freiburg i.Br. 1994, S. 210–228.
- 14 Ebd., S. 215 zur »Eisagoge« des Photios: Ioannes und Panagiotes ZEPOS, *Jus graecoromanum II: Leges imperatorum Isaurorum et Macedonum*, Athen 1931 (Nachdr. Aalen 1962), S. 240–243. Die Einheit von Kirche und Staat wird in diesem Text mit der Zusammensetzung von Leib und Seele im Menschen verglichen. Der Kaiser sorgt für das leibliche Wohl der Untertanen, der Patriarch für deren Seelenheil – und zwar ohne jede Einmischung des Kaisers. Auffällig ist u.a. auch, dass hier der Patriarch (anstelle des Kaisers) als »Abbild Christi« eingeführt wird. Es steht nicht fest, ob der Text überhaupt publiziert wurde.
- 15 Die Aussage findet sich im Schreiben des Patriarchen Antonios IV. an den Moskauer Großfürsten Vasilij I., der die Oberhoheit des byzantinischen Kaisers nicht länger anerkennen wollte, die Hoheitsrechte der griechischen Kirche gleichwohl nicht antastete (»Wir haben eine Kirche, aber keinen Kaiser«): Franz MIKLOSICH/ Joseph MÜLLER, *Acta et diplomata Graeca medii aevi sacra et profana II*, Wien 1862 (Nachdr. Aalen 1968), S. 191. Das Schriftstück dürfte wohl in die Jahre 1394–1397 zu datieren sein. Vgl. Georg OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, München ³1963 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des HAW I/2), S. 457.

Nur ein halbes Jahrhundert liegt zwischen der Niederschrift dieser Zeilen und dem Erlöschen des Kaisertums, als die Osmanen 1453 die Mauern Konstantinopels bezwangen. Zu den historischen Erfahrungen, die sich dem kollektiven Gedächtnis der Orthodoxen tief eingegraben haben, zählt deswegen nicht nur die Symphonia im Reiche Justinians, sondern auch die Existenz unter den Sultanen am Goldenen Horn.

2. Unter muslimischen Herrschern

An dieser Stelle gehen wir zeitlich noch einmal zurück. Denn nicht erst seit 1453 lebte der christliche Osten unter muslimischer Herrschaft. Schon die erste Phase der islamischen Eroberung nach dem Tode des Propheten hatte Gebiete erfasst, in denen eine christliche Bevölkerung lebte. Das gilt für die weiten Landstriche des persischen Reiches und natürlich erst recht für das byzantinische Gebiet im Nahen Osten und Nordafrika, wohin die muslimischen Heere bereits in den 640er Jahren vorgedrungen waren¹⁶.

An der Gestalt des Johannes von Damaskus († um 750), des »letzten griechischen Kirchenvaters«, kann man sich den Umschwung vor Augen führen, den der muslimische Herrschaftsantritt für die Christen bedeutete¹⁷. Anfangs waren sie noch im Staatsdienst – selbst in höchsten Ämtern – vertreten. Ihr *Know-How* in Verwaltungsdingen war zunächst unverzichtbar. Aber schon kurz nach 700, unter dem Kalifen al-Walid, setzte die Arabisierung und Muslimisierung des Staatsdienstes in Damaskus, dem Zentrum des Omayyadenreiches, ein. Johannes, aus vornehmer Damaszener Familie stammend, hatte den Staatsdienst zu quittieren. Er zog sich in das Sabas-Kloster bei Jerusalem zurück, wo er fortan als theologischer Schriftsteller wirkte. Auch wenn dieser Prozess innerhalb der islamischen Welt zeitliche und regionale Unterschiede aufweist¹⁸, lief er im Ergebnis auf eine weitgehende Verdrängung der

16 Vgl. dazu und (für das Folgende) zu verschiedenen Aspekten der Lebensbedingungen von Christen unter islamischer Herrschaft die Überblicksdarstellungen von Sidney GRIFFITH, *The church in the shadow of the mosque. Christians and Muslims in the world of Islam*, Princeton 2008; Martin TAMCKE, *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008.

17 Eine kritische Quellenanalyse zur Vita des Damaszeners gibt Andrew LOUTH, *St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine theology*, Oxford 2002, S. 3–14.

18 Im Bagdad der Abbasiden lassen sich beispielsweise Christen in verantwortungsvollen Verwaltungspositionen nachweisen. Entsprechend der Einstellung des jeweiligen Kalifen waren ihre Aufstiegsmöglichkeiten freilich erheblichen Schwankungen unterworfen. Vgl. Cécile CABROL, *Une étude sur les secrétaires nestoriens sous les Abbasides (750–1258) à Bagdad*, in: *Parole de l'Orient* (2000), S. 407–491. Kopten konnten in Ägypten unter Fatimiden und (eingeschränkt) unter Ayyubiden (969–1250) zwar hohe Staatsämter bekleiden, doch zeigen die Verfolgungen unter al-Hakim (996–1021), dass auch sie von der Gunst des jeweiligen Herrschers abhingen. Unter den Mamluken (1250–1517) wurden Christen dann endgültig aus der Staatsverwaltung

Christen aus dem öffentlichen Leben hinaus. Eine aktive Teilnahme der Kirchen am politischen Leben stand unter der Herrschaft der Kalifen im Prinzip nicht zur Debatte. Es waren einzelne Christen, die aufgrund besonderer Fähigkeiten von Zeit zu Zeit die Gunst der Herrschenden erlangten und sie in gewissem Umfang auch beeinflussen konnten. So waren christliche Leibärzte im Bagdad des 9. und 10. Jahrhunderts durchaus in der Lage, bei den abbasidischen Kalifen Gunsterweise für ihre Kirche zu erwirken¹⁹. Doch taten sie dies als Einzelpersonen, nicht als offizielle Repräsentanten der Kirche. Manche dieser Ärzte lebten sogar in einem ausgesprochen spannungsreichen Verhältnis zu ihren kirchlichen Hierarchen²⁰.

Nicht einfach zu beantworten ist die Frage, wie die Kirchen unter islamischer Herrschaft ihr Verhältnis zum Staat theoretisch gedeutet haben. In der Praxis ging es in aller Regel – man verzeihe die Tautologie – »pragmatisch« zu. Man akzeptierte die nichtchristlichen Regenten und versuchte sich zu arrangieren²¹. Von staatlicher Einflussnahme war man keineswegs geschützt. Patriarchen hatten ein Diplom aus der Hand des Kalifen entgegenzunehmen, um ihr Amt ausüben zu dürfen. Und nicht selten hören wir davon, wie sich die muslimischen Herren bei der Neuwahl eines Patriarchen massiv eingemischt haben²².

Der Islam bot Juden und Christen als ihm vorausgehenden Schriftreligionen eine gewisse Duldung. Juden und Christen galten als »Schutzbürger« (*dhimmis*)²³. Dabei gab es Bereiche des Rechtes, in denen man sie den islamischen Vorschriften nicht unterstellen konnte, besonders im Ehe- oder im Erbrecht. Für die verschiedenen nichtislamischen Religionsgemeinschaften galt (und gilt mancherorts bis heute) ihr partikulares Recht weiter. Hüter die-

gedrängt. Vgl. Alberto ELLI, *Storia della Chiesa Copta II: L'egitto arabo e musulmano*, Kairo 2003 (SOC Monographiae 13), S. 75–256.

19 Vgl. Silke ABELE, *Der politisch-gesellschaftliche Einfluss der nestorianischen Ärzte am Hofe der Abbasidenkalifen von al-Manşūr bis al-Mutawakkil*, Hamburg 2008 (Nūr al-ḥikma. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Islamwissenschaft 3). Vgl. auch die detaillierte Darstellung von LE COZ, Raymond, *Les médecins nestoriens au Moyen Age. Les maîtres des Arabes*, Paris 2004.

20 Vgl. beispielsweise den Fall des Arztes Gabriel ibn Bakhtischu († 828), der von seinem Katholikos-Patriarchen Timotheos I. exkommuniziert worden sein soll; vgl. LE COZ, *Les médecins nestoriens*, S. 110.

21 Ob und wie solches Sich-Fügen in die Rolle von Bürgern zweiter Klasse eine »Minderheitenpsyche« ausbildete, wird umsichtig diskutiert bei TAMCKE, *Christen in der islamischen Welt*, S. 41–48.

22 Für die Apostolische Kirche des Ostens vgl. Walter SELB, *Orientalisches Kirchenrecht I: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1981, S. 161–165, 220–223. Für die Syrische Orthodoxe Kirche vgl. ders., *Orientalisches Kirchenrecht II: Die Geschichte des Kirchenrechtes der Westsyrer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1989, S. 298–302.

23 Grundlegend dazu: Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beirut ²1995 (RILOB 3/10).

ses Sonderrechts konnten nach Wegfall einer christlichen weltlichen Autorität nur die kirchlichen Würdenträger sein. Aber auch nach außen hin, im Gegenüber zu Kalifen, Emiren und Sultanen, wurden sie zu den unmittelbaren Repräsentanten ihrer Gemeinschaften. Aus den Patriarchen wurden Ethnarchen, aus Kirchen wurden »Völker«. Als solche haben sich die orientalischen Christen im Laufe der Zeit auch selbst wahrgenommen: Michael der Große (1166–1199), der Patriarch der Syrischen Orthodoxen Kirche, spricht in seiner Chronik ganz selbstverständlich vom »Volk« der Syrer, wenn er seine Kirche meint. Auch »Griechen« und »Franken« werden von ihm als »Völker« eingeführt, wo wir in unserem Sprachgebrauch eher von byzantinischer und lateinischer »Kirche« reden würden²⁴.

Die Muslime hatten im Nahen Osten ein konfessionell zersplittertes Christentum vorgefunden²⁵. Mit den »Melkiten«, den Angehörigen der byzantinischen Kirchenfamilie, konkurrierten Kirchen, die sich in den Jahrhunderten vor der muslimischen Eroberung aus dogmatischen Gründen von der römischen Reichskirche getrennt hatten und von ihr verfolgt worden waren²⁶. Es ist nun keineswegs so, dass diese, manchmal »altorientalisch« genannten Kirchen die Ankunft der Muslime als Befreiung vom byzantinischen Joch begrüßt hätten²⁷. Anfangs hatten sie mitunter noch lebhaft auf die Rückeroberung des Orients durch einen byzantinischen Kaiser gehofft – freilich in der Idealgestalt eines Kaisers, der nun *ihre* dogmatische Position annehmen würde²⁸. Erst in einem längeren, Jahrhunderte währenden Prozess haben

24 Vgl. mit Stellenangaben Wolfgang HAGE, Die Syrisch-Orthodoxe Kirche im Gegenüber zu »Griechen« und »Franken« – in der Sicht Michaels des Syrer, in: Walter BELTZ / Jürgen TUBACH (Hg.), Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften. Leucorea Kolloquium 2001, Halle a. d. S. 2002 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 34), S. 177–185.

25 Vgl. Wolfgang HAGE, Das Christentum im vorislamischen Orient in seiner kirchlichen Vielfalt, in: Detlev KREIKENBOM / Franz Christoph MUTH / Jörn THIELMANN (Hg.), Arabische Christen – Christen in Arabien, Frankfurt a. M. 2007 (Nordafrikanisch/Westasiatische Studien 6), S. 1–10. Zum Gesamtbereich der Kirchengeschichte des Orients vgl. Wolfgang HAGE, Das orientalische Christentum, Stuttgart 2007 (RM 29,2).

26 Die Kirchen des miaphysitischen Bekenntnisses werden im heutigen ökumenischen Sprachgebrauch »orientalisch-orthodox« genannt (während die byzantinische Kirchenfamilie mit der Bezeichnung »östlich-orthodox« versehen wird). Zu ihr gehören heute: die Äthiopische Orthodoxe Kirche, die Armenische Apostolische Kirche, die Eritreische Orthodoxe Kirche, die Koptische Orthodoxe Kirche, die Syrische Orthodoxe Kirche sowie die Malankara Syrisch-Orthodoxe Kirche. – Zu keiner der beiden anderen östlichen Kirchenfamilien zählt die (fälschlich »nestorianisch« genannte) Apostolische Kirche des Ostens der Assyrer (s.u. Anm. 32).

27 Für Ägypten zeigt das Harald SUERMANN, Die islamische Eroberung Ägyptens und ihre Auswirkungen für die Christen, in: Karl PINGGÉRA (Hg.), Christentum im Schatten von Pyramiden und Minaretten. Beiträge zu Geschichte und Gegenwart der Koptischen Kirche, Hofgeismar 2009 (Hofgeismarer Protokolle 348), S. 23–35.

28 Ausdruck einer solchen Hoffnung ist die im ausgehenden 7. Jahrhundert entstandene Apokalypse des Pseudo-Methodius; der Verfasser war mit hoher Wahrscheinlichkeit Miaphysit. Vgl. Gerrit REININK, Ps.-Methodius. A concept of history in response to the rise of Islam, in: Averil CAMERON / Lawrence I. CONRAD (Hg.), The Byzantine and early Islamic Near East I,

diese Kirchen solche vagen Hoffnungen fahren lassen und sich auch innerlich in die Verhältnisse unter muslimischer Herrschaft gefügt. Das beeinflusste auch ihre Schau der Kirchengeschichte. Theologen wie der schon genannte Michael der Syrer haben die Einmischung weltlicher Macht – auch christlicher Herrscher – in den kirchlichen Bereich im Großen und Ganzen missbilligt²⁹. In seiner Weltchronik zitiert Michael zustimmend den Satz des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus († 407): »Der fromme Kaiser hat keine Gewalt über kirchliche Angelegenheiten«³⁰. Bei Michael zeichnet sich ein Geschichtsbild ab, in dem es letztlich gleichgültig wird, unter wessen Herrschaft das »Volk der Syrer«, seine Kirche also, lebt. Wichtig ist nur, dass die Herrschenden, seien es Christen oder Muslime, sich in die Belange seiner Kirche nicht einmischen³¹.

Einfacher gelang es einer anderen Kirche, sich – auch in ihrem historischen und ekklesiologischen Selbstverständnis – in den Rahmen muslimischer Herrschaft zu fügen: der Apostolischen Kirche des Ostens der Assyrer³². Diese Kirche war durch ihr christologisches Bekenntnis von allen übrigen getrennt. Sie unterschied sich aber auch noch in einer anderen Hinsicht von den anderen christlichen Konfessionen: Sie war – bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten – auf dem Boden des persischen Reiches entstanden und hatte damit stets unter nichtchristlichen – erst persischen, dann muslimischen – Herrschern gelebt³³. Der Übergang zur islamischen Herr-

Princeton 1992, S. 149–187. Zu weiteren vergleichbaren Schriften aus jener Zeit siehe GRIFFITH, *The church*, S. 23–44.

29 Vgl. zu syrisch-orthodoxen Autoren: Wilhelm DE VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955 (OCA 145), S. 149–151.

30 Jean Baptiste CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199) II*, Paris 1901, S. 6.

31 Michaels Verhältnis zur islamischen Obrigkeit illustriert folgender Zwischenfall: Der von Michaels Vorgänger amtsenthobene Metropolit Denha-Iwannis von Qalliniqos hatte auf den Emir von Mossul eingewirkt, ihn trotz seiner kirchlichen Absetzung anzuerkennen. Michael akzeptierte dieses Vorgehen nicht und wurde dafür von dem Emir Saif ad-Din vorübergehend gefangen genommen. In seiner Verteidigungsrede, die Michael in seiner Chronik selbst überliefert hat, berief er sich auf die drei heiligen Schriften: »die Thora für die Hebräer, das Evangelium für die Christen und der Koran für die Muslime«. Damit habe er Saif ad-Din nicht nur von seiner Loyalität überzeugt, sondern auch von der Unabhängigkeit des Glaubens von der weltlichen Obrigkeit; vgl. CHABOT, *Chronique III*, Paris 1905, S. 359. Vgl. dazu Peter NAGEL, Michael I., † 1199, in: Wassilios KLEIN (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, Stuttgart 2004, S. 228–239, hier S. 231f.

32 Vgl. HAGE, *Orientalisches Christentum*, S. 269–313. Die früher übliche Bezeichnung »nestorianisch« sollte nicht weiter verwendet werden, weil sie dem Selbstverständnis der ostsyrischen Kirche erklärmaßen widerspricht: Sie betrachtet sich als eine Kirche apostolischer Gründung, die nicht erst im 5. Jahrhundert von Nestorius, dem Patriarchen von Konstantinopel, gestiftet worden ist. Ihre Christologie steht in der Tradition der antiochenischen Theologie und folgt im Wesentlichen dem (in der Reichskirche endgültig 553 verurteilten) Theologen Theodor von Mopsuestia († 428).

33 Zur Verhältnisbestimmung von kirchlicher und staatlicher Autorität in der ostsyrischen Tradition vgl. DE VRIES, *Kirchenbegriff*, S. 151–153. Neben der Anerkennung der faktischen Autori-

schaft bedeutete für diese Kirche also nichts prinzipiell Neues. Ihr Oberhaupt an der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert, der Katholikos-Patriarch Timotheos I. (780–823), verstand es, aus dieser Tatsache den theologischen Vorzug seiner Konfession gegenüber allen anderen herzuleiten. In einem seiner Briefe entwickelte er folgenden Gedankengang:

Bei uns blieb das Wort der Orthodoxie richtig und unverändert, und niemals gab es einen Opponenten gegen unser Bekenntnis, der etwas hinzugefügt oder an der Perle der Wahrheit gemindert hätte, die die heiligen Apostel in diesem Gebiet des Ostens überliefert haben. Bei euch aber regierten christliche Herrscher; und welcher Position die Meinungen der Herrscher zuneigten, derjenigen der Häretiker oder der Orthodoxen, dahin brachten sie die Priester wie die Gläubigen. Deswegen gab es also Hinzufügungen und auch Abstriche im Bekenntnis bei euch. Das nämlich, was Konstantin der Große bekräftigt hatte, löste und entfernte Konstantius; und das, was dieser bekräftigt hatte, löste und verwarf der, der nach ihm kam.

Bei uns selbst aber gab es niemals einen christlichen Herrscher, sondern zunächst die Magier [die persischen Sassaniden] für etwas mehr als vierhundert Jahre, danach aber die Muslime. Und weder die ersteren noch die anderen waren darum bemüht, etwas hinzuzufügen oder zu mindern am Bekenntnis des Christentums. Sie zeigten vielmehr großen Eifer, unser Bekenntnis gänzlich auszurotten, außer jenen gesegneten Herrschern der Muslime, die in Sachen des Glaubens niemals irgendeinen Zwang ausübten. Das also, was uns die heiligen Apostel überliefert haben, blieb bei uns unverändert bewahrt, unerschüttert von Anfang an, und ohne dass es geändert wurde³⁴.

Gerade das Getrennt-Sein vom Staat, die Tatsache, nie den Status einer Staatskirche besessen zu haben, wird hier zum Ausweis der Rechtgläubigkeit. Das Argument wendet sich gegen die übrigen christlichen Konfessionen, zugleich aber auch an die Adresse der Muslime. Die Distanz vom römisch/byzantinischen Reich soll der eigenen Konfession den Vorrang im Kreise der christlichen »Schutzbürger« sichern.

Solche Äußerungen mussten jene christlichen Theologen im islamischen Herrschaftsbereich herausfordern, die zur »melkitischen«, also zur »kaiserlichen« bzw. »byzantinischen« Kirche gehörten. Gegenüber den Muslimen

tät erst der persischen Großkönige, dann der muslimischen Herrscher stehen hier und da auch grundsätzliche Bedenken gegen eine staatliche Einmischung in kirchliche Belange.

34 Aus Brief 41 (von 792/93): Raphaël BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I. Étude critique avec un appendice: La lettre de Timothée aux moines du Couvent de Mar Maron* (traduction latine et texte chaldéen), Città del Vaticano 1956 (StT 187), S. 41f. (syrisch). Die deutsche Übersetzung bei Wolfgang HAGE, *Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter*, in: Wolfgang BREUL-KUNKEL/Lothar VOGEL (Hg.), *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag*, Darmstadt 2001 (Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte 5), S. 3–17, hier S. 3, 17.

hatten sich die Angehörigen dieser Kirche in besonderer Weise des Verdachtes zu erwehren, die »Fünfte Kolonne« einer christlichen Feindesmacht darzustellen. Zudem hatten muslimische Autoren das Argumentationsmuster, das wir bei Timotheos I. kennen gelernt haben, für ihre eigenen apologetischen Zwecke übernommen: Der ursprüngliche Glaube der Christen sei durch die (Reichs-)Konzilien verfälscht worden³⁵. In diesem Zusammenhang ist Theodor Abu Qurra († 820) zu nennen, der erste bedeutende byzantinische Kirchenschriftsteller, der seine Werke in arabischer Sprache verfasst hat³⁶. In seinem Traktat *Über das Gesetz, das Evangelium und den rechten Glauben* verteidigt er die Lehre der reichskirchlichen Konzilien, die von den anderen christlichen Konfessionen abgelehnt wurden. Er bekräftigt die Bedeutung dieser Konzilien mit dem Hinweis darauf, dass sie alle der Autorität des römischen Bischofs – und nicht etwa des Kaisers – folgten. Die Dogmen, die auf diesen Konzilien verkündet wurden, stützten sich nicht auf kaiserlichen Zwang, sondern allein auf den Heiligen Geist. Den Kaisern sei auf den Konzilien lediglich die Aufgabe zugefallen, für den äußeren Rahmen zu sorgen, damit die Bischöfe in aller Freiheit ihre Beschlüsse fassen konnten. Man könne einem Konzil »aus seiner Berufung durch einen Kaiser« keinen Vorwurf machen:

Dies ist ein Weg, der keinem jener Konzilien zu einem Fehler gereicht, vielmehr muß die Kirche Christus dankbar sein, wenn er ihr die Kaiser unterworfen hat, so daß sie ihren Vätern und Lehrern zu Diensten sind. Denn ein jeglicher Kaiser, der eines dieser Konzilien zu seiner Zeit versammelte, war ein Wohltäter der Versammlung, da er sie mit seiner Gastfreundschaft ehrte und die Bevölkerung fernehielt, um den Vätern eine in Ruhe und Stille verlaufende Diskussion über die Religion zu ermöglichen, und ihre Entscheidung vollstreckte. Der Kaiser aber hatte bei dem Konzil keinen Anteil weder an der Diskussion in Sachen der Religion noch an der Beschlußfassung über irgend etwas. Er war lediglich Diener der Väter, hörte auf sie, gehorchte und nahm alles an, was sie in Sachen der Religion beschlossen, ohne sich unter sie zu mischen in einer Sache, die zur Diskussion stand³⁷.

35 Vgl. Sidney GRIFFITH, *Muslims and church councils. The apology of Theodore Abu Qurrah*, in: *Studia Patristica* 25 (1993), S. 270–299: Etwa bei Abd al-Gabbar (gest. 1025) liest man, die christlichen Konzilien hätten den Glauben Jesu verfälscht. Wann immer es einem Sohn Konstantins gefiel, habe er ein Konzil einberufen, etwas geändert oder etwas Neues eingeführt (mit Stellennachweis ebd., S. 283f.). Die Nähe zu Timotheos I. ist mit Händen zu greifen.

36 Vgl. Cornelia HORN, *Theodoros Abu Qurrah, † 820*, in: KLEIN (Hg.), *Syrische Kirchenväter*, S. 83–101. Siehe zum Folgenden auch Sidney GRIFFITH, »Melkites«, »Jacobites« and the Christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria, in: David THOMAS (Hg.), *Syrian Christians under Islam. The first thousand years*, Leiden 2001, S. 9–55, bes. S. 44f.

37 Constantin BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran, Tripoli 1905*, S. 28. Deutsche Übersetzung: Georg GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân (ca. 740–820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung*, Paderborn 1910 (FChLDG 10,3/4), S. 120f. Vgl. dazu GRIFFITH, *Muslims*, S. 289.

Man mag die Frage aufwerfen, ob Theodor Abu Qurra nicht wusste, dass sein Bild von Kaisern als »Dienern« der Bischöfe so gar nicht den Tatsachen entsprach. Vielleicht aber mussten sich die Dinge einem Bischof so darstellen, der nicht auf byzantinischem Boden lebte und, wie es scheint, vom Informationsfluss aus Byzanz weithin abgeschnitten war. Auf alle Fälle wollte Theodor Abu Qurra in einem vom Islam bestimmten Gesprächsrahmen den Nachweis erbringen, dass die Rolle der Kaiser in der Kirche im Grunde genommen nebensächlich sei. Der arabische Byzantiner Theodor hat hier ganz »unbyzantinisch« gedacht.

3. Kirche – Staat – Nation

Die christlichen Kirchen des Orients waren im Laufe der Zeit zu »Völkern« geworden. Im Osmanischen Reich, das sich in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts die Gebiete des Nahen Ostens unterwerfen konnte, waren die nichtmuslimischen Untertanen in so genannten »Milletts« zusammengefasst. Es weckt falsche Assoziationen, den Begriff mit »Nation« wiederzugeben; eher könnte man von »Religions-« oder »Glaubensnationen« sprechen. Denn die Zugehörigkeit zu einer Millet richtete sich nicht nach ethnischen, sondern nach dogmatischen Gesichtspunkten. So waren im Osmanischen Reich zunächst alle Untertanen, die sich zum Bekenntnis der ehemaligen byzantinischen Reichskirche hielten, dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Er war der einzige Repräsentant dieser Christen³⁸. Die kirchlichen Strukturen wurden dadurch nicht unerheblich verändert. Die anderen alten Patriarchate von Alexandrien, von Antiochien und von Jerusalem waren im religionsrechtlichen Sinne unbedeutend geworden. Sie konnten geradezu als Untergebene des Ersthierarchen in Konstantinopel erscheinen. Für die Völker auf dem Balkan aber galt, dass ihre Versuche, eigene Teilkirchen unter einem patriarchalen Oberhaupt zu errichten, auf lange Zeit zum Scheitern verurteilt waren. Auch über sie herrschte der Patriarch von Konstantinopel – und eben nicht nur in kirchlicher Hinsicht, sondern auch in Teilbereichen des Rechtes. In gewissem Ausmaß besaß der Patriarch bis ins 19. Jahrhundert hinein sogar strafrechtliche Kompetenzen für seine Millet. Er war also Oberhaupt von griechisch-, arabisch-, slavisch- wie auch rumänischsprachigen Christen. Auch die nicht-byzantinischen Christen waren übrigens bis in das 19. Jahrhundert hinein in einer einzigen Millet zusammengefasst: Für sie gründeten die Osmanen noch im 15. Jahrhundert ein eigenes – und zwar

38 Vgl. Erich BRYNER, *Die orthodoxen Kirchen von 1274 bis 1700*, Leipzig 2004 (KGE II/9), S. 53–57. Dazu und zum Folgenden siehe auch Friedrich-Wilhelm FERNAU, *Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients*, Opladen 1967.

armenisches – Patriarchat in Istanbul. Dieser Patriarch stand damit nicht nur seinen eigenen armenischen Glaubensgefährten vor, sondern auch Syrern und Kopten³⁹.

Das Aufkommen des modernen, aus dem Westen stammenden Nationalgedankens hat dazu beigetragen, dieses religionsrechtliche System zu unterminieren⁴⁰. Das erwachende Nationalbewusstsein der verschiedenen slavischen Völker mochte es nicht länger hinnehmen, von einem »Griechen« im fernen Konstantinopel beherrscht zu werden, der ihnen ihre Bischöfe vortsetzte und die Gräzisierung ihres Gottesdienstes betrieb. Die Geschichte der byzantinischen Kirche im Osmanischen Reich wurde das ganze 19. Jahrhundert hindurch von Kämpfen um die Unabhängigkeit einzelner Kirchenprovinzen von Konstantinopel geprägt. Dabei wandten sich diese im Entstehen begriffenen Nationen nicht gegen die Kirche an sich. Das Christsein war im Osmanenreich zum entscheidenden Unterscheidungsmerkmal von einer islamischen Umwelt geworden. Der Kampf wurde nicht *gegen*, sondern *um* die Kirche geführt, die nun aber die *eigene* nationale Kirche sein sollte. In den nationalen Narrativen der slavischen Völker Südosteuropas wird die Erlangung der kirchlichen Eigenständigkeit als erster und wesentlicher Schritt auf dem Weg zum eigenen Nationalstaat gewürdigt. Für die Hohe Pforte handelte es sich zunächst freilich um innerchristliche Querelen, denen sie mit der Devise *divide et impera* begegnete. So ließen es die Osmanen zu, dass die Bulgaren 1870 ein eigenes Exarchat errichteten und damit vom Patriarchen von Konstantinopel faktisch geschieden waren⁴¹.

In den mit besonderer Heftigkeit geführten Auseinandersetzungen um die kirchliche Selbstständigkeit der Bulgaren hat das Patriarchat von Konstantinopel ein bemerkenswertes Dokument verfasst: Auf einer Synode im Jahr 1872 wurde jedweder Nationalismus und Rassismus – griechisch: »Phyletismus« – als unchristlich verurteilt, »weil er der Lehre des Evangeliums und den heiligen Kanones unserer heiligen Väter zuwiderläuft«⁴². Die Einführung des nationalen Prinzips in die Verfassung der Kirche wurde verworfen als ein Prinzip, das dem Wesen der Orthodoxie entgegengesetzt sei. Diese Entscheidung beansprucht bis heute Geltung in der Gesamtorthodoxie⁴³. Dennoch

39 Vgl. Markus RAHN, Die Entstehung des armenischen Patriarchats von Konstantinopel, Münster 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 20).

40 Vgl. dazu und zum Folgenden: Erich BRYNER, Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Leipzig 1996 (KGE III/10), bes. S. 20–25 (zum Patriarchat Konstantinopel) und S. 71–108 (zu den orthodoxen Kirchen in Südosteuropa).

41 Vgl. Hans-Dieter DÖPMANN, Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2006 (Bulgarische Bibliothek N.F. 11), S. 48–54 (»Die Wiedergeburtsepoche«).

42 Ioannis KARMIRIS, Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεία τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας II, Athen 1953, S. 1015.

43 Vgl. etwa die gegenwartsbezogene Auslegung bei Grigorios LARENTZAKIS, Die Häresie des Nationalismus. Menschenwürde und Menschenrechte für alle in der östlich-orthodoxen Per-

musste das Patriarchat im 19. und 20. Jahrhundert die völlige Unabhängigkeit (die »Autokephalie«) nationaler Kirchen anerkennen. Im Falle Bulgariens hat Konstantinopel mit dieser Anerkennung übrigens noch bis 1945 gezögert.

Es versteht sich fast von selbst, welche Rolle die so um ihre Unabhängigkeit ringenden Kirchen in den neu entstehenden Nationalstaaten Serbiens, Rumäniens und Bulgariens spielen mussten. Sie waren Staatskirchen, die sich als Hüterinnen der nationalen Identität verstanden und bis heute verstehen. Ihr Verhältnis zur Staatsmacht begriffen sie – als Erben von Byzanz – ganz im Sinne der alten *Symphonia*, jetzt allerdings mit der nationalen Wendung, die Kirche *eines bestimmten* orthodoxen Volkes zu sein⁴⁴.

Im Rahmen der Weltorthodoxie hatte zum Zeitpunkt dieser Auseinandersetzungen das Patriarchat von Konstantinopel schon längst nicht mehr die unangefochtene Führung inne. Diesen Anspruch machte (und macht) ihm das Moskauer Patriarchat der Russischen Orthodoxen Kirche streitig. Ende des 10. Jahrhunderts von Byzanz aus zum christlichen Glauben orthodoxer Prägung gekommen, hatte die Kirche in der Kiever Rus' und dann im Moskauer Staat auch das byzantinische Herrscherverständnis übernommen⁴⁵. Die Großfürsten und späteren Zaren galten unbestritten als die von Gott eingesetzten Herren, denen sich die Kirche bereitwillig unterordnete. Andererseits erwartete die Kirche, dass sich die Obrigkeit in ihrem Sinne einsetzte⁴⁶.

Nach dem Untergang des byzantinischen Reiches sah sich der Moskauer Staat schon bald als der eigentliche Nachfolger der christlichen Reichsidee. Die Theorie von Moskau als dem »Dritten Rom« machte diesen Anspruch

spektive, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, S. 257–284.

44 Vgl. Endre VON IVÁNKA, Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung, München 1968, S. 130: Es zeige sich die Tendenz einer »Transponierung des byzantinischen Reichskirchenbewußtseins [...] ins Nationalstaatskirchliche«.

45 Für die Kiever Rus' vgl. Gerhard PODSKALSKY, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982, S. 36–42. Siehe ferner den Überblick bei Thomas BREMER, Kreuz und Kreml. Kleine Geschichte der orthodoxen Kirche in Russland, Freiburg i.Br. 2007, S. 112–119 (»Byzantinische *symphonia* in der Rus' und im Moskauer Reich«).

46 Die Unabhängigkeit der Kirche stand im Zentrum der Diskussionen, die im russischen Mönchtum des 15./16. Jahrhunderts um den Kirchenbesitz geführt wurden. Während Nil Sorskij (1433–1509) und seine Anhänger sich für den Rückzug in die Askese entschieden, traten Iosif von Volokolamsk (1439/40–1515) und die Seinen für die Unterstützung der Kirche durch den Staat ein. Die Diskussionen um die Nähe oder Ferne der Kirche vom Staat entzündeten sich auch an der Frage der Häretikerverfolgung. Etwa im Zusammenhang mit den so genannten »Judaisierenden« hat Iosif den Großfürsten Vasilij III. zu entschiedenem Handeln aufgefordert. Vgl. das zweite Sendschreiben an den Großfürsten (um 1505) in: Ingeborg FLEISCHHAUER (Hg.), Russisches Christentum. Ein Lesebuch, München 1988, S. 143f. Gegen vorschnell aktualisierende Interpretationen der innermonastischen Diskussionen jener Epoche gilt, dass Iosif von Volokolamsk wohl nie »den üblichen Rahmen orthodoxen Staatsdenkens« verlassen hat. Vgl. Edgar HÖSCH, Orthodoxie und Häresie im alten Rußland, Wiesbaden 1975 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 7), S. 87–92, hier S. 91.

deutlich: Nach dem Fall von Alt-Rom und Neu-Rom (also Konstantinopel) führte nun Moskau das rechtgläubige Imperium fort. Dies geschah übrigens in eschatologischer Perspektive: »denn ein viertes Rom wird es nicht geben«⁴⁷.

Das Patriarchat von Konstantinopel hatte es den mächtigen Moskovi-tern nicht verwehren können, dass der Metropolit von Moskau 1589/93 zum Patriarchen erhoben wurde. Erstaunlich genug ist, dass dieses Patriarchat zunächst nur etwas mehr als ein Jahrhundert Bestand haben sollte. Denn im Zuge der Reformen unter Peter dem Großen wurde es abgeschafft und durch einen immerwährenden Heiligen Synod ersetzt⁴⁸. Der aufgeklärte Absolutismus, der im Russland des 18. Jahrhunderts herrschte, duldet wohl eine orthodoxe Kirche, band sie aber noch stärker in das Staatswesen ein, als dies byzantinischen Vorbildern entsprochen hätte. In diesem Rahmen war kein Platz mehr für einen Patriarchen, der ja neben dem Herrscher doch als eigenes Kirchenoberhaupt fungierte. Der Heilige Synod wurde immer stärker der staatlichen Kontrolle unterworfen. Spätestens im 19. Jahrhundert waren die vom Kaiser eingesetzten Kommissäre die eigentlichen – reaktionär-konservativen – Herren der Kirche⁴⁹. Hinzu kam, dass Ende des 18. Jahrhunderts fast das gesamte kirchliche Gut, vor allem die Besitzungen der Klöster, verstaatlicht wurden. Die Kirche war auch in materieller Hinsicht in eine vollständige Abhängigkeit vom Staat gebracht – von einem Staat, dessen Führungsschicht sich der Kirche weithin entfremdet hatte.

Gerade für die Frommen im Lande und die religiös Suchenden bot die zur Anstaltskirche gewordene Orthodoxie ein Bild des Jammers. Nach den Worten Aksakovs stünden »an Stelle der Engel und der Heiligen Gottes in den russischen Kirchen Gendarmen und Polizeikommissäre Wache«⁵⁰.

47 Vgl. Hildegard SCHAEFER, *Moskau – das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt 1957. Das Zitat aus dem Brief des Mönches Filofej von Pskov an Michail Misjur-Munechin (um 1520) ebd., S. 76: »Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht, und ein viertes wird es nicht geben.«

48 Grundlage dafür war das »Geistliche Reglement« des Feofan Prokopovič von 1721, das nicht zuletzt von Prinzipien des protestantischen Staatskirchentums gekennzeichnet ist. Vgl. dazu und zum Folgenden BREMER, *Kreuz und Kreml*, S. 40–47, 119–125.

49 Der Oberprokurator Konstantin Pobedonoscev (1827–1907), der sein Amt von 1880–1905 ausübte, ist geradezu zum Symbol der Reaktion nach den Reformen unter Zar Alexander II. geworden. Sein Kampf gegen die Gewissensfreiheit, die Ineinssetzung von Nation, Autokratie und Orthodoxie sowie schwere Versäumnisse in der Reform der kirchlichen Verhältnisse hatten entscheidend dazu beigetragen, dass sich um 1900 fast die ganze russische Intelligenz von der Kirche abgewandt hatte. Vgl. Gerhard SIMON, *Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880–1905*, Göttingen 1969 (KO.M 7), bes. S. 262–264.

50 Vgl. VON IVÁNKA, *Rhomäerreich*, S. 151.

Der Nationalgedanke erhielt unter diesen Bedingungen im Russland des 19. Jahrhunderts eine eigentümliche Wendung: Nicht die offiziell verfasste *Kirche* konnte als Katalysator slavischer Wiedergeburt gegen alle westliche Freigeisterei dienen. Die in der Romantik wurzelnden »Slavophilen« entdeckten dagegen das *Volk*, und zwar nicht nur als Träger der Nation, sondern auch als den eigentlichen Träger der rechtgläubigen Kirche⁵¹. Gegen den Individualismus des Westens setzten sie die Idee des völkischen Kollektivs, und zwar so, dass das Volk in seiner Idealgestalt des mittelalterlich-bäuerlichen Dorfes dieses Kollektiv auch in religiöser Hinsicht repräsentieren sollte. Dies ist der Hintergrund für die Ekklesiologie Alexej Chomjakovs (1804–1860), die um den Begriff der *sobornost'* kreist. Das Wort kann man mit »Konziliarität« übersetzen, aber es schwingt bei Chomjakov auch ein völkisches Element mit. Als »höchste moralische Autorität« kann das »rechtgläubige Volk« geradezu an die Stelle der Hierarchie treten⁵².

Das slavophile Programm ist in den intellektuellen Diskursen des zaristischen Russlands nicht ohne Widerspruch geblieben. Dass der Glaube an das eigene Volk den Glauben an Gott ersetzen könnte, diese Gefahr taucht bei Dostojewskij, obgleich selbst slavophil gesinnt, immerhin als erschreckende Möglichkeit auf. In dem Roman *Dämonen* vertritt die Figur des Schatov den Glauben an das russische Volk als das einzig wahre »Gottträgerevolk«. Dagegen wendet Stavrogin in einem nächtlichen Zwiegespräch ein, Schatov, sein einstiger Schüler, habe »Gott bis zu einem Attribut der Nationalität herabgezogen«. Die bohrende Frage »Glauben Sie selbst an Gott oder nicht?« kann Schatov nur beunruhigend verschwommen beantworten: »Ich glaube an Russland, ich glaube an seine Rechtgläubigkeit ... Ich glaube an den Leib Christi ... Ich glaube, dass die neue Leibwerdung in Russland geschehen wird ... Ich glaube ...« – »Aber an Gott? An Gott?« – »Ich ... ich werde glauben ... an Gott«⁵³.

4. Ausblick

In solcher durchaus unübersichtlicher Gemengelage sehen wir das orthodoxe Christentum an der Schwelle zum 20. Jahrhundert: Unter den besonderen Bedingungen eines Millet-Systems im Osmanischen Reich; in nationalkirchlicher Gestalt in den jungen Staaten Südosteuropas; in überaus komple-

51 Ebd., S. 144–154.

52 Diesen Aspekt betont VON IVÁNKA, ebd., S. 153f. Zu anderen, theologisch weiterführenden Aspekten (mit Lit.) vgl. Martin GEORGE, Art. Chomjakov, Aleksej Stepanovič, in: RGG⁴ 2 (1999), Sp. 165f.

53 Zweiter Teil, Kap. I/7. Zitiert nach der Piper-Ausgabe, München ²²1999 (übersetzt von E. K. RAHSIN), S. 348.

nen, unter dem allgemeinen Reformstau geführten Diskussionsprozessen im zaristischen Russland. Durch die bolschewistische Machtergreifung sind dort erste Reformansätze im Keim erstickt worden⁵⁴. Wie in Russland, so hat die kommunistische Zwangsherrschaft auch im übrigen Osteuropa dazu geführt, dass manche ererbten Mentalitäten und Problemkonstellationen »überwintert« haben und es den orthodoxen Kirchen heute mitunter schwer fällt, sich in die Transformationsprozesse der Moderne hineinzufinden. – Vielleicht lässt sich der Ertrag unseres historischen Rundganges bündeln, indem ich mir den Begriff der »Versuchung« zu Eigen mache⁵⁵. Ich sehe im Wesentlichen drei Versuchungen, die sich für die Orthodoxie aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrungen heute ergeben:

Da ist erstens die Versuchung, das alte byzantinische Ideal der Symphonia in einer modernitätskritischen Weise repristinieren zu wollen. Hier gilt dann der orthodoxe Staat unter einem orthodoxen Herrscher als erstrebenswerter Zustand. Nicht ganz unzutreffend wurde vor wenigen Jahren die Frage aufgeworfen, ob sich das gegenwärtige Verhältnis von Staat und orthodoxer Kirche in Russland mit dem Motto »Segen für die neuen Zaren« charakterisieren ließe⁵⁶.

Zweitens lässt sich die Versuchung zu einem reinen Pragmatismus im Verhältnis zu Staat und Politik ausmachen, wo das Ideal der Symphonia nicht durchsetzbar erscheint, also in Ländern, in denen die Orthodoxen nur eine Minderheit der Bevölkerung stellen. Dort ist das politische Handeln der orthodoxen Kirchen manchmal von einer Mentalität geprägt, die man als »taktische Bedürfnishaltung«⁵⁷ beschreiben könnte. Es besteht die Gefahr, dass orthodoxe Kirchen im »westlichen« Ausland kein inneres Verhältnis zu der neuen Heimat ihrer Kirchenmitglieder aufbauen und sich als Hort jeweiliger Heimatpflege begreifen. Dass Religion die Integration von Menschen mit Migrationshintergrund eher behindert als fördert, ist m.E. nicht nur ein Problem islamischer Gemeinden.

54 Hier ist v.a. das Russische Landeskonzil von 1917/18 zu nennen. Zwar konnte das Amt des Patriarchen wieder eingeführt werden, zu weitergehenden Reformen konnte es nach 1918 aber nicht mehr kommen. Vgl. Günther SCHULZ, Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential, Göttingen 1995 (KO.M 23).

55 Ich entleihe den Begriff dem Beitrag von Lutz Richter-Bernburg: »Staat und Religion im Islam: die Versuchung des Integrismus« in diesem Band S. 79–89, bes. S. 81.

56 Vgl. Kathrin BEHRENS, Die Russische Orthodoxe Kirche. Segen für die »neuen Zaren«? Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000), Paderborn 2002.

57 Ich übernehme den Begriff (der dort allerdings in etwas anderem Zusammenhang gebraucht wird) von Martin TAMCKE, Wie Kascha Ablachat zu einem Pferd kam. Eine Episode aus dem Jahr 1911 zur Mentalität ostsyrisch-deutschen Kulturkontaktes, in: Bärbel KÖHLER (Hg.), Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998, S. 401–410, hier S. 410.

Drittens schließlich lässt sich wohl kaum bestreiten, dass auch Gleichsetzung von Kirche und Volk eine Versuchung der Orthodoxie darstellt, besonders wenn sie von den unerfreulichen Aspekten eines nationalen Chauvinismus begleitet wird. So tun sich orthodoxe Würdenträger in manchen Ländern noch immer schwer mit der bürgerlichen Gleichberechtigung ethnischer und/oder religiöser Minderheiten. Aus theologischer Sicht wird dadurch aber auch das Kirchesein selbst überfremdet, wenn nicht mehr der persönliche Glaube, sondern die Volkszugehörigkeit zum ausschlaggebenden Kriterium für die Kirchenmitgliedschaft wird.

Damit sind drei Versuchungen genannt, die von bestimmten historischen Konstellationen herrühren und das Staat-Kirche-Verhältnis der Orthodoxie bestimmen *können*. Verglichen mit anderen Konfessionen lässt sich – verallgemeinernd – sagen, dass der Beitrag der orthodoxen Kirchen zum Politischen eher schwach ausgeprägt ist. Und das deswegen, weil sie – paradox formuliert – in Staaten lebten, die sich als dezidiert *christlich* verstanden, oder weil sie in Staaten lebten, die sich als dezidiert *nichtchristlich* verstanden. In *beiden* Fällen waren die Möglichkeiten zur politischen Mitgestaltung nur in sehr beschränktem Maße gegeben. Hier wird die allgemeinere Einsicht wichtig, dass sich Religionsgemeinschaften immer in einem gesellschaftlichen Rahmen bewegen, der ihnen schon *vorgegeben* ist und den sie selbst nicht (oder doch nicht zur Gänze) geschaffen haben. Ein gerechtes Urteil über den Beitrag der orthodoxen Kirchen auf politischem Gebiet müsste also in Rechnung stellen, welcher Spielraum ihnen dazu von Seiten des jeweiligen Staates überhaupt eingeräumt wurde und wird.

Ich habe den Begriff der Versuchung in diesem Zusammenhang nicht zuletzt deswegen übernommen, weil es die Versuchung an sich hat, dass man ihr nicht nachgeben muss. Der Marburger Theologe Ernst Benz (1907–1978) sah im Staatskirchentum und im Nationalismus zwei der großen Schwächen der Orthodoxie. Er hielt diese Schwachpunkte gleichwohl nicht für unüberwindbar⁵⁸. In der Tat liegen gewichtige offizielle Aussagen orthodoxer Kirchen vor, von denen die politische Instrumentalisierung des Nationalkirchentums scharf verurteilt wird⁵⁹. Auch haben einige orthodoxe Theologen neue Wege beschritten, um das alte Ideal der Symphonia unter den Bedingungen der Gegenwart sinnvoll zu reformulieren⁶⁰. Diese Beispiele belegen, dass

58 Ferner werden die »Verselbständigung der Liturgie« und die »Preisgabe der Welt« genannt. Vgl. Ernst BENZ, Geist und Leben der Ostkirche, München 1971 (Forum Slavicum 30), S. 180–188 (Kap. XIV. »Größe und Schwäche der Orthodoxie«).

59 Vgl. die Beispiele (mit Lit.) in dem Lexikonartikel »Kirche und Nation« in: Anastasios KALLIS, Von Adam bis Zölibat. Taschenlexikon Orthodoxe Theologie, Münster 2008 (OrthPer 5), S. 159–163.

60 Vgl. dazu den (ebenfalls mit Gewinn zu lesenden) Lexikoneintrag »Kirche und Staat« in: ebd., S. 163–166. Aristotele PAPANIKOLAOU insistiert darauf, dass es keinen theologisch begründeten Gegensatz zwischen Orthodoxie und westlicher Demokratie gebe, und plädiert dafür, die pro-

orthodoxes Denken keineswegs dazu verurteilt ist, Verhältnisse der Vergangenheit zu verklären oder eine prinzipielle politische Abstinenz der Kirche für typisch orthodox zu halten.

blematischen Aspekte des Erbes von Byzanz zu überwinden: Byzantium, orthodoxy and democracy, in: *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003), S. 75–98.

Vasilios N. Makrides

Die politische Aufgabe der Kirche:
Bemerkungen anhand der *Sozialkonzeption*
der Russischen Orthodoxen Kirche

1. Einführung

Das Thema der Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen und der Politik bzw. dem Staat ist ein oft diskutiertes, kommentiertes und debattiertes, nicht nur in früheren Epochen, sondern auch heutzutage. Das hat unter anderem mit der neu angenommenen sozialen und politischen Rolle der orthodoxen Kirchen nach dem Zusammenbruch des Kommunismus im ehemaligen Ostblock und dem dortigen Beginn einer neuen Epoche in den Beziehungen zwischen religiöser und politischer Macht zu tun¹. Diese Situation, insbesondere was die enge Verflechtung zwischen Politik und Orthodoxie angeht, wird aus der Sicht des westlichen Christentums nicht gerade positiv bewertet². Dies sollte aber nicht weiter verwundern, da zwischen dem orthodoxen Osten und dem lateinischen Westen in Europa erhebliche, auch historische Differenzen in Bezug auf dieses Thema bestehen, die selbst im Rahmen der europäischen Integration in der Europäischen Union nicht beigelegt worden sind. Sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die protestantischen Kirchen blicken, natürlich jeweils unterschiedlich, auf eine andere Tradition von Kirche-Staat-Beziehungen zurück als die orthodoxen Kirchen. Beispielsweise sind die Trennung oder auch die Spannung zwischen den beiden in der westlichen Tradition stärker präsent, wobei der Osten auf eine wie auch immer geartete »Verbindung« zwischen den beiden größeren Wert legt. Was allerdings hier unbedingt betont werden muss, ist, dass die Gesamthematik oft ideologisch und mit wertenden Kriterien stark belastet ist. Orthodoxe kritisieren oft die westliche Variante der Kirche-Staat-Regulierung, etwa als Politisierung und Säkularisierung der Kirche. Umgekehrt kritisieren Katholiken

-
- 1 Dazu Anastasija V. MITROFANOVA, Politizacija »Pravoslavnogo Mira«, Moskau 2004 (englische Übersetzung: *The politicization of Russian Orthodoxy: actors and ideas*, Stuttgart 2005); Nikolaj MITROCHIN, *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'. Sovremennoe sostojanie i aktual'nye problemy*, Moskau 2004, S. 235–274; Evert van der ZWIERDE, *Permanente Asymmetrie: Kirche und Staat, Staat und Kirche*, in: *Osteuropa* 59 (2009), H. 6, S. 49–62.
 - 2 Gerhard PODSKALSKY, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*, Erfurt 2002, S. 10f.

sowie Protestanten die entsprechende orthodoxe Variante als Cäsaropapismus und Unterwerfung der Kirche unter den Staat, abgesehen natürlich von den jeweiligen innerwestlichen Differenzen und Debatten. All dies wird meistens mit theologischen und ähnlichen Argumenten untermauert, wobei jede Seite das eigene Modell als das bessere favorisiert und nach außen propagiert. Jedoch übersieht man im Zuge der traditionellen Differenzierungen innerhalb des europäischen Christentums, dass all diese Varianten geschichtlich geprägt und gestaltet waren und dass sie genau deswegen langfristig unvermeidlich waren. Aufgrund von anderen soziopolitischen Konstellationen formierte sich das östliche Modell anders als das westliche, was ebenfalls jeweils eigenen soziopolitischen Entwicklungen zu verdanken ist. Das östliche Modell war im Westen schier unmöglich und unrealisierbar, genauso wie das westliche im Osten. Es geht also nicht darum, welches Modell das beste oder das geeignetste ist, sondern eher um die Erforschung der jeweiligen Besonderheiten der beiden Modelle und der daraus resultierenden soziohistorischen und kulturellen Konsequenzen, ohne dabei eventuelle Gemeinsamkeiten oder Interferenzen zu übersehen³.

In Hinblick auf die orthodoxe Welt stellt sich die Frage, inwieweit von einer generellen und übergreifenden orthodoxen Position dem Staat bzw. der Politik gegenüber die Rede sein kann, und dies insbesondere angesichts der regionalen Vielfalt orthodoxer Kirchen und Kulturen in Ost- und Südosteuropa. Der Einwand ist sicherlich berechtigt, denn es handelt sich um etliche dort historisch gewachsene orthodoxe Kirchen und Kulturen, die zum Teil ihre jeweils eigenen Charakteristika aufweisen. Trotzdem geht man davon aus, dass es sich um eine »orthodoxe Familie« handelt, deren »Mitglieder« gemeinsame Ursprünge, Entwicklungslinien, Merkmale sowie gegenseitige Beeinflussungen aufweisen. Sicherlich gibt es die einen oder anderen kleineren und größeren lokalen bzw. regionalen Unterschiede zwischen ihnen in Geschichte und Gegenwart, die jedoch nicht unbedingt gegen ihre Gemeinsamkeiten sprechen, die ihrerseits in expliziter oder impliziter Form vorhanden sind. Außerdem bestehen solche Unterschiede auch innerhalb ein und derselben orthodoxen Kirche und Kultur. Generell lässt sich eine kontinuierliche Dialektik zwischen Einheit und Diversität in den verschiedenen orthodoxen Kirchen und Kulturen beobachten, was allerdings von der Pluriformität der gesamtorthodoxen Welt zeugt⁴. Und dieses Phänomen lässt sich nicht

3 Dazu Vasilios N. MAKRIDES, *Orthodoxes Ost- und Südosteuropa: Ausnahmefall oder Besonderheit?*, in: Winfried EBERHARD/Christian LÜBKE (Hg.), *Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume*, Leipzig 2009, S. 203–218.

4 Dazu Vasilios N. MAKRIDES, *Relazioni interortodosse nell'Europa contemporanea*, in: *Archivio Teologico Torinese* 11 (2005), S. 355–390; DERS., *A mixed blessing? Aspects of unity and division in Orthodox Christianity*, in: Wolfgang DAHMEN/Petra HIMSTED-VAID/Gerhard RESSEL

zuletzt am Thema der Kirche-Staat-Beziehungen beobachten. Da gibt es bestimmte lokale Unterschiede (z.B. was die Religionspolitik des Zaren Peter I. des Großen in Russland betrifft), aber auch transorthodoxe Konvergenzpunkte. Vergleicht man zum Beispiel die Haltung der politischen Führungen in Griechenland und in Russland bei der Begräbnisfeier für die 2008 verstorbenen Oberhäupter der jeweiligen Kirchen, Christodoulos (Erzbischof von 1998 bis 2008) und Aleksij II. (Patriarch von 1990 bis 2008), dann erkennt man einige interessante Parallelen, die ohne Weiteres auf gemeinsame Traditionen der Kirche-Staat-Beziehungen hinweisen.

2. Hinweise und Antworten aus der *Sozialkonzeption* der Russischen Orthodoxen Kirche

Wie sehen sich die orthodoxen Kirchen gegenüber der politischen Macht und welche Rolle wollen sie spielen oder übernehmen sie tatsächlich? Die Frage scheint vielleicht einfach zu beantworten zu sein, jedoch gibt es wieder gewisse Schwierigkeiten, denn wir haben es mit unterschiedlichen orthodoxen Kirchen und mit einer Fülle von Fallbeispielen sowie Texten oder Verlautbarungen aus der Vergangenheit und der Gegenwart zu tun. Ein angebrachter Weg, die Frage zu beantworten, scheint mir die nähere Betrachtung eines diesbezüglichen offiziellen Textes einer orthodoxen Kirche. *Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche* vom Jahr 2000 bieten sich idealerweise als ein solcher Text an⁵. Es handelt sich um den ersten systematischen und verbindlichen Versuch, in sechzehn Kapiteln die orthodoxe Sicht auf die heutige Gesellschaft bzw. die damit verbundenen großen Herausforderungen und Probleme insgesamt zu formulieren. Im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche und zu den protestantischen Kirchen, die jeweils ihre eigene Sozialdoktrin bzw. Sozialethik seit vielen Jahrzehnten bearbeitet und formuliert hatten, fand man auf orthodoxer Seite bis vor kurzem eher ein Schweigen diesen Themen gegenüber, zumindest auf der offiziellen kirchlichen Ebene. Dieses Fehlen ist nicht ein »ontologisches«, son-

(Hg.), *Grenzüberschreitungen: Traditionen und Identitäten in Südosteuropa*. Festschrift für Gabriella Schubert, Wiesbaden 2008, S. 366–380.

5 Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi <<http://www.mospat.ru/ru/documents/social-concepts>> (letzter Zugriff am 23.04.2011, Anzeige in Englisch möglich). Deutsche Übersetzungen werden der folgenden kommentierten Ausgabe des Textes entnommen: Josef THESING/Rudolf UERTZ (Hg.), *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, Sankt Augustin 2001, S. 9–131. Da die Übersetzung »Sozialdoktrin« nicht absolut zutreffend für dieses Dokument ist, spreche ich hier – in Anlehnung an das russische Original – von der »Sozialkonzeption« der Russischen Orthodoxen Kirche.

dern verdankt sich bestimmten soziohistorischen Umständen⁶. Die Russische Orthodoxe Kirche hat mit ihrer *Sozialkonzeption* praktisch Neuland in der orthodoxen Welt betreten und sorgte mit deren Veröffentlichung für viele Diskussionen, Stellungnahmen und Bewertungen⁷. Generell wird behauptet, dass dieser Text einen Kompromissversuch darstellt, und zwar zwischen einer traditionell orientierten Kirche und den modernen bzw. postmodernen Herausforderungen⁸. Insofern ist es spannend, die Interaktionen zwischen Orthodoxie und Moderne anhand dieses Textes auf verschiedenen Ebenen zu untersuchen. Wir haben es hier zwar mit einem Text zu tun, der aus der besonderen russischen Tradition stammt und in dem natürlich dieser Tatsache besonders Rechnung getragen wird⁹. Jedoch ist dies nur die eine Seite der Medaille, denn es geht auch hier wieder um die Dialektik zwischen lokal und universell in der gesamtorthodoxen Welt. Dies bedeutet, unter anderem, dass diese *Sozialkonzeption* nicht nur für die russische Orthodoxie relevant ist, sondern dass sie auch auf gesamtorthodoxer Ebene Gültigkeit hat.

Nun konkret zum Thema der Beziehungen zwischen Kirche und Staat bzw. Politik: Dieses wird in der *Sozialkonzeption* ausführlich behandelt, vorwiegend in den Kapiteln III (Kirche und Staat) und V (Kirche und Politik), aber vereinzelt auch in anderen Kapiteln (II. Kirche und Nation; VIII. Krieg und Frieden usw.). Insofern finden sich in diesem Text genügend Anhaltspunkte und Materialien, um die russische bzw. die orthodoxe Position dieser

-
- 6 Dazu Vasilios N. MAKRIDES, Die soziale Verantwortung in der Sicht der Orthodoxen Kirche, in: Anton RAUSCHER u. a. (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, S. 249–254.
- 7 Andeutungsweise für viele: Inna NALETOVA, Symphony re-considered: The Orthodox Church in Russia on relation with modern society, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 48 (2001), S. 99–115; Vsevolod CHAPLIN, Remaining oneself in a changing world: The bases of the social concept of the Russian Orthodox Church, in: The ecumenical review 54 (2002), S. 112–129; Rudolf UERTZ/Lars Peter SCHMIDT (Hg.), Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog, Moskau 2004; Jennifer WASMUTH, Sozialethik in der russisch-orthodoxen Kirche der Gegenwart. »Die Grundlagen der Sozialkonzeption« in kritischer Betrachtung, in: Evangelische Theologie 64 (2004), S. 37–51; Konstantin KOSTJUK, Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Russland, Paderborn 2005, S. 344–360; PRO ORIENTE (Hg.), Die Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche. Ein Dokument der sozialen Verantwortung/Social'naja koncepcija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi. Dokument social'noj otvetstvennosti, Bialystok 2007. Vgl. auch verschiedene Artikel in PRO ORIENTE/ISTINA (Hg.), Donner une âme à l'Europe. Mission et responsabilité des Églises, Wien/Paris 2007.
- 8 Dazu Alexander AGADJANIAN, Breakthrough to modernity, apologia for traditionalism: The Russian Orthodox view of society and culture in comparative perspective, in: Religion, state and society 31 (2003), S. 327–346; Joachim WILLEMS, The religio-political strategies of the Russian Orthodox Church as a »politics of discourse«, in: Religion, state and society 34 (2006), S. 287–298. Vgl. auch verschiedene Kommentare in THESING/UERTZ (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin, S. 133–196.
- 9 Dazu Alexander AGADJANIAN, The social vision of Russian Orthodoxy: Balancing between identity and relevance, in: Jonathan SUTTON / Wil van den Bercken (Hg.), Orthodox Christianity and contemporary Europe, Leuven 2003, S. 163–182.

Thematik gegenüber zu erfahren. Es handelt sich hierbei hauptsächlich um die Vorstellungen der Kirche von der idealen Strukturierung der o.g. Beziehungen, die jedoch von der Realpolitik abweichen können. Folgende Punkte lassen sich meines Erachtens aus den Ausführungen in der *Sozialkonzeption* ablesen, welche die politische Aufgabe der Kirche nach orthodoxem Verständnis und zwar in (feinem) Unterschied bzw. Abgrenzung zum westlichen Christentum ausmachen.

2.1. Kirche und Staat nach orthodox-christlichem Verständnis

Um das Verhältnis von Kirche und Staat zu beschreiben, bedarf es zunächst einer ersten Erläuterung und Bewertung der ins Verhältnis gesetzten Größen, nämlich der Kirche und des Staates. Wie sind diese beiden in der *Sozialkonzeption* thematisiert und evaluiert? Was mit Sicherheit gesagt werden muss, ist, dass die Kirche den Staat erheblich und definitiv an Wert und Bedeutung übersteigt. Die Rede ist von der »wesensmäßigen Verschiedenheit« von Kirche und Staat¹⁰. Die Kirche wird als ein »gottmenschlicher Organismus« verstanden, durch Gott (Jesus Christus) selbst gegründet, der nicht von dieser Welt ist, aber in der Welt leben und wirken muss. Die Kirche ist zwar prinzipiell außerweltlich auf das ewige Heil der Menschen hin orientiert, hat aber auch eine »historisch gewachsene Komponente«, und zwar aufgrund ihrer irdischen Präsenz. Im Gegensatz dazu ist der Staat nur ein menschliches Konstrukt und nur von dieser Welt und allein für die »Regelung der irdischen Angelegenheiten« und das »irdische Wohlergehen« der Menschen zuständig. All dies macht die Kontakte zwischen den beiden unvermeidlich¹¹. Was hier jedoch deutlich zu erkennen ist, ist, dass der Staat von Anfang an von einer besonderen »Negativität« in der Darstellung begleitet wird.

Warum ist dies so? Zuerst geht es um die Relativität des Staates als Konstrukt an sich, weil er, qua menschlich und irdisch, keine ewige Existenz besitze. Er erscheine zu einem gewissen Punkt in der Geschichte und werde später wieder verschwinden oder durch eine andere Herrschaftsform ersetzt. Der Staat sei insofern alles andere als absolut. Es gab ohnehin etliche vorstaatliche Herrschaftsformen, wie die Familie oder die patriarchalische Stammesgesellschaft. Die *Sozialkonzeption* versucht weiterhin eine historische Genealogie des Staates, indem sie die ersten staatlichen Formen in der Zeit nach den Richtern im Alten Testament lokalisiert. Gemäß Gottes Vorsehung wurde damals diese Wandlung vollzogen. Das Aufkommen des Staates war

¹⁰ Die Grundlagen der Sozialdoktrin, S. 24.

¹¹ Ebd., S. 21, 24.

zur Abwehr und Vermeidung größerer Sünden gedacht, wobei vorausgesetzt wird, dass die irdische Wirklichkeit durch den Sündenfall schon verdorben worden war und dass die Menschen sich langsam von Gott entfernt hatten. Mittels der staatlichen Organisation wollte Gott, dass der Mensch ihm gegenüber und seinen Geboten treu bleibe¹².

Was hier deutlich wird, ist, dass der Staat mit dem Sündenfall und dem Einbruch des Übels in die Welt assoziiert wird. Obwohl Gott selbst der Gesetzgeber in allen Bereichen sei, habe er den Menschen erlaubt, Gesetze zu entwerfen und politische Strukturen zu entwickeln, »um dem Bösen zu entgegnen und es in Schranken zu halten«. Gott habe insofern den Staat gesegnet und legitimiert, aber man solle nicht vergessen, dass dieser nur eine spätere Folge des Sündenfalls sei. Der Staat stamme »nicht aus dem Willen Gottes«¹³, sondern eher aus dem der Menschen. Trotzdem solle der Staat seine Gewalt zur Abwehr des Bösen und zur Unterstützung des Guten benutzen, was genau den moralischen Sinn seiner Existenz ausmache (vgl. Röm 13,3–4). Daraus wird ersichtlich, dass nach der *Sozialkonzeption* der Staat ein von Gott zugelassenes Instrument zur Bekämpfung des Bösen ist, der mit der Sündhaftigkeit menschlicher Natur überhaupt zu tun hat. Daher lässt sich diese Perspektive als eine »negative Genealogie« des Staates bezeichnen, der mit der Kirche kaum vergleichbar ist. Es brauche sogar der Staat die Kirche, die unter anderem für das irdische Wohlergehen und die moralischen Normen in der Gesellschaft verantwortlich sei, denn diese beiden seien mit dem ewigen Heil der Menschen ebenfalls verbunden. Diese Situation ebnet den Weg für Kirche-Staat-Kooperationen¹⁴.

Was in der *Sozialkonzeption* nie in Frage gestellt wird, ist nicht nur die Verschiedenartigkeit, sondern auch die Überlegenheit der Kirche gegenüber dem Staat. Die Kirche habe somit das Recht, die Ausübung der Staatsgewalt zu kritisieren und allgemein zu bewerten¹⁵. Ihre jeweiligen Mittel zum Zweck seien auch verschieden. Der Staat benutze hauptsächlich materiale Gewalt zusammen mit Zwang und beruhe dabei auf einem weltlichen Ideensystem. Die Kirche dagegen benutze religiös-moralische Mittel zur geistigen Leitung ihrer Herde sowie zur Gewinnung neuer Kinder¹⁶. Alle diese Aspekte können besser nachvollzogen werden, wenn man von der eschatologischen Warte der Kirche ausgeht und alle irdischen Angelegenheiten einschließlich des Staates entsprechend evaluiert. Die Grenzen des Staates seien in diesem Kontext nicht absolut, sondern nur irdisch, zeitlich und vergänglich. Alles sei bedingt durch das Vorhandensein der Sünde in der Welt und die Frage, wie

12 Ebd., S. 21f.

13 Ebd., S. 23.

14 Ebd., S. 24.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 30f.

sie eingeschränkt werden könne. Insofern solle der Staat keine volle Autonomie gegenüber Gott und dessen Ordnung der Dinge erhalten, was allerdings in der Geschichte sehr oft der Fall gewesen sei, wie zum Beispiel mit Machtmissbrauch oder der Vergöttlichung von Herrschern (Herrscherkult). Genau wie jedes andere menschliche Konstrukt habe auch der Staat ein selbstzerstörendes Potenzial in sich. Er könne dadurch seine ursprünglich zugeordnete Bestimmung verlieren, wobei die Kirche als die ständige Korrekturinstanz einer solchen fehlerhaften Entwicklung fungiere. Eschatologisch betrachtet entfällt sowieso die Notwendigkeit des Staates, denn er hat keinen Anteil am Reich Gottes, wo nur Harmonie und Einheit zwischen Gott und den Menschen bestünden¹⁷.

Nicht zu vergessen ist hier, dass die *Sozialkonzeption* der Einheit und der Einheitlichkeit gegenüber der Pluralität und Verschiedenheit deutlich den Vorrang gibt. Die Existenz von unterschiedlichen und auch entgegengesetzten Meinungen zu politischen Ansichten kennzeichne zwar die modernen Demokratien, jedoch sei wichtig, wie der politische Kampf und mit welchen Methoden er ausgetragen werde. Letztere sollten »den Normen des Staatsrechts, der christlichen und der natürlichen Moral« nicht widersprechen. Trotzdem setze die Kirche prinzipiell eher auf Einheit, Frieden, Harmonie, Liebe und Gemeinschaft, obwohl sie die heutige Situation von der Existenz verschiedener politischer Ansichten und Überzeugungen dulde. Das gelte aber nicht für diejenigen politischen Positionen, die der orthodoxen Glaubenslehre und der christlichen Moral widersprechen¹⁸.

Aus den obigen Ausführungen wird ersichtlich, dass die *Sozialkonzeption* sich hauptsächlich an einer vormodernen Situation orientiert und dass sie mit einem entsprechenden Instrumentarium arbeitet, das als verbindlich gilt. Die Idee eines über die Kirche souveränen Staates, die staatliche Regulierung der religiösen Landschaft oder die säkulare bzw. religionsneutrale Ausrichtung des Staates, wie diese in der westlichen Welt seit dem Beginn der Neuzeit neu artikuliert worden sind, erscheinen im Lichte der *Sozialkonzeption* eher als abwegig und verwerflich. Selbst die Pluralität von Meinungen und politischen Ansichten wird misstrauisch behandelt, denn die *Sozialkonzeption* geht grundsätzlich von nicht-pluralistischen Prinzipien in allen Bereichen, sowohl im religiösen als auch in den anderen, aus. Diese ersten Ausgangspositionen zum Thema Kirche-Staat-Relation offenbaren eine andere Tradition, die sich mit der Moderne nicht richtig abgefunden hat.

17 Ebd., S. 23f.

18 Ebd., S. 47f.

2.2. Die Rolle der Tradition in den Staat-Kirche-Beziehungen

Die Tradition spielt, wie hinlänglich bekannt, für das orthodoxe Christentum eine entscheidende Rolle in allen Bereichen, und zwar auf eine andere Weise als im römischen Katholizismus, der ebenfalls traditionell ausgerichtet ist, und in viel stärkerem Maße als im Protestantismus. Der Unterschied liegt vielleicht darin, dass im westlichen Christentum, in verschiedenen Etappen und unter jeweils anderen Voraussetzungen, die Sicht auf die eigene Vergangenheit und Tradition einer radikalen Wandlung unterzogen wurde. Dies geschah im Zuge der zunehmenden Historisierung des Christentums, der modernen Hermeneutik, der historisch-kritischen Methode und der Selbst-reflexion. Im Gegensatz dazu sind diese Entwicklungen in der orthodoxen Welt weitestgehend ausgeblieben, von wenigen Ausnahmen abgesehen. Insofern wurde die Tradition in der Orthodoxie fast als unantastbar angesehen und wird hauptsächlich heute noch auf unkritische Weise weiter vermittelt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass in der Orthodoxie keine Veränderungen oder Reformen stattfanden oder dass die Tradition dauerhaft »genau dieselbe« geblieben ist und noch bleibt, unter dem Begriff »Tradition« verstecken sich auch neue bis neuartige Elemente. Es geht hier vielmehr um die *Normativität* dieser Vergangenheit und einer damit verbundenen expliziten oder impliziten Geringschätzung der Gegenwart und der Zukunft, die ständig auf die Vergangenheit zurück orientiert sein müssen.

In den Bereich der Kirche-Staat-Beziehungen übersetzt, bedeutet dies, dass entsprechende Modelle aus der Vergangenheit von den Orthodoxen noch als ideal, verbindlich, erstrebenswert und sogar wünschenswert erscheinen, obwohl ihre Realisierung heute fast unmöglich ist. Trotzdem gelten sie idealerweise als nachahmungswürdige Muster oder Kriterien, anhand deren jedes politische System evaluiert werden soll. In der *Sozialkonzeption* ist dieser Bezug zur Vergangenheit mehr als deutlich. Die Gesellschaftsordnung zur Zeit der Richter im Alten Testament gilt dort als ideal. Damals »stützte sich die Staatsgewalt nicht auf ihre Zwangsbedürfnisse, sondern auf ihre durch Gott sanktionierte Autorität«¹⁹. Dies bedeutet, dass die damalige gesellschaftliche Ordnung durch den starken Glauben an und die unmittelbare Verbindung zu Gott gekennzeichnet war, so dass der Gotteswillen auf Erden direkt verwirklicht werden konnte. Es handelte sich also damals um eine »authentische Theokratie, d.h. Gottesherrschaft, die einzige der Geschichte«²⁰, die bis zu der Zeit der Könige dauerte. Danach erfolgte stufenweise eine Entfernung der Menschen von der Gehorsamspflicht gegenüber Gott, was aller-

¹⁹ Ebd., S. 33.

²⁰ Ebd., S. 21.

dings ein neues gesellschaftliches System zur Folge hatte. Aufgrund dieser neuen Tatsache war es nämlich für die Menschen notwendig, einen irdischen Statthalter zu etablieren, der sich um die Verwirklichung des Willens Gottes auf Erden kümmern sollte. Es ging um eine neue Herrschaftsform, die königliche Monarchie, die ebenfalls von Gott zugelassen und sanktioniert wurde. Trotzdem bedeutete die neue Herrschaftsform einen Abfall vom früheren idealen Zustand (vgl. 1Sam 8,7–9). Insofern wird der Staat gemäß der *Sozialkonzeption* als ein Kompromiss angesehen, der von Gott nicht ursprünglich gewollt worden war. Der Staat darf nur als eine Möglichkeit gesehen werden, das Leben der Menschen und die Gesellschaft auf dieser Basis zu ordnen, so dass am Ende die Sünden der Menschen gering gehalten werden können²¹. Demzufolge gilt unter den Umständen diese Form von Monarchie als die geeignetste Regierungsform mit gottgegebener Gewalt, trotz ihrer Unvollkommenheiten, weil sie sich bei der Ausübung ihrer Autorität mehr auf Zwang und weniger auf »geistige Autorität« stütze. All dies aber sollte auf das Nachlassen des Glaubens bei den Menschen zurückgeführt werden. Der König als sichtbarer Herrscher stehe für den unsichtbaren Gott und trage Sorge für die irdischen Angelegenheiten gemäß dem Willen Gottes²².

Daraus wird ersichtlich, dass der Staat in der *Sozialkonzeption* im Kontext einer Dekadenzgeschichte der Menschheit begriffen wird, die mit der dauerhaften menschlichen Apostasie von Gott zu tun hat, und zwar als ein irgendwie »kleineres Übel«. Seine Existenz an sich ist ein Kompromiss aufgrund von bestimmten soziohistorischen Entwicklungen, der orthodoxe Blick bleibt jedoch immer auf die vorstaatliche Form der Theokratie gerichtet, die als ideal gilt. Die unmittelbar anschließende Zeit der königlichen Monarchie ist zwar ein durchaus realisierbares Ziel, da der Monarch (König oder Kaiser) für die gottgefällige Entwicklung seines Reichs Verantwortung hat und ihr Rechnung trägt. Man geht zudem in der *Sozialkonzeption* von einer einheitlichen und verbindlichen christlichen Gesellschaft aus, die den Willen Gottes beachtet und verwirklicht und die unter der Herrschaft eines gottgefälligen Monarchen steht. Dieses Modell speist sich mehr oder weniger aus Herrschaftsformen der vormodernen Vergangenheit, die allerdings die Hauptrichtung und Argumentation der *Sozialkonzeption* hergibt. Es versteht sich daher von selbst, warum an den modernen und gegenwärtigen Demokratien, einschließlich derjenigen mit monarchistischer Ausprägung, aus orthodoxer Sicht Kritik geübt wird. Es geht nämlich um Herrschaftsformen, die sich von Gott verselbstständigt haben und die keine göttliche Sanktionierung der Macht mehr brauchen, es sei denn nur »dekorativ«. Insofern sind sie vorwie-

21 Ebd.

22 Ebd., S. 33.

gend säkular ausgerichtet und beruhen auf den Bürgern und ihrem freien Willen²³. Eine solche Entwicklung ist aber nach der Auffassung der *Sozialkonzeption* ein Irrweg, der sich von Gott entfernt hat und weiter entfernt.

Die Orientierung an vergangenen »idealen« Modellen scheint also mehr als bestimmend und tonangebend in der russischen Orthodoxie zu sein. Aufgrund der verschiedenen historisch existierenden Modelle der Kirche-Staat-Beziehungen in den jeweiligen orthodoxen Landeskirchen könne das orthodoxe Christentum auf eine wertvolle Erfahrung in diesem Bereich von mehr als 2000 Jahre zurückblicken, die auch heutzutage fruchtbar gemacht werden sollte²⁴. Es ist deshalb kein Zufall, dass die Monarchie bei den orthodoxen Russen sehr beliebt bleibt, und zwar mit Blick auf die frühere Zarentradition²⁵. Nicht zufällig ist ebenfalls, dass die letzte Zarenfamilie offiziell von der Russischen Orthodoxen Kirche im Jahre 2000 kanonisiert wurde²⁶. Hier haben wir es mit einer besonderen Tradition von »politischen Heiligen« im orthodoxen Christentum zu tun, die mit Kaiser Konstantin I. dem Großen begonnen hat, im Mittelalter weiter gepflegt wurde und sich bis heute fortgesetzt hat (vgl. den Kult von Aleksandr Nevskij in Russland²⁷). Bezeichnenderweise geht es wiederum um ein Phänomen, das sich im westlichen Christentum nicht oder zumindest nicht in dieser Form findet.

Ein weiteres Element, das diesen Vergangenheitsbezug in der *Sozialkonzeption* ans Licht bringt, hat mit der Beweisführung bezüglich der Kirche-Staat-Thematik zu tun. Diese Art von Beweisführung ist wieder sehr traditionsbedingt durch die ganze *Sozialkonzeption* und auch bezüglich der Kirche-Staat-Problematik aufgebaut, wie schon gezeigt worden ist²⁸. Zuerst geht es um Zitate und Hinweise aus der Bibel, die eine sehr normative Instanz darzustellen. Sowieso wird der Staat, wie bereits erläutert, vor dem Hintergrund biblischer Ereignisse und Geschichte evaluiert und beleuchtet. Darüber hinaus wird Bezug auf die Konzilsbeschlüsse der Vergangenheit genommen, wenn sie über Staat-Kirche-Beziehungen etwas festgelegt hatten²⁹, sowie zu

23 Ebd., S. 33.

24 Ebd., S. 30.

25 Dazu Aleksej A. MUCHIN, *Pravoslavnye monarchisty Rossii, 1988–1996 gody: Istorija, ob’edinenija, biografij*, Moskau 1997; Maija TURUNEN, *Orthodox monarchism in Russia: Is religion important in the present-day construction of national identity?*, in: *Religion, state and society* 35 (2007), S. 319–334.

26 Dazu Gerd STRICKER, *Märtyrer und Heilige. Die Kanonisierung Nikolajs II. – ein Lehrstück*, in: *Osteuropa* 59 (2009), H. 6, S. 217–234; Silke GRAUPNER, *Zar Nikolaj II. und seine Familie – Heilige der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Kanonisierung aus religions- und kulturgeschichtlicher Perspektive*, Berlin 2009.

27 Dazu Frithjof Benjamin SCHENK, *Aleksandr Nevskij, Heiliger, Fürst, Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis 1263–2000*, Köln 2004.

28 Vgl. AGADJANIAN, *The social vision*, S. 181f.

29 Die Grundlagen der Sozialdoktrin, S. 36.

den diesbezüglichen Meinungen von Kirchenvätern³⁰. Beispielsweise wird das Verbot der direkten Einmischung der Kirche in politische Aktivitäten auf der Basis von früheren kanonischen Beschlüssen der Kirche proklamiert. Demnach dürfen Kirchenleute nach dem orthodoxen Kirchenrecht politische Ämter nicht übernehmen, denn die jeweiligen getrennten Kompetenzbereiche von Kirche und Staat sollen unvermischt und unverwirrt bleiben³¹.

Darüber hinaus spielen in der *Sozialkonzeption* vergangene Modelle von Kirche-Staat-Beziehungen eine eher verbindliche Rolle. Bezug wird konkret auf das Symphonie-Modell in Byzanz genommen³² oder dasjenige im alten Russland³³, die als orthodoxe historische Fallbeispiele Verbindlichkeit genießen. Einen *mutatis mutandis* ähnlichen Versuch, die Kirche-Staat-Symphonie wiederherzustellen, stellte das Landeskonzil von 1917/18 dar, obwohl seine Vorschläge aufgrund der nachfolgenden sowjetischen Zeit nie verwirklicht werden konnten. Einen weiteren Beitrag in dieselbe Richtung leistete nach der Wende das Landeskonzil von 1990, in dem es um die Rolle der Kirche im öffentlichen Leben in Übereinstimmung mit dem Staat ging³⁴. Es ist daraus ersichtlich, wie die Vergangenheit noch zu der allgemeinen Konzeptualisierung der Kirche-Staat-Problematik in der Orthodoxie entscheidend beiträgt. Dabei geht es nicht um eine hundertprozentige Wiederherstellung vergangener soziopolitischer Zustände. Die *Sozialkonzeption* macht in vielen Bereichen deutlich, dass die heutige politische Situation (z.B. die Demokratie) *volens nolens* akzeptiert werden muss, weil gegenwärtig andere Strukturen als die vergangenen herrschen und weil es unrealistisch wäre, sie zu leugnen. Jedoch gibt sie Bewertungen dieser Situation an, die eher negativ sind oder einen negativen Beigeschmack haben. Dies geschieht hauptsächlich mit Bezug auf eine idealisierte Vergangenheit, die als Richtschnur für alle heutigen und künftigen Entwicklungen, meistens explizit, gilt.

2.3. Die Aufeinanderbezogenheit und Wechselseitigkeit von Kirche und Staat

Ein weiteres Thema, das ebenfalls mit dieser Vergangenheit verbunden ist, ist die Idee, dass Kirche und Staat stets aufeinander bezogen bleiben müssen und dass ihre Beziehungen im positiven Sinne wechselseitig sein sollen. Dies hat – theoretisch zumindest – die Zusammenarbeit von Kirche und Staat und die Ausgestaltung ihrer gegenseitigen (positiven) Beziehungen zur Folge.

30 Ebd., S. 52.

31 Ebd., S. 36f.

32 Ebd., S. 25f.

33 Ebd., S. 27.

34 Ebd., S. 27f.

Das bezieht sich auf das byzantinische Symphonie-Modell, das viele Spuren in orthodoxen Kulturen hinterlassen hat. Konkret geht es um die Vorstellung, dass Kirche und Staat immer einen Bezug zueinander aufrechterhalten müssen und dass sie sich nicht vollkommen unabhängig voneinander entwickeln sollen. Das Symphonie-Modell unterscheidet sich vom westlichen Modell der Kirche-Staat-Regulierungen, das früh genug auf die Autonomie und Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht setzte und das eher die separate Entwicklung der beiden befürwortete. Trotz der gegenseitigen Beeinflussungen im Laufe der Zeit, insbesondere in der Moderne, haben sich diese beiden Varianten bis heute noch in Ost und West bewährt, was man aus den Unterschieden in den jeweiligen Kirche-Staat-Beziehungen erkennen kann.

Nach der *Sozialkonzeption* gab es historisch in der orthodoxen Welt viele Systeme oder Muster von Kirche-Staat-Beziehungen³⁵. Die Kirche sei in ihrer historischen Entfaltung unvermeidlich mit verschiedenen politischen Systemen in Berührung gekommen. Manchmal fand dies sogar notwendigerweise statt, weil die Kirche den Druck des Staates spürte, was allerdings mit einigen Problemen verbunden gewesen sei³⁶. Diese enge Berührung habe aber grundsätzlich die Möglichkeit der Kooperation zwischen den beiden gegeben. Der Staat kümmere sich um die materielle und geistige Wohlfahrt der Gesellschaft, dasselbe tue auch die Kirche für die Person und die Gesellschaft, obschon aus ihrer eigenen Perspektive und auf ihre Weise. Im Grunde genommen trage die Kirche »die allseitige Sorge für den Menschen« und einen Heilsauftrag in allen Bereichen des Lebens, wozu der Staat nicht in der Lage sei. Hier kommt wiederum die bereits erwähnte Überlegenheit der Kirche gegenüber dem Staat zum Ausdruck. Das Wichtigste sei, den Heilsauftrag der Kirche mit der Staatsgewalt in Einklang zu bringen. Das ist mit der politischen Aufgabe der Kirche aufs Engste verbunden. Die *Sozialkonzeption* erwähnt konkret und ausführlich insgesamt sechzehn Bereiche (Nation, Gesellschaft, Diakonie, Kultur, internationale Welt, Moral, Umwelt, Militär, Wissenschaft, Familie, Medien, Gesundheit usw.), in denen diese Kooperation durchaus vorstellbar und möglich ist, wobei betont wird, dass es möglicherweise noch andere Bereiche gebe. Darüber hinaus werden weitere Bereiche genannt, in denen eine solche Kooperation nicht möglich und daher verboten ist (z.B. im Bereich des politischen Kampfes der Parteien oder geheimdienstlicher Aktivitäten)³⁷. Die Kirche solle bei ihren sozialen, karitativen, bildungspolitischen und generell gesellschaftlichen Programmen grundsätzlich mit der Unterstützung des Staates rechnen³⁸. Es wird

35 Ebd., S. 25.

36 Ebd., S. 48.

37 Ebd., S. 33–35.

38 Ebd., S. 31.

jedoch deutlich anerkannt, dass der moderne Staat eher säkular ausgerichtet und nicht an religiöse Verpflichtungen gebunden sei, was Konsequenzen mit sich bringe. Es gebe nämlich nur eine begrenzte Zahl von Bereichen heutzutage, in denen Staat und Kirche miteinander zusammenarbeiten könnten, und zwar ohne Einmischung in die inneren Angelegenheiten des Anderen³⁹. Hier wird eine realistische Bestandsaufnahme seitens der Kirche unternommen, die notwendige Aktion der Kirche jedoch, nämlich die Zusammenarbeit mit dem Staat, wird wieder vor dem Hintergrund der traditionellen Praxis in der Orthodoxie konzipiert und artikuliert.

Ähnliches behauptet die *Sozialkonzeption* in Bezug auf das Verhältnis der Kirche zu den diversen Arten von Staatsgewalten. Was die legislative Gewalt anbelangt, solle die Kirche den Dialog zum Gesetzgeber pflegen, und zwar zwecks Vervollkommnung des staatlichen und lokalen Rechts, solange dies das Leben der Kirche betreffe. Was die exekutive Gewalt anbelangt, solle die Kirche wiederum den Kontakt zu den zentralen und örtlichen Organen aufrechterhalten, insbesondere in Bezug auf praktische Lösungen, die das Leben der Kirche betreffen. Was schließlich die judikative Gewalt anbelangt, sollten die jeweiligen kirchlichen Interessen vor Gericht vertreten werden, doch ohne Einmischung in die Befugnisse der Justiz. Am besten könnten hier ausgewählte Laien, die die Vollmacht der Kirche besitzen, die Interessen der Kirche vor Gericht vertreten⁴⁰. An diesem speziellen Beispiel wird deutlich, wie weit dieses enge Verhältnis zwischen Kirche und Staat gehen kann, insbesondere wenn beide Institutionen darauf eingehen wollen. Dies war und bleibt noch, natürlich in verschiedenen Ausprägungen, ein *modus vivendi* zwischen Kirche und Staat in den mehrheitlich orthodoxen Ländern Ost- und Südosteuropas.

2.4. Die religiöse Legitimierung der politischen Herrschaft

Ein damit verbundenes Thema, das gesondert betrachtet werden sollte, hat mit der religiösen bzw. orthodoxen Legitimierung der politischen Herrschaft zu tun. Es geht hier um eine legitimierende und stabilisierende Funktion der Kirche, die sich sehr oft in der Vergangenheit für die Etablierung und Beibehaltung der jeweils bestehenden politischen Ordnung eingesetzt hat. Man denke an die Legitimierung des Osmanischen Reiches durch die Orthodoxen in Südosteuropa und die religiöse Abwehr gegen etwaige revolutionäre

³⁹ Ebd., S. 24.

⁴⁰ Ebd., S. 35f. Hier wird übrigens auf das klassische westliche Modell der Gewaltenteilung wörtlich Bezug genommen, das aus der Staatstheorie von Montesquieu und J. Locke stammt, deren Namen jedoch im Text der *Sozialkonzeption* überhaupt nicht erwähnt werden.

Pläne⁴¹. Historisch gesehen lässt sich feststellen, dass die orthodoxen Kirchen in der Regel keine revolutionären, widerstandsorientierten oder reformwilligen Mächte gewesen sind und dass sie normalerweise die jeweils bestehende politische Ordnung guthießen. Das kann hauptsächlich mittels der engen Verbindung und Zusammenarbeit von Kirche und Staat erklärt werden, was wenig Raum für die Verselbstständigung der Kirche und ihre autonome Entwicklung vom Staat bot. Nicht zu vergessen ist allerdings, dass die orthodoxen Kirchen über Jahrhunderte an der Seite von starken imperialen Strukturen (z.B. Byzanz, Osmanisches Reich, Zarenreich, Sowjetunion) gelebt und gewirkt haben, was sich auch auf ihre Selbstgestaltung und Artikulierung niederschlug. In der Regel legitimierten orthodoxe Kirchenleute die jeweiligen politischen Systeme, selbst diejenigen, die sich gegenüber der Orthodoxie nicht positiv verhielten. An diesem Punkt kann man einen Unterschied zum westlichen Christentum finden, das insgesamt stärker revolutionär ausgerichtet war und oftmals für politische Umwälzungen sorgte. Man denke zum Beispiel an die Rolle der evangelischen Kirche beim Sturz des SED-Regimes in der DDR oder die Bedeutung der römisch-katholischen Kirche für die Demokratisierung in Polen vor wenigen Jahren. Im Westen war aber die Distanz zwischen Kirche und Staat größer als im Osten, und dies war ein entscheidender Faktor für die etwaige Infragestellung von bestimmten Herrschern oder politischen Systemen.

Nach der *Sozialkonzeption* sei kein politisches System heute als absolut zu verstehen, und zwar aufgrund der verschiedenen Kirche-Staat-Beziehungen in der Geschichte⁴². Die Kirche solle weder eine Präferenz für ein politisches System oder eine politische Theorie zeigen noch für politische Unruhen und Aufstände zwecks einer Änderung in der Herrschaftsform sorgen⁴³. Das Modell, das hier propagiert wird, ist das des Gehorsams und der Loyalität. Der allmächtige Gottessohn, Jesus Christus, diene hier als Beispiel. Durch seine Menschwerdung habe er sich freiwillig der irdischen Ordnung der Dinge unterworfen und gehorchte auch den Trägern der Staatsgewalt (vgl. Matth 22,21). Die Apostel Paulus (Röm 13,1–7) und Petrus (1Petr 2,13–16) plädierten ebenfalls für den Gehorsam gegenüber der staatlichen Gewalt, und zwar unabhängig von deren Verhältnis zur Kirche. Die Geschichte der alten Kirche lehre zudem, dass die christlichen Märtyrer, trotz der Verfolgungen, die staatliche Macht anerkannten. Die Kirche habe also immer für die Herrscher gebetet (1Tim 2,2)⁴⁴. »Selbst die verfolgte Kirche ist aber aufgerufen, die Verfolgungen mit Geduld zu ertragen, ohne dem sie verfolgen-

41 Dazu Richard CLOGG, The »Dhidhaskalia Patriki« (1798). An orthodox reaction to French revolutionary propaganda, in: Middle Eastern studies 5 (1969), S. 87–115.

42 Die Grundlagen der Sozialdoktrin, S. 21.

43 Ebd., S. 33.

44 Ebd., S. 22f.

den Staat die Loyalität zu verweigern«⁴⁵. Woher kommt aber diese Treue dem Staat gegenüber, egal was er tut? Nach der *Sozialkonzeption* hat dies mit der Natur und dem Zweck des Staates zu tun. Jede politische Herrschaft entspreche dem geistigen und sittlichen Zustand der jeweiligen Epoche und Gesellschaft und sei von Gott zugelassen. Insofern erkenne die Kirche die besondere Wahl der Menschen für eine politische Führung an oder erhebe zumindest keinen Einspruch gegen diese. Entscheidend ist in der *Sozialkonzeption* das Modell der Knechtschaft nach Paulus (1Kor 7, 21), das für keinen Umsturz der politischen Ordnung plädiert⁴⁶. Nicht zu übersehen ist auch, dass Anarchie und Aufrufe hierzu aus orthodoxer Sicht inakzeptabel und zu verurteilen seien (Röm 13,2)⁴⁷. Ungeachtet also der Qualität einer bestimmten politischen Ordnung solle man sie grundsätzlich unterstützen, weil sie letztendlich durch Gottes unerforschlichen Willen und Vorsehen zustande gekommen ist.

Das ist diesbezüglich aber nicht das letzte Wort in der *Sozialkonzeption*. Wie bereits erwähnt, liegt in unserem Zusammenhang die Kirche als eine vollkommen wahre Institution in der Rangordnung vor dem Staat. Über der Loyalität zum Staat liege also das absolute göttliche Gebot an die Kirche, dass sie ihren Heilsauftrag unter allen Bedingungen und Umständen verwirkliche. Die einzige Ausnahme von der Loyalität zum Staat bestehe dann, wenn der Staat sich gegen die Kirche und die Orthodoxie richte oder die Menschen zu sündhaften Taten anleite. In solchen Fällen sei der Kirche vorbehalten, dem Staat ihre Loyalität zu entziehen. Wenn es um solche Gewissensfragen gehe, dann sei es erlaubt, gegen die Staatsgewalt vorzugehen. Welche Widerstandsmaßnahmen darf aber die Kirche ergreifen? Dialog mit dem Staat, Aufruf an das Volk zur Revision einer Entscheidung der Staatsgewalt, Appell an internationale Institutionen, Informierung der internationalen Öffentlichkeit oder gewaltloser Widerstand⁴⁸. Diese Widerstandsmethoden sind zwar interessant, doch sind sie von richtigen revolutionären Aktionen weit entfernt. Wie deutlich wird, liegt hier das Interesse der Kirche wieder nicht an einem Umsturz des politischen Systems, sondern an dessen Besinnung und gegebenenfalls einer Änderung seiner Strategie gegenüber der Kirche.

45 Ebd., S. 31.

46 Ebd., S. 33.

47 Ebd., S. 23.

48 Ebd., S. 31.

2.5. Gibt es eine Trennung zwischen Staat und Kirche?

Die bereits erwähnten Punkte über den notwendigen Schulterschluss zwischen Kirche und Staat sollten aber durch den folgenden noch vervollständigt werden: Bedeuten die Aufeinanderbezogenheit und Wechselseitigkeit von Kirche und Staat oder die religiöse Legitimierung der Herrschaft, dass sie fast »identisch« auftreten und dass keine Trennung zwischen ihnen existiert? Das wäre eine falsche Schlussfolgerung, die jedoch sehr oft bezüglich der orthodoxen Kirchen auf internationaler Ebene verbreitet wird. Die Orthodoxie sei – so die Ansicht – mit der jeweiligen Nation und der staatlichen Führung deckungsgleich, deshalb unterstütze sie den Nationalismus – ein klassisches Beispiel dafür sei das orthodoxe Serbien im Kontext der Kriege in Jugoslawien in den 1990er Jahren. Dass es eine solche enge Verbindung gibt, steht außer Zweifel, jedoch übersieht man dabei häufig die soziohistorischen Gründe, die zur Nationalisierung der orthodoxen Welt insgesamt, insbesondere ab dem 19. Jahrhundert, geführt haben. Die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat in den orthodoxen Ländern sollte also nicht missverstanden werden. Sie bedeutet keineswegs, dass es keine Trennung zwischen Kirche und Staat gibt. Beide Institutionen sind formell getrennt und wollen es auch bleiben. Die bereits erwähnten Punkte über die Differenzen in der Natur von Kirche und Staat belegen dies zusätzlich. Kirche und Staat sind also in der orthodoxen Welt getrennt, doch die Frage ist, von welcher Trennung hier die Rede sein kann. Eine Trennung von Kirche und Staat findet man auch im lateinischen Westen, aber diese beruht auf anderen Voraussetzungen als denjenigen im orthodoxen Osten.

Eine Trennung zwischen Kirche und Staat nach orthodox-christlichem Verständnis postuliert die *Sozialkonzeption*, die klar von den verschiedenen Zuständigkeitsbereichen von Kirche und Staat sowie von dem Prinzip der Nicht-Einmischung ausgeht⁴⁹. Im Gegensatz zur Kirche habe der Staat nur juristische Souveränität über ein bestimmtes Territorium. Er gewähre der Kirche einen rechtlichen Status innerhalb dieses Territoriums, gleichzeitig könne er sie jedoch in ihrer Funktion und Bestimmung einschränken⁵⁰. Für die Kirche und insbesondere für alle Kleriker gelte auch das Prinzip der Nicht-Politisierung (z.B. Beteiligung am Wahlkampf)⁵¹. Zusammenarbeit bedeute nicht Identifizierung oder Vermischung. Es gebe Bereiche der Staatstätigkeit, an denen die Kirche sich nicht beteiligen dürfe, und zwar aus kanonischen und anderen Gründen, wie zum Beispiel der gewaltsame

49 Ebd., S. 24.

50 Ebd., S. 31.

51 Ebd., S. 33.

Widerstand gegen die Sünde, die Inanspruchnahme staatlicher Vollmachten oder die Übernahme von Funktionen der Staatsgewalt, die Zwang oder Einschränkung beinhalten könnten⁵². Darüber hinaus dürfe es keine Ausübung eines Staatsdiktats im öffentlichen Wirken der Kirche geben, keine Führung von Bürgerkriegen oder äußeren aggressiven Kriegen und keine Teilnahme an geheimdienstlichen und ähnlichen Aktivitäten nach staatlichem Recht⁵³. Orthodoxe Geistliche dürften zwar nicht für politische Ämter nominiert werden, doch seien die Teilnahme an den Wahlen und die Stimmabgabe frei⁵⁴. In der Geschichte Russlands während des 20. Jahrhunderts habe es Fälle gegeben, wo Geistliche und Bischöfe sich an repräsentativen Organen der politischen Macht beteiligt hätten, was zum einen positive Effekte gehabt habe, zum anderen jedoch oftmals zu Verwirrung und Abspaltung geführt habe. Generell und mehrheitlich habe die Erfahrung aber gezeigt, dass es für die Kirche besser sei, wenn sie sich nicht direkt in die Politik einmische, was übrigens das Kanonische Recht ebenfalls bestätige⁵⁵. Warum ist aber dies grundsätzlich verboten? Die *Sozialkonzeption* argumentiert mit der Vollkommenheit der Kirche und deren fundamentalem Einheitspostulat, was sich von der Fragmentierung der Gesellschaft durch das Wirken der politischen Parteien erheblich unterscheidet⁵⁶. Schließlich richtet sich diese Kritik an der Politisierung der Kirche als »Verweltlichung der kirchlichen Gewalt«⁵⁷ auch gegen die Übernahme von politischen Funktionen seitens der römisch-katholischen Kirche.

Was ist denn der Kirche im Bereich der Politik überhaupt erlaubt? Zuerst könne sie offiziell ihre Position zu allen wichtigen Problemen des Staates äußern⁵⁸. Sie könne auch den Staat auffordern, seine Macht in manchen Fällen auszuüben, obwohl die letzte Entscheidung beim Staat liege⁵⁹. Umgekehrt solle die Kirche ihre innere Autonomie beibehalten, denn ihre inneren Angelegenheiten blieben unberührt⁶⁰. Der Staat dürfe sich nicht in die Verwaltung, die Glaubenslehre, den Gottesdienst, die geistliche Praxis oder die Tätigkeit der kanonischen kirchlichen Einrichtungen einmischen. Eine Ausnahme bestehe nur, wenn die Kirchenleitung als juristische Person in der Gesellschaft agiere, was mit dem Staat und seinen Institutionen unmittelbar zu tun habe. Der Staat müsse grundsätzlich die kanonischen Normen und

52 Ebd., S. 25.

53 Ebd., S. 34f.

54 Ebd., S. 48.

55 Ebd., S. 48–51.

56 Ebd., S. 50.

57 Ebd., S. 37.

58 Ebd., S. 51.

59 Ebd., S. 25.

60 Ebd., S. 24.

andere innere Bestimmungen der Kirche respektieren⁶¹. Innerkirchliche Probleme sollten also nicht vor weltlichen Gerichten gelöst werden. Nur über interkonfessionelle Konflikte oder die Konflikte mit Schismatikern könne ein weltliches Gericht entscheiden⁶². Insgesamt haben wir es hier mit einer klaren Trennung der Aufgaben- und Tätigkeitsbereiche von Kirche und Staat und einer Hierarchisierung der Beziehungen der kirchlichen Organe zu den entsprechenden staatlichen zu tun, sowohl auf höchster als auch auf lokaler Ebene. Wiederholt wird aber betont, dass es nicht nur gegen die »Beteiligung an administrativer Befehlsgewalt« von orthodoxen Klerikern gehe, sondern auch gegen die »Beteiligung an den Repräsentativorganen der Macht« überhaupt, d.h. an der parlamentarischen Demokratie⁶³.

Die orthodoxen Laien, entweder individuell oder in Rahmen einer orthodoxen politischen Organisation, gehören aber nach der *Sozialkonzeption* zu einer anderen Kategorie von Bürgern, für die eine solche Politisierung unter Beachtung mancher Prinzipien zugelassen sei. Diese könnten und sollten durchaus an allen staatlichen und politischen Organisationen teilnehmen, solange ihr soziopolitisches Engagement in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre, Tradition und den Moralprinzipien der Kirche stehe. Dies sei auch mit Blick auf den Staat als »eine Form der Mission der Kirche in der Gesellschaft« wünschenswert, wie es viele Beispiele aus der Geschichte zeigten. Solche christlichen Politiker und Staatsmänner müssten auch realisieren, dass sie in einer verdorbenen Welt lebten und dass ihre jeweiligen Entscheidungen von der Sünde befleckt seien. Daher sei äußerste geistige und moralische Wachsamkeit geboten. Sie sollten deshalb Opferbereitschaft und Selbstlosigkeit zeigen und ihre politischen Funktionen nicht zum Selbstzweck machen. Solche Laien würden jedoch in eigener Verantwortung agieren und nicht die offizielle Position der Kirche vertreten, da Letztere solchen politischen Initiativen keinen speziellen Segen erteilen könne. Differenzen zwischen der Kirche und solchen Organisationen seien durchaus möglich. In solchen Fällen sei es geboten, der »Vollkommenheit der Kirche als Ganzes« zu vertrauen und die orthodoxen Gläubigen darüber zu informieren, damit keine Missverständnisse und Verwirrungen entstehen könnten⁶⁴.

Es wird daher deutlich, dass die Orthodoxe Kirche eine bestimmte Politisierung im Sinne des Interesses für politische Geschehnisse und der Kooperation mit dem Staat erlaubt, diese Politisierung jedoch in einem bestimmten Rahmen, der nicht überschritten werden darf, begrenzt bleibt. Kategorisch

61 Ebd., S. 25.

62 Ebd., S. 36.

63 Ebd., S. 36f.

64 Ebd., S. 51–54.

wird eine ablehnende Haltung gegenüber der aktiven Einmischung der Kirche in die Politik und der Übernahme von konkreten politischen Funktionen eingenommen. Hier finden wir ein Prinzip, das in der Geschichte der orthodoxen Welt bis heute gültig bleibt. Abweichungen davon gab es nur in Ausnahmезuständen, die Umwandlung von Ausnahmen in dauerhafte Zustände wurde immer kanonisch verurteilt und verworfen. Insofern haben wir es hier mit einer besonderen Trennung von Kirche und Staat und einer besonderen Politisierung der Kirche zu tun, die im westlichen Christentum nicht in dieser Form vorkommen. Es ist zum Beispiel kein Zufall, dass in der Orthodoxie keine einflussreiche »Politische Theologie« (insbesondere im Sinne der Entwicklung einer eigenen politischen Theorie oder Staatslehre) entstanden ist, und zwar im Gegensatz zum römischen Katholizismus und zum Protestantismus, wo diese Thematik bis heute aktuell ist. Die Kirche beschränkte sich hauptsächlich auf die Formulierung von idealen Prinzipien bezüglich ihrer Beziehungen zum Staat und überließ die Artikulierung einer politischen Theorie vorwiegend dem Staat. Sie spürte demzufolge keine Notwendigkeit, solche Funktionen zu übernehmen, weil sie sie als außerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches liegend erachtete. Dies betrifft auch andere Bereiche des Lebens, wie zum Beispiel die Beschäftigung mit der »sozialen Frage« und den sozialen Problemen, was wiederum die besondere Trennungstradition in der Orthodoxie unterstreicht.

2.6. Der orthodox-christliche Wahrheitsanspruch und die Transformation der Gesellschaft

Dieser letzte Punkt soll zum Nachvollziehen der jeweiligen Idee der Trennung zwischen Kirche und Staat in Ost und West beitragen. Im orthodoxen Osten sind Kirche und Staat zwar formell getrennt, aber sie sollen stets aufeinander bezogen bleiben. Dies hat unter anderem zur Folge, dass der Staat nicht nur die Kirche gegenüber anderen Religionsgemeinschaften präferiert und unterstützt, sondern auch ihre Wahrheitsansprüche teilt. Der Staat sollte also grundsätzlich Sorge dafür tragen, dass die wahre Kirche und Religion in seinem Territorium bzw. Zuständigkeitsbereich etabliert und nicht hinterfragt wird. Diese Überzeugung rührt wiederum von der jahrhundertelangen orthodoxen Erfahrung mit der Politik her, insbesondere in der Zeit von Byzanz. Die Kirchen in mehrheitlich orthodoxen Ländern erwarten immer noch die Unterstützung und Privilegien von Seite des Staates, damit sie ihre religiösen Ansprüche verwirklichen können, was sie als selbstverständlich erachten. Sie haben nie gelernt in Situationen zu leben, wo sie mit anderen Anbietern religiöser Angebote konkurrieren müssen. Darum geht es hauptsächlich in den besonderen orthodoxen Konstellationen bis heute.

Im Gegensatz dazu obliegt die Trennung von Kirche und Staat im Westen in ihren verschiedenen Ausprägungen⁶⁵, insbesondere die freundschaftliche (wie in Deutschland) und die laizistische (wie in Frankreich), anderen Grundprinzipien und Zielen. Man geht dort von einer religiösen Neutralität des Staates aus, der die Frage nach der Wahrheit einer Religion völlig ausgeklammert hat und der sich hauptsächlich für das friedliche Zusammenleben aller akzeptierten und legalen Kirchen und Religionsgemeinschaften in seinem Territorium interessiert. Daraus erwächst auch das westliche Konzept von Religionsfreiheit, Toleranz, Pluralismus sowie der freien Zirkulation von religiösen Ideen und der Ausübung von Religionspraktiken, was die orthodoxen Kirchen aufgrund ihrer normativen Wahrheitsansprüche nicht völlig teilen können. Es ist deshalb kein Zufall, dass das Prinzip der Liberalität generell von der Russischen Orthodoxen Kirche meistens negativ konnotiert wird⁶⁶. Dies zeigt noch einmal die Grunddifferenzen zwischen Ost und West, die bis heute erhalten sind.

All dies wird unweigerlich in der *Sozialkonzeption* bestätigt, die von dem absoluten Wahrheitsanspruch der Orthodoxen Kirche und der Orthodoxen generell ausgeht. Die Orthodoxen werden kategorisch als die »Anhänger der wahren Religion« betrachtet⁶⁷. Die Orthodoxe Kirche verkündet die unfehlbare Wahrheit Christi, wobei ihre »Gebote aus der Vollkommenheit der Wahrheit« entstammen. Die Orthodoxe Kirche als die wahre Kirche Jesu Christi sei göttlichen Ursprungs. Es sei weder erlaubt, Änderungen in der orthodoxen Lehre vorzunehmen, noch die orthodoxe Wahrheit zu verschweigen und deren Verkündigung zu behindern, was der moderne Staat mit seiner Pluralität an Weltanschauungen und Meinungsangeboten oftmals tue. An diesem Punkt sei absolute Autonomie vom staatlichen Willen geboten. Gerade um der Wahrheit willen habe die Kirche viele Verfolgungen in der Geschichte erlitten. Akzeptiere der Staat diese Situation nicht, dann hafte er und trage Verantwortung »vor der ewigen Wahrheit«. Zusätzlich treffe er eine Entscheidung bezüglich seiner eigenen Zukunft, denn sein Schicksal und seine Chancen hingen davon ab⁶⁸. Der Wahrheitsanspruch und -besitz der Kirche wird somit zu einem entscheidenden Kriterium der Evaluierung aller Dinge erhoben.

65 Systematisch hierzu Winfried BRUGGER, Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit, in: Hans JOAS / Klaus WIEGANDT (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a. M. 2007, S. 253–283.

66 Dazu Joachim WILLEMS, Wie liberal ist die Russische Orthodoxe Kirche?, in: Glaube in der 2. Welt 1 (2010), S. 15–19.

67 Die Grundlagen der Sozialdoktrin, S. 21.

68 Ebd., S. 31.

Diese ganze Thematik lässt sich nach der *Sozialkonzeption* auf der Basis der Geschichte am besten nachvollziehen, was wiederum den bereits erwähnten Vergangenheitsbezug der Orthodoxie unter Beweis stellt. So habe sich in der orthodoxen Welt eine bestimmte Vorstellung »von der idealen Form der Kirche-Staat-Beziehung entwickelt«, nämlich die wechselseitige Beziehung zwischen beiden. Das bedeutet auch, dass die ideale Form einer solchen Beziehung »nur in einem Staat hervorgebracht werden [konnte], der die Orthodoxe Kirche als das höchste Heiligtum des Volkes anerkennt, mit anderen Worten: in einem orthodoxen Staat«⁶⁹. Dieser Satz ist insofern interessant, als er die Idealvorstellung der Russischen Orthodoxen Kirche zum Thema zusammenfasst und erklären kann, warum heute im postsowjetischen Russland Probleme zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und anderen christlichen oder nichtchristlichen Religionsgemeinschaften auftauchen und oft Schlagzeilen machen. Nach der *Sozialkonzeption* wurde diese Situation anhand des Symphonie-Modells zwischen Kirche und Staat in Byzanz etabliert. Damals habe es eine Zusammenarbeit, gegenseitige Unterstützung sowie Verantwortung füreinander unter der Voraussetzung der Nichteinmischung gegeben. Aus Respekt für die politische Herrschaft sei der Bischof zu jener Zeit dem Staat unterworfen gewesen, aber nicht weil ihm die bischöfliche Würde und Gewalt von den Vertretern der Staatsmacht gewährt worden seien. Hier wird implizit auf die anders geartete Situation im Westen und die Konflikte zwischen Papsttum und Kaisertum (Investiturstreit) hingewiesen. Umgekehrt sei der Kaiser ein Gläubiger und ein Mitglied der Kirche gewesen und habe sie ebenfalls respektiert. Diese symphonische Kooperation von Kirche und Staat in Byzanz sei meisterhaft 535 in der sechsten Gesetzesnovelle des Kaisers Justinian I. (527–565) formuliert worden. Die heiligen Kanones (Gesetze) der Kirche hätten hier die Kraft von staatlichen Gesetzen. Dasselbe Modell sei ebenfalls in einer anderen Form in der *Epanagoge* (einem Rechtscodex aus dem späten 9. Jahrhundert) formuliert worden. Staat und Kirche – so dieser Text – seien genau wie Leib und Seele und beide seien für das Wohl der Menschen bzw. des Gemeinwesens unentbehrlich. Jedoch sei das Symphonie-Modell in vollkommener Form auch in Byzanz nie verwirklicht worden. Grund dafür seien die cäsaropapistischen Verletzungen dieses Modells und die Ansprüche mancher Kaiser auf das absolute Entscheidungsrecht, wie zum Beispiel während des Bilderstreits. Dies sei hauptsächlich auf die frühere römische kaiserliche Tradition zurückzuführen, nach der der Kaiser als »oberster Priester« betrachtet worden sei⁷⁰. Im alten Zarenreich Russlands habe es noch harmonischere Beziehungen von Kirche und Staat gegeben, jedoch seien auch hier Verletzungen dieser Tradi-

69 Ebd., S. 25.

70 Ebd., S. 25f.

tion zu verzeichnen, wie in der Zeit des Zaren Ivans IV. (1533/47–1584) oder des Zaren Aleksej Michajlovič (1645–1676) und dessen Konflikt mit dem Patriarchen Nikon (1652–1658). Eine schlagartige Änderung dieses Modells habe es auch in der Synodalen Periode der Russischen Orthodoxen Kirche gegeben nach der Kirchenreform Peter I. des Großen (1682–1725), in der das Symphonieideal zugunsten der protestantisch orientierten Territorial- und Staatskirchendoktrin geopfert worden sei⁷¹.

Was lässt sich aus dem Gesagten als Ziel der Kirche feststellen? Es gehe nach der *Sozialkonzeption* hauptsächlich um die »Vergeistigung der Gesellschaft« als Ganzes und deren »geistige Wiedergeburt«. Das könne unter anderem zu einer »religiös höheren Form des Staatsaufbaus« führen. Es gehe dabei nicht nur um eine äußerliche, oberflächliche Transformation der Gesellschaft, sondern um die Beeinflussung des inneren Menschen und eine radikale Sinnesänderung⁷². Unter Umständen sei es auch heute nötig, dass die Kirche selbst mit einem säkularen Staat kooperiere⁷³, der weltliche Staat dürfe aber die Kirche nicht aus dem öffentlichen Leben verdrängen oder sie bei der Konstruktion der gesellschaftlichen Ordnung unberücksichtigt lassen⁷⁴. Es handelt sich hier wieder um die Aufeinanderbezogenheit von Kirche und Staat, die in allen Angelegenheiten bestimmend bleibt. Die Kirche ihrerseits könne für die Nöte des Volkes und für die Rechte und Sorgen einzelner Bürger oder gesellschaftlicher Gruppen bei der Staatsgewalt eintreten, eine Intervention, die allerdings ihre Pflicht sei⁷⁵. All dies gehört zum Rahmen des sozialen Engagements der Kirche und ihrer engen Verbindung zum Staat. Im Grunde genommen ist die Russische Orthodoxe Kirche auf der Suche nach einer Erneuerung des alten Symphonie-Modells, also nach einer »Neuen Symphonie« mit dem Staat⁷⁶.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den absoluten Wahrheitsansprüchen der Kirche und deren gesellschaftlicher Umsetzung für die Religionsfreiheit und die anderen Religionsgemeinschaften? Hier kommen wir unvermeidlich zu einer Konfliktsituation, die auf eine gewisse Inkompatibilität zwischen Orthodoxie und Moderne hinweist. In der Tat werden in der *Sozialkonzeption* die Gewissens- und Religionsfreiheit, wie zum Beispiel im Kontext der Menschenrechte, als hauptsächlich westliche Entwicklungen betrachtet und negativ evaluiert. All dies, zusammen mit der Privatisierung von Religion, seien Zeichen eines Verfalls des geistigen Wertesystems und

71 Ebd., S. 27.

72 Ebd., S. 33.

73 Ebd.

74 Ebd., S. 24.

75 Ebd., S. 35.

76 Vgl. Pauliina AROLA / Risto SAARINEN, In search of *Sobornost* and »New Symphony«: The Social Doctrine of the Russian Orthodox Church, in: *The ecumenical review* 54 (2002), S. 130–141.

gingen mit dem Verlust des Strebens nach Heil einher. Der moderne Staat sei nicht mehr, wie ursprünglich, ein Instrument zur Durchsetzung der göttlichen Gebote in der Gesellschaft. Er sei irdisch, säkular und nicht an religiöse Verpflichtungen gebunden. Insofern zeige die Gewissensfreiheit als legales Prinzip in den modernen Demokratien den Verlust von traditionellen Werten und den massenhaften Abfall vom Glauben. Es bestehe eine faktische Indifferenz gegenüber dem Auftrag der Kirche und der Überwindung des sündhaften Zustands des Menschen. Es bleibt also die Frage, wie die Kirche in einer solchen Umwelt leben und agieren solle. Da sieht die *Sozialkonzeption* keine unüberwindlichen Probleme. Die flexiblen pluralistischen und liberalen Rahmenbedingungen der modernen Demokratien bieten der Kirche die Möglichkeit einer Anpassung an die heutige Situation an und garantieren zudem den legalen Status der Kirche sowie ihre Unabhängigkeit von anders- oder nichtgläubigen Gruppen in der Gesellschaft. »Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates widerspricht nicht der christlichen Auffassung von der Berufung der Kirche in der Gesellschaft«⁷⁷.

Es wird deutlich, dass die *Sozialkonzeption* eine Kritik an verschiedenen Aspekten moderner Demokratien übt, gleichzeitig plädiert sie für eine Anpassung der Rolle der Kirche an die Bedürfnisse der heutigen Welt. Aufgrund ihres Wahrheitsanspruches solle die Kirche jedoch immer das Recht und die Pflicht für sich beanspruchen, Kritik am Staat und dessen Entscheidungen zu üben, wenn sie Probleme sehe oder vermute; zum Beispiel, in Fragen der Nation, der Familie und der traditionellen Werte sowie bei der Gefahr aus verschiedenen Formen der »Anti-Religion« oder den Versuchen, das Leben, diese »heilige Gabe«, zu entsakralisieren. Die Kirche erwarte zudem, dass der moderne Staat bei seiner Religionspolitik nicht alle Religionen bzw. Religionsgemeinschaften in denselben Topf werfe und alle gleichermaßen behandle. Er solle dabei die Zahl der Anhänger der jeweiligen Religionen sowie den Beitrag dieser Religionen zum historischen, kulturellen und geistigen Erbe bzw. zur staatsbürgerlichen Haltung des Volkes berücksichtigen⁷⁸. Daraus werden wiederum die exklusiven Ansprüche einer Kirche ersichtlich, die als Mehrheitsreligion historisch viele Privilegien vom russischen Staat genossen hatte, von denen sie sich heute nicht verabschieden will. Trotz der Anpassungspolitik der Kirche gibt es also etliche Bereiche, wo orthodoxe Prinzipien mit modernen Ideen und Praktiken nicht übereinstimmen und kollidieren.

77 Die Grundlagen der Sozialdoktrin, S. 32.

78 Ebd., S. 31.

3. Ausblick

Was wäre als Fazit aus den obigen Ausführungen zu ziehen? Zuerst ist es noch einmal wichtig zu betonen, dass es hier um eine offizielle und in gewisser Weise verbindliche Stellungnahme der Russischen Orthodoxen Kirche zum Thema geht und nicht um die individuellen Meinungen von Theologen oder Klerikern, die unverbindlich bleiben. Solche Meinungen gab es in der Vergangenheit und gibt es auch noch heute, die sich, unter anderem, von den Ansichten der *Sozialkonzeption* entfernen. Die engen Beziehungen und Verflechtungen von Kirche und Staat werden insofern oftmals im orthodoxen theologischen Denken kritisiert⁷⁹. Insofern kann man sich anhand der *Sozialkonzeption* mit einiger Sicherheit eine Meinung bilden, wie sich die Russische Orthodoxe Kirche zum Thema positioniert. Obwohl sie hauptsächlich eine russisch-orthodoxe Sicht auf das Thema gibt, wäre es nicht falsch zu behaupten, dass im Prinzip das Gleiche für die meisten orthodoxen Kirchen in Ost- und Südosteuropa gilt, insbesondere für diejenigen in historisch und mehrheitlich orthodoxen Ländern.

Die *Sozialkonzeption* wurde als ein interessantes und viel versprechendes Dokument erachtet, trotz ihres offensichtlichen Konservativismus in vielen Bereichen. Das ist an sich nicht problematisch, wenn man die generellen Beziehungen zwischen orthodoxem Christentum und Moderne näher unter die Lupe nimmt. Es geht hier nicht einfach um eine Defizitgeschichte der Orthodoxie, sondern um eine religiöse Tradition, die eine andere Begegnung mit der Moderne gehabt hat als das westliche Christentum insgesamt. Das erklärt viele Besonderheiten, die aus der *Sozialkonzeption* ersichtlich sind, und auch die Tatsache, dass die Orthodoxie in einem eher »vormodernen« Zustand bezüglich vieler Themen noch zu leben scheint.

Ein wichtiger Unterschied muss aber hier hervorgehoben werden. Die eventuelle Kritik, die aus orthodoxer Sicht an der Moderne formuliert wird, betrifft hauptsächlich die inhaltliche Ebene. In der Tat wird in der *Sozialkonzeption* ausführlich genug über die westlichen Regulierungen der Kirche-Staat-Beziehungen (z.B. Zwei-Schwerter-Theorie, Papststaat, Territorialismus, verschiedene Trennungsmodelle), sowohl in früheren als auch in modernen Zeiten, gesprochen. Die Denkausrichtung ist dabei eindeutig eine kritische und negative⁸⁰. Es geht hauptsächlich um gewisse Prinzipien und Handlungsoptionen, die aus der orthodoxen Vergangenheit entstammen und die im Laufe der Neuzeit und der Moderne nicht grundsätz-

79 Beispielsweise: Vater VENIAMIN (NOVIK), *Pravoslavie, Christianstvo, Demokratija*, St. Petersburg 1999; ders., *Examen critique de quelques aspects du »document social« du Synode de Moscou*, in: *Istina* 45 (2000), S. 255–263; Sergij BULGAKOV, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 2004, S. 237–246.

80 *Die Grundlagen der Sozialdoktrin*, S. 28–30.

lich modifiziert werden konnten, so dass gewisse Inkompatibilitäten inhaltlich möglich sind. Jedoch bestehen auf formeller Ebene keine großen Probleme, insofern die Kirche bereit zu sein scheint, sich mit der modernen Welt pragmatisch zu arrangieren und praktisch mit ihr zu kooperieren – unter Beibehaltung natürlich ihrer eigenen Sichtweise. Die *Sozialkonzeption* betrifft hauptsächlich die inhaltliche Ebene, liefert jedoch gleichzeitig genügend Anhaltspunkte, um zu zeigen, wie alles trotzdem auf formeller Ebene gut laufen könnte. Weitere Studien zur Realpolitik der Russischen Orthodoxen Kirche nach der Wende zeigen ebenfalls, dass die realen Entscheidungen und Praktiken mit den postulierten Prinzipien und Normen nicht immer deckungsgleich sind⁸¹, was allerdings für andere orthodoxe Kirchen ebenfalls gilt. Dies offenbart schließlich die Vielfalt von Optionen und Handlungsvarianten, die den orthodoxen Kirchen heute zugänglich sind, um ihre politischen Aufgaben zu erfüllen.

81 Dazu Kathrin BEHRENS, *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die »neuen Zaren«? Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2000)*, Paderborn 2002; Katja RICHTERS, *The Russian Orthodox Church's relations with the post-Soviet state: A study in political culture*, Ph.D. Dissertation, University College London, 2008. In Bezug auf den juristischen Rahmen der Kirche-Staat-Beziehungen im postsowjetischen Russland vgl. Giovanni CODEVILLA, *Relations between church and state in Russia today*, in: *Religion, state and society* 36 (2008), S. 113–138.

V. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER
PERSPEKTIVE DER LUTHERISCHEN TRADITION DES CHRISTENTUMS

Volker Leppin

Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit – Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre¹

Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre – so überschrieb Johannes Heckel vor mehr als einem halben Jahrhundert eine Veröffentlichung von zwei Beiträgen zu Luthers Reichs- und Kirchenbegriff². Er selbst hat ganz erheblich dazu beigetragen, diesen Irrgarten zu ordnen. So kann man heute wenigstens mit dem Bewusstsein der Unterscheidung der zwei Reiche von den zwei Regimenten³ bzw. zwei Regierweisen Gottes⁴ arbeiten. Erschwert wird dies freilich wiederum dadurch, dass beide Begriffe bei Luther selbst nicht ganz klar voneinander abgehoben sind⁵ und sich diese Unklarheit gelegentlich auch in der modernen Forschung wiederholt. Näherungsweise kann man sagen, dass in beiden Begriffen unterschiedliche Aspekte der Wirklichkeit Gottes erfasst werden, die sich tatsächlich auch beiden Begriffen zuordnen lassen: Während mit den »Reichen« ganz im Sinne der *civitates*-Lehre Augustins⁶ zwei personale Verbände gemeint sind, bezeichnen die »Regimente« die Mittelinstanzen, mit denen Gott in diese Reiche hineinregiert und die Men-

-
- 1 Da ich auf zwei Konferenzen in relativ kurzem zeitlichen Abstand um Vorträge zu ähnlichen Themenstellungen gebeten wurde, weisen die folgenden Ausführungen starke Entsprechungen zu meinem Beitrag: Volker LEPPIN, Das Gewaltmonopol der Obrigkeit: Luthers so genannte Zwei-Reiche-Lehre und der Kampf zwischen Gott und Teufel, in: Andreas HOLZEM (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn 2009 (Krieg in der Geschichte 50), S. 403–414, auf.
 - 2 Vgl. Johannes HECKEL, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers, München 1957 (TEH 55).
 - 3 Ein dezidiertes Plädoyer, die Rede von den zwei Regimenten in den Vordergrund zu stellen, findet sich bei Gustaf TÖRNVALL, Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis, München 1947 (FGLP 10/2), S. 9–14.
 - 4 Zur Notwendigkeit beide Begriffspaare einander zuzuordnen, statt sie gegeneinander auszuspielen, siehe Heinrich BORNKAMM, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, in: Heinz-Horst SCHREY (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen, Darmstadt 1969 (WdF 107), S. 165–195, hier S. 178.
 - 5 Vgl. Wilfried HARLE, Luthers Zwei-Regimenten-Lehre als Lehre vom Handeln Gottes, in: Marburger Jahrbuch Theologie 1 (1987), S. 12–32, hier S. 16.
 - 6 Siehe Johannes VAN OORT, De ciuitate dei (Über die Gottesstadt), in: Volker Henning DRECOLL (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, S. 347–363, hier S. 354; zum Verhältnis Luthers zu Augustin ist nach wie vor grundlegend Ulrich DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre, Stuttgart ²1983.

schen vor der Sünde bewahrt bzw. zum Heil führt. Sie gebrauchen ihrerseits die grundlegenden Äußerungsformen von Gottes Wort: Gesetz und Evangelium – wobei eine theologisch präzise Zuordnung noch hinzusetzen muss, dass beides nicht einfach in dem Sinne aufeinander zu beziehen ist, als wäre das Gesetz dem weltlichen Regiment zuzuordnen und das Evangelium dem geistlichen⁷. Letzteres bedient sich selbstverständlich auch des Gesetzes im theologischen Gebrauch, um die Sünde aufzuweisen, und Ersteres ist auf das Gesetz in seinem politischen Gebrauch begrenzt⁸.

Nur mit dieser Unterscheidung lässt sich auch die historische Aussagesituation, in der Luther seine Zwei-Reiche- oder Zwei-Regimente-Lehre entwickelte, angemessen verstehen. Einen neuerlichen Vorstoß zu ihrer Rekonstruktion hat in seiner grundlegenden Studie *Zwei Schwerter – Zwei Reiche* Volker Mantey gemacht. In sehr sensibler Argumentation deutet er Luthers Zwei-Reiche-Lehre als mehrfache Transformation⁹ mittelalterlicher Politiktheorien¹⁰. Damit wird einerseits die Besonderheit der Lehre Luthers zum Ausdruck gebracht, andererseits eine Überhöhung Luthers im Sinne eines totalen Bruchs mit mittelalterlichen Vorläufern vermieden.

Zudem hat Mantey die Obrigkeitsschrift von 1523, in der Luther erstmals seine »Zwei-Reiche-« bzw. »Zwei-Regimente-Lehre« grundlegend entfaltet, historisch kontextualisiert, indem er einen Versuch gemacht hat, um dessen hochgradig spekulativen Charakter er selbst weiß: Er hat sich bemüht, die Grundgedanken der Schrift Johanns Freiherr von Schwarzenberg zu rekonstruieren, die dieser Luther im September 1522 zur Begutachtung vorgelegt hatte und die ihrerseits nicht erhalten ist¹¹. Mantey orientiert sich bei diesem Rekonstruktionsversuch an der Bambergischen Halsgerichtsordnung von 1507, die maßgeblich Schwarzenberg als damaliger Vorsitzender des Hofgerichts Bischof Georgs III. von Bamberg zu verantworten hatte¹². Nun ist Mantey natürlich bewusst, dass zwischen dieser Ordnung und der Korrespondenz mit Luther der Beginn der reformatorischen Bewegung liegt und insofern auch eine mögliche Änderung der Position Schwarzenbergs unter

7 So sehr plan Klaus HAENDLER, Luthers Zwei-Reiche-Lehre und ihrer Gegenwartsbedeutung, in: SCHREY (Hg.), *Reich Gottes und Welt*, S. 242–274, hier S. 258.

8 Vgl. Wilfried JOEST, Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: Ebd., S. 196–220, hier S. 197, wobei Joest hier bereits markiert, dass seine Differenzierung der Zuordnung noch weiter reicht.

9 Zur reformationshistorischen Anwendbarkeit des auch von Mantey verwendeten Transformationsbegriffs siehe Volker LEPPIN, *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten*, Stuttgart/Leipzig 2008 (SSAW.PH 140/4).

10 Vgl. Volker MANTEY, *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Tübingen 2005 (SuR 26).

11 Vgl. den Seufzer von Heinrich BORNKAMM, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, in: SCHREY (Hg.), *Reich Gottes und Welt*, S. 165–195, hier S. 168: »Wir gäben etwas darum, wenn wir das »mächtige Buch« Schwarzenbergs noch besäßen [...]«.

12 Vgl. MANTEY, *Zwei Schwerter*, S. 236–243.

dem Einfluss der neuen Theologie in Rechnung zu stellen ist. So versucht er die Brücke zu schlagen, indem er rekonstruiert, welche Schriften Luthers Schwarzenberg kannte, d.h. welche Position des Reformators ihn unter Umständen dazu bewegt hat, positiv auf ihn als Gutachter zuzugehen¹³. Freilich bleibt diese doppelte Rekonstruktion auf Vermutungen angewiesen: Was Schwarzenberg tatsächlich in seiner Schrift formuliert und möglicherweise gefordert hat, wird man nicht erschließen können, wohl aber weiß man, welche Fragen sich hieraus für Luther ableiteten.

Das Grundproblem, das Luther benennt und in dem er nach seiner Aussage »gar nicht« mit Schwarzenberg übereinstimmt, ist die Frage »Von weltlichem Schwert, wie das mit dem Euangelio übereinkäme«¹⁴. In diesem Zusammenhang kündigt Luther auch »ein Buchlin sonderlich« zu dieser Frage an – offenkundig die Obrigkeitsschrift. Die Hinweise zur Motivation konzentrieren sich damit, so Mantey, »auf die Frage nach dem weltlichen Schwert und seinem Zusammenhang mit der Bedeutung des Evangeliums«¹⁵.

In der Tat ist dies offenbar ein Leitthema der Obrigkeitsschrift, freilich in doppelter Perspektive: Luther geht es einerseits primär um eine Grenzziehung für die weltliche Obrigkeit. Das geht schon aus dem Titel hervor, den die Obrigkeitsschrift erhielt: *Von weltlicher Oberkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei*. Dies war eine mutige Titelgebung für einen Text, der aus Predigten hervorging, die Luther im Oktober 1522 in Weimar vor Herzog Johann gehalten hat¹⁶. Diese Grenzbestimmung erfolgt denn auch sehr klar: »Das weltlich regiment hatt gesetz, die sich nicht weytter strecken denn uber leyb und guott und was eußerlich ist auff erden«¹⁷.

Doch gibt es in eben dieser Schrift eine zweite klare Grenzziehung im Blick auf das Verhältnis von Schwert und Evangelium¹⁸. Verallgemeinernd, aber treffend hat Heinrich Bornkamm das hier verhandelte Dilemma formuliert: Es ging Luther um »den Ausgleich zwischen der Realität des Lebens und der Radikalität der Gebote Jesu, etwa der Bergpredigt«¹⁹. Konkreter und kontextbezogener kann man darauf hinweisen, dass Luther die Predigt, auf die die Obrigkeitsschrift zurückgeht, vor einem Fürsten und in einem Kontext hielt, in dem die Fragen nach der Durchsetzung der reformatorischen Botschaft rasch erstaunliche Brisanz entwickelt hatten. Es wird oft übersehen, dass sich in den ersten Jahren die Reformation in Sachsen mit unter-

13 Vgl. ebd., S. 243–245.

14 WA.B 2, 600,24–601,26 (Nr. 538); vgl. MANTEY, *Zwei Schwerter*, S. 245.

15 MANTEY, *Zwei Schwerter*, S. 245.

16 Vgl. WA 11, 229.

17 WA 11, 262,7–9.

18 Mit Hans-Joachim GÄNSSLER, *Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlass von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente*, Wiesbaden 1983 (VIEG 109), S. 46, gesprochen, wendet Luther sich hier gegen die »utopistische« Front.

19 BORNKAMM, *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, S. 175.

schiedlicher Geschwindigkeit entwickelte. Die so genannte Mutschierung²⁰, eine begrenzte Machtaufteilung zwischen Kurfürst Friedrich und seinem Bruder Herzog Johann hatte dazu geführt, dass Johann in seinem von Weimar aus regierten Gebiet um vieles freier agieren konnte als sein Bruder. So förderte er reformatorische Predigt, aber mit der reformatorischen Botschaft verband sich offenkundig nicht nur eine Normänderung, sondern zunächst eine gewisse Normunsicherheit. Das kann man in vielen weltlichen Bereichen, etwa dem Eherecht, nachzeichnen²¹. Für die zur Rede stehenden Fragen gilt es aber ebenso, und der Freiherr von Schwarzenberg hatte diese Normunsicherheit offenbar verschärft.

In diesem Kontext war es ein besonderes Anliegen Luthers, zu einer Klärung der geltenden Normen beizutragen, und das hieß für ihn, die Reichweite des Evangeliums zu begrenzen: Dieses taugt nicht, die Welt zu regieren²². Übergriffe der Obrigkeit werden ebenso abgelehnt wie Übergriffe im Namen des Evangeliums in den Aufgabenbereich der Obrigkeit. Wie immer die von Schwarzenberg angesprochene Problemkonstellation gewesen sein mag: Luther beantwortete sie mit dieser doppelten Grenzziehung, die Problem und Stärke seines Ansatzes zugleich ausmacht. Der Obrigkeit wird eine Grenze gezogen, dem Wirkungsbereich des Evangeliums aber auch.

Zur Untermauerung dieser Lösung traf er wiederum andere Unterscheidungen, und zwar jene, die seine Lehre bis heute plakativ bezeichnen: die von zwei Regimenten bzw. von zwei Reichen. Dass bei dieser Unterscheidung das bestimmende Moment zunächst die personale Unterscheidung ist, hat Heckel zu Recht hervorgehoben²³:

Hie müssen wyr Adams kinder und alle menschen teylen ynn zwey teyll: die ersten zum reych Gottis, die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehören, das sind alle recht glewbigen ynn Christo unnd unter Christo [...]. Zum reych der welt oder unter das gesetz gehören alle, die nicht Christen sind²⁴.

20 Siehe Ernst MÜLLER, Die Mutschierung von 1513 im ernestinischen Sachsen, in: Jahrbuch für Regionalgeschichte 14 (1987), S. 173–182.

21 Siehe hierzu etwa Gury SCHNEIDER-LUDORFF, Der fürstliche Reformator. Theologische Aspekte im Wirken Philipps von Hessen von der Homberger Synode bis zum Interim, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 20), S. 192f.

22 Vgl. WA 11, 251,22–25.

23 Siehe bei Johannes HECKEL, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1953 (ABAW.PH 36), S. 34: »Welt« ist ein durchaus personhafter Begriff«, und ebd., S. 37 die Vorstellung, dass Christus die Glaubenden durch die Taufe der Welt entreiße.

24 WA 11, 249,24–27.

Der systematische Anstoß, den diese Aussage für ein theologisches Lutherverständnis bildet²⁵, ist offenkundig: Kann Luther so eigentlich formulieren, wenn er doch seit einigen Jahren sehr deutlich und in bewusster Abgrenzung von ihm belegenden Formen altgläubiger Theologie vom Menschen als »Gerechter und Sünder« zugleich spricht? Diese Frage lässt sich in der Tat nicht einfach fortwischen²⁶. Die Deutung von Franz Lau, der Heide gehöre nur dem Reich der Welt an, der Christ hingegen beiden Reichen²⁷, versucht zwar diesem theologischen Umstand gerecht zu werden, lässt sich aber schwerlich mit Luthers Aussagen über das Reich verbinden. Gerade hier wird nun die oben eingeführte Differenzierung zwischen Reich und Regiment bedeutsam: Richtig ist, dass der Christ unter beide Regimente gehört, auch dann, wenn er nur dem Reich Christi zugerechnet wird.

Tatsächlich muss man diese personale Zuordnung ernst nehmen und kann sie nicht als eine bloße Unschärfe in der Formulierung einordnen. Wenige Jahre später, in der *Deutschen Messe*, kennt Luther durchaus auch eine Gruppe von Christen, die sich von anderen durch besondere Gegebenheiten unterscheidet: die »so mit ernst Christen wollen seyn«²⁸. Ihnen empfiehlt er, sich in ihren Häusern zum gemeinsamen Gebet, zum Lesen und auch zur Spendung der Sakramente zu versammeln und diejenigen, die sich nicht christlich verhielten, zu bessern oder auszustoßen²⁹. Allerdings schränkt Luther im selben Zusammenhang sogleich ein, dass er solche besonderen Christen noch nicht habe³⁰.

Hier findet sich ein Anhaltspunkt für eine heute gelegentlich vertretene eschatologische Deutung der Zwei-Reiche-Lehre: Luthers Äußerung, das »noch« in dieser Äußerung, impliziert die Hoffnung, dass die Christenheit sich so bessern möge, dass eines Tages eine solche Gemeinde versammelt werden könne, in der ernstes, echtes Christentum möglich sei. Freilich darf die Andeutung in der *Deutschen Messe* nicht universaleschatologisch überfrachtet werden, sondern sie dürfte sich auf einen kleinen, eng begrenzten Hoffnungsraum des Wittenberger oder sächsischen Umfeldes beziehen.

Vor allem aber ist die in der *Deutschen Messe* durch ein Wort – »noch« – ausgedrückte mögliche Entwicklungsdynamik nicht einfach auf die Obrigkeitsschrift zurückzuprojizieren, wengleich es auch hier leise Andeutungen einer solchen Entwicklung gibt: Luther spricht davon, dass Christus ange-

25 Vgl. HÄRLE, Luthers Zwei-Regimenten-Lehre, S. 16f.

26 HECKEL, *Lex charitatis*, S. 37, überspielt dieses Problem, wenn er von einer Einverleibung in das Reich Christi »trotz fortdauernder Erbsünde« spricht, ohne deutlich zu machen, wie sich die anthropologische Zuordnung von Sünde und Gerechtigkeit in diesem Zusammenhang verhält.

27 Vgl. Franz LAU, Luthers Lehre von den beiden Reichen, Berlin 1952, S. 30.

28 WA 19, 75,5f.

29 Vgl. WA 19, 75,7–10

30 Vgl. WA 19, 75,18–20.

fangen habe, sein Reich in dieser Welt zu errichten³¹. Doch argumentiert die Obrigkeitsschrift in ihrem Gesamtduktus nicht eschatologisch, sondern aufgrund einer gegebenen Situation, einer Einteilung der Menschheit in zwei Gruppen. Diese spiegelt – das hat Heiko Augustinus Oberman stark betont³² – einen Kampf zwischen Gott und Teufel wider und ist insofern Teil eines geschichtstheologisch interpretierbaren Ringens in dieser Welt. Für Luther ist – das zeigt die Rede in *De servo arbitrio* vom Menschen als Reittier Gottes oder des Satans³³ – jeder einzelne Mensch in die Mitte zwischen Teufel und Gott gestellt. Und er ist, auch dies geht aus *De servo arbitrio* hervor, entweder von dem einen oder dem anderen bestimmt: Auch hier also begegnet jene in der Obrigkeitsschrift so irritierende Einteilung der Menschheit in zwei Gruppen. Geistesgeschichtlich tradiert und reformuliert Luther so das augustianische Reiche- bzw. Bürgerschaftskonzept. Während aber bei diesem für *terrena civitas* auch einmal *civitas diaboli* stehen kann³⁴, ist es für Luther konstitutiv, dass die Leitung durch den Teufel nicht in dessen Reich führt, sondern in das Reich der Welt, in das hinein Gott durch sein Gesetz regieren kann und regiert³⁵.

Doch nicht nur die Zuordnung von Zugehörigkeit zu Teufel und Reich der Welt bedarf aufmerksamer Betrachtung, sondern auch die von Christlichkeit und Reich Christi: Diejenigen, die im Reiche Christi sind, werden als die »recht glewbigen ynn Christo« gefasst. Dem gibt Luther noch weitere Gestalt: Die Christen, von denen Luther hier redete, waren ausdrücklich nicht einfach die, die durch ihre Taufe Christen hießen³⁶, sondern die, die durch den Heiligen Geist im Herzen zu wahren Christen geworden waren³⁷. Es geht also um eine spezifische Gruppe innerhalb der getauften Christenheit, die aber keine eigene soziale Repräsentanz hat. Luther drückt dies dadurch aus, dass er ein Sprichwort aufgreift, nach dem die Christen nicht beieinander wohnen³⁸. Sie sind vereinzelt, allenfalls auf verborgene Weise miteinander verbunden. Liest man diese Aussagen in ihrem Kontext, so geht es permanent um die oben benannte zweite Frage der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium, nämlich um die Frage, ob man die Welt allein durch das

31 Vgl. WA 11, 249,28f.

32 Vgl. Heiko A. OBERMAN, Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre, in: Erwin ISELOH/Gerhard MÜLLER (Hg.), Luther und die politische Welt. Wissenschaftliches Symposium in Worms vom 27. bis 29. Oktober 1983, Stuttgart 1984 (Historische Forschungen 9), S. 27–34, hier S. 28.

33 Vgl. WA 18, 635,17–22.

34 Vgl. VAN OORT, *De ciuitate dei*, S. 358.

35 Vgl. Paul ALTHAUS, Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, in: SCHREY (Hg.), *Reich Gottes und Welt*, S. 105–141, hier S. 111.

36 WA 11, 251,35–37.

37 WA 11, 250,1–5.18–20.

38 WA 11, 251,37–252,1.

Evangelium regieren könne³⁹. Zur – negativen – Beantwortung dieser Frage macht Luther die Rechnung mit den verborgenen gläubigen Christen auf. Liest man seine Einteilung der Kinder Adams in zwei Reiche von hier aus, so wird sie erkennbar als plastische und griffige Formulierung eines Gedankens, der seinerseits nicht argumentativ stark gemacht wird: Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass selbst die einmal vorausgesetzte Existenz von wahren Christen nicht die Regierung der Welt durch das Evangelium erlaubt oder ermöglicht, dass also gerade für die Regierung der Welt – und das ist ja als Frage nach der Obrigkeit Thema der Schrift – diese Unterscheidung ohne Bedeutung ist. Das ist eine erstaunliche Auskunft, wenn man bedenkt, dass Luther die Unterscheidung gerade zur Bearbeitung seines Themas einführt. Man wird diese Feststellung aber vielleicht noch durch einen weiteren Gedankengang unterstreichen können: Gerade die offenkundige Inkonsistenz gegenüber Luthers sonstiger Anthropologie, d.h. die Spannung zum *Simul iustus et peccator*, muss als Interpretationsmittel herangezogen werden. Solche Inkonsistenzen können in vielen Fällen Ausdruck für ein besonderes Interesse sein, das über den Konsistenzzwang hinausdrängt und als eigeninteressierter Impuls die Grenzen des Systematisierbaren sprengt. Oder es kann schlicht Ausdruck dafür sein, dass ein Gedanke im Gesamtzusammenhang nicht die Bedeutung besitzt, aufgrund deren der Autor ihm den letzten systemkonformen Schliff gäbe. Eben dies scheint hier der Fall zu sein: Luther geht in der bei ihm auch sonst immer wieder zu beobachtenden rezipientenreflektierten Weise von einer Aussage aus, von der er hohe intuitive Akzeptanz erwarten kann, zweifellos höhere Akzeptanz als von seiner Lehre vom *Simul iustus et peccator*. Die Inkonsistenz mit dieser anthropologischen Grundüberzeugung dürfte Luther auch deswegen erträglich erschienen sein, weil er auf einer anderen Ebene insofern völlig konsistent mit sich bleibt, als – ob nun im Rahmen des *Simul* oder in Gestalt einer Aufteilung der Menschheit in zwei Gruppen – Ausgangspunkt der Reflexion die unhintergehbare Sündigkeit des Menschen bzw. der Mehrheit der Menschen ist. Diese anthropologische Fundamentallehre bleibt erhalten, auch wenn Luther im Einzelnen unscharf argumentiert. Sie dient vor allem zur Entfaltung der eigentlichen Aussageabsicht, nämlich der Behandlung der Frage der Regierweisen Gottes.

Die moderne Diskussion, warum ein Christ sich dem Gesetz unterzuordnen habe – ob wegen seiner Zugehörigkeit zu beiden Reichen oder um der Liebe willen –, verdankt sich gegenüber diesen Überlegungen Luthers letztlich einer systematisierenden Überinterpretation: Luther setzt einerseits klar voraus, dass es Christen gibt, die nicht »zum reich der welt oder unter das gesetz gehören«; zu diesem wiederum gehören »alle, die nicht Christen

39 WA 11, 251,22f.

sind«⁴⁰. Er argumentiert gerade nicht mit dem *Simul*, sondern mit einer klaren Unterscheidung personaler Art, wie sie Heckel vorausgesetzt hat. Aber ihm geht es nun nicht darum, die Christen um der Liebe willen auch unter das Gesetz zu bringen, seine Argumentation einer Obrigkeitslehre bedarf, zuge-spitzt gesagt, der Christen im Sinne der personalen Gruppe nicht: die sind so verschwindend wenige, dass jedenfalls ein Gedanke, nämlich man könne mit dem Evangelium die Welt regieren, entfallen muss: Die Regierung der Welt kann ihre Maßstäbe nicht vom Reich Christi her gewinnen. Das ist, sehr pragmatisch gedacht, der entscheidende Punkt – und das gibt die Bahn frei, um über das Gesetz und die mit ihm verbundene Regierweise zu sprechen:

Denn syntemal wenig glewben und das weniger teyl sich hellt nach Christlicher art, das es nicht widderstrebe dem ubel, Ya das es nicht selb ubel thue, hat Gott den selben ausser dem Christlichen stand unnd Gottis reych eyn ander regiment verschafft unnd sie unter das schwerd geworffen, das, ob sie gleych gerne wollten, doch nicht thun kunden yhr boßheyt⁴¹.

Die Bosheit der Menge ist der eigentliche Grund für die Einsetzung des Gesetzes und der Obrigkeit, für deren Legitimation Luther sich selbstverständlich hier wie auch in anderen Zusammenhängen auf Röm 13 beruft⁴². Aber er konturiert eben in besonderer Weise den Sinn dieser Einsetzung: Die Menschen müssten durch Gesetz und Schwert an ihrem Tun gehindert werden, »gleich wie man eyn wild böße thier mit keten und banden fasset, das es nicht beyssen noch reyssen kann nach seyner artt«⁴³ – wer solche Menschen mit dem Evangelium regieren wollte, der würde, im Bild bleibend, »den wilden bößen thieren die band und keten auflößen, das sie yderman zuo ryssen und zuo byssen«⁴⁴.

Die Sicherung der Autorität der Obrigkeit hat angesichts dieser anthropologischen Einschätzung friedenswahrende Wirkung: Die Obrigkeit dient, so Luther, dazu, dass sie »eusserlich frid schaffe und bösen wercken weret«⁴⁵. Nimmt man den weiteren Horizont des Kampfes zwischen Gott und Teufel mit hinein, so gilt: Die Obrigkeit hat dafür zu sorgen, dass die Macht des Teufels in der Welt nicht überhand nimmt. Es ist das Gesetz als Mittel von Gottes Regiment, das die Vorstellung vom Kampf zwischen Gott und Teufel vor einer dualistischen Konsequenz bewahrt: So sehr der Teufel über den von ihm geleiteten Teil der Menschheit dafür sorgt, dass dieser der Bosheit folgt,

40 WA 11, 251,1f.

41 WA 11, 251,2–7.

42 Vgl. WA 11, 247,23–27.

43 WA 11, 251,8–10.

44 WA 11, 251,25–27.

45 WA 11, 252,13f.

so sehr hat Gott ihm, auch innerweltlich, einen Riegel in Gestalt des Gesetzes bzw. des durch die Obrigkeit gehandhabten Schwertes vorgeschoben – hierdurch erst wird Friede möglich. Es ist gerade die tiefe Überzeugung vom Wirken des Teufels, die Luther dazu bringt, eine starke Obrigkeit zu fordern.

Dass er dies tat, war nun in seiner Zeit weder auffällig noch unvorbereitet: So konnte schon im 14. Jahrhundert bei Marsilius von Padua der Kaiser gerade deswegen »defensor pacis« werden, weil er in Fülle die Macht auf sich konzentrieren sollte⁴⁶, und in ähnlicher Weise kann man auch den Luther besser bekannten Wilhelm von Ockham heranziehen⁴⁷, um Parallelen zwischen dessen Lehren und denen Luthers über die politische Macht zu ziehen, wie Helmar Junghans dies auf den Spuren von Franz Lau⁴⁸ getan hat⁴⁹. Erst recht ist zu bedenken, dass Luther Zeitzeuge einer wachsenden Verdichtung der territorialen Macht⁵⁰ und damit verbunden einer zunehmenden Kontrolle selbst angeeigneter Macht etwa in der Fehdebewegung war⁵¹: Die Obrigkeit als Hüterin des Friedens zu etablieren war somit nicht nur theologisch-reformatorisch wohl begründet, sondern war auch eine Theorie, in der sich längere Entwicklungen in überaus passender Weise bündelten. Das ist das Hauptanliegen der Obrigkeitsschrift und der darin enthaltenen Zwei-Reiche- oder -Regimente-Lehre.

Gerade wenn man schon die Obrigkeitsschrift so versteht, wird auch der enge Zusammenhang mit Luthers Stellungnahme im Bauernkrieg deutlicher⁵². Auf den ersten Blick scheinen die Deutungsmuster, die hierzu ver-

46 Vgl. Jürgen MIETHKE, Art. Marsilius von Padua, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 22, Berlin/New York 1992, S. 183–190; MANTEY, Zwei Schwerter, S. 84–87.

47 Siehe zu ihm Jürgen MIETHKE, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969; Volker LEPPIN, Wilhelm von Ockham. Gelehrter – Streiter – Bettelmönch, Darmstadt 2003; MANTEY, Zwei Schwerter, S. 87–104.

48 Vgl. LAU, Luthers Lehre von den beiden Reichen, S. 17f.

49 Vgl. Helmar JUNGHANS, Das mittelalterliche Vorbild für Luthers Lehre von den beiden Reichen, in: Ders., Spätmittelalter, Luthers Reformation, Kirche in Sachsen. Ausgewählte Aufsätze, hg. von Michael BEYER/Günther WARTENBERG, Leipzig 2001 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 8), S. 11–30.

50 Siehe Peter MORAW, Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490, Frankfurt a. M. 1989.

51 Siehe hierzu Gottfried MARON, »Niemand soll sein eigener Richter sein.« Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg, in: Luther 46 (1975), S. 60–75.

52 Aus der Überfülle der einschlägigen Literatur sei nur genannt: zum Bauernkrieg allgemein: Günther FRANZ, Der deutsche Bauernkrieg, Darmstadt ¹1984; Gottfried MARON, Art. Bauernkrieg, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 319–338; Peter BLICKLE (Hg.), Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1982; ders. (Hg.), Der deutsche Bauernkrieg von 1525, Darmstadt 1985 (WdF 460); Horst BUSZELLO u. a. (Hg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn ³1995; Peter BLICKLE, Der Bauernkrieg. Die Revolution des gemeinen Mannes, München ²2002; zu Luthers Haltung im Bauernkrieg: Paul ALTHAUS, Luthers Haltung im Bauernkrieg, Darmstadt ⁴1971; Martin GRESCHAT, Luthers Haltung im Bauernkrieg, in: Archiv für Reformationgeschichte 56 (1965), S. 31–47;

breitet sind, fern von dem Appell an die friedenswahrende Wirkung der Obrigkeit zu sein. Luthers Äußerungen klingen hier nach einem verheerenden Aufruf an die Obrigkeit, der eigenen Gewalt freien Lauf zu lassen:

Drumb, lieben herren, loset hie, rettet hie, helfft hie, Erbarmet euch der armen leute, Steche, schlahe, wuorge hier, wer da kann, bleybstu druober tod, wol dyr, seliglichern tod kanstu nymer mer uberkomen, Denn du stirbst ynn gehorsam göttlichs worts und befehls R. am 13. und ym dienst der liebe, deynen nehisten zurretten aus der hellen und teuffels banden⁵³.

Die Rettung aus den Banden des Teufels: Das ist Ziel und Aufgabe der Obrigkeit auch dort, wo sie Gewalt übt. Der Kampf zwischen Gott und Teufel wird hier zum realen Kampf, den die Obrigkeit, ihrem Auftrag gemäß, stellvertretend gegen den Teufel ausübt. Doch hat die Forschungsdiskussion auch an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass neben solchen in der Tat geschichtstheologischen Motiven gerade auch Luthers Sorgen um einen Zerfall der besonders durch die weitreichende Beendigung des Fehderechts gestärkten friedentiftenden Funktion der Obrigkeit eine starke Rolle für seine Stellungnahme gespielt haben⁵⁴.

Tatsächlich war er ja nicht von sich aus aktiv geworden, sondern von den Bauern um eine Art schiedsrichterlicher Stellungnahme gebeten worden. Sie hatten für die zwölf Artikel mehrere potenzielle Gutachter benannt, unter ihnen Luther, Melancthon und Bugenhagen⁵⁵. Luther hat sich in seiner ersten Stellungnahme ganz gezielt zuerst an die Fürsten und Herren gewandt und ihnen die eigentliche Schuld am Aufruhr zugewiesen. Gerade um den Frieden zu erhalten, sollten sie den Bauern nachgeben⁵⁶: Die Aufgabe der Friedenswahrung, die Luther der Obrigkeit zumisst, begründet also nicht nur deren generelle Stärke, sondern auch ihr situatives Zurückweichen. Dies gilt umso mehr, als Luther grundsätzlich die Forderungen der Bauern nicht für illegitim hält.

Volker LEPPIN, Freiheit als Zentralbegriff der frühen reformatorischen Bewegung. Ein Beitrag zur Frage »Luther und die Bauern«, in: Georg SCHMIDT/Martin VAN GELDEREN/Christopher SNIGULA (Hg.), Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400–1850), Frankfurt a. M. 2006 (Jenaer Beiträge zur Geschichte 8), S. 317–327.

53 WA 18, 361,24–28.

54 Vgl. Gottfried MARON, »Niemand soll sein eigener Richter sein«. Eine Bemerkung zu Luthers Haltung im Bauernkrieg [zuerst 1975], in: Ders., Die ganze Christenheit auf Erden: Martin Luther und seine ökumenische Bedeutung. Zum 65. Geburtstag des Verfassers hg. von Gerhard MÜLLER/Gottfried SEEBASS, Göttingen 1993, S. 66–80.

55 Vgl. Günther FRANZ (Hg.), Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges, Darmstadt 1963, S. 149.

56 Vgl. WA 18, 297,25–298,20.

Diese wiederum fordert er nur bei sehr oberflächlicher Lektüre zu einem kruden Obrigkeitsgehorsam auf: Tatsächlich verweist er schon in seiner auf Frieden und Ausgleich ausgerichteten *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* auf Röm 13 als Begründung der Legitimität der Obrigkeit⁵⁷, aber ebenso deutlich findet sich hier auch der Hinweis, dass nicht jeder einzelne das Schwert in die Hand nehmen könne:

Das die oberkeyt böse und unrecht ist, entschuldigt keyn rotterey noch auffruhr, Denn die bosheyt zu straffen, das gebuert nicht eym iglichen, sondern der weltlichen oberkeyt, die das schwerd furet⁵⁸.

Liest man diese Aussage von der Obrigkeitsschrift her, so klingt darin keineswegs eine einfache unkritische Bejahung der Obrigkeit an, sondern eine Situationsbeschreibung, die grundsätzlich aufgrund der Überzeugung von der Bosheit des sündigen Menschen die Notwendigkeit zur Kontrolle eben dieser Bosheit bejaht und nach Instanzen hierfür fragt. So gelesen und auf die weiterlaufende politiktheoretische Diskussion bezogen, handelt es sich hier um ein später typisch werdendes Argumentationsmuster zur Begründung des Gewaltmonopols des Staates, wobei Luther die Verfasstheit des frühneuzeitlichen Staates als gegebene Ausformung politischer Macht nimmt, ohne den Anspruch zu erheben, über unterschiedliche Verfassungsformen reflektieren zu müssen. Eine solche differenzierende Reflexion, für die es ja aus der politiktheoretischen Diskussion des Mittelalters eine Fülle von Vorbildern gegeben hätte, lag außerhalb des angestrebten Reflexionshorizontes, für den aus theologisch-anthropologischen Gründen nicht die Gestalt der Obrigkeit entscheidendes Thema war, sondern die Notwendigkeit zur Kontrolle der Bosheit des Menschen. Weniger theologisch als politisch-rechtlich gesprochen ging es genau um das Problem der eigenen Beanspruchung des Schwerteres durch hierfür nicht autorisierte Personen, wie sie in der mittelalterlichen Rechtsordnung im Fehderecht einen rechtlichen Legitimationsrahmen erhalten hatte.

Die hieraus resultierenden sehr realen Gefahren hat Luther am eigenen Leibe erlebt: Im April 1525 schwappten die Unruhen, als sie im Schwarzwald durch den Vertrag von Weingarten schon wieder weitgehend zur Ruhe gekommen waren⁵⁹, nach Thüringen über. Anfang Mai versuchte Luther offenbar auf einer Reise nach Nordthüringen, die er eigentlich um der Errichtung einer neuen Lateinschule in Eisleben willen machte, die Ausein-

57 Vgl. WA 18, 303,18–25.

58 WA 18, 303,30–32; vgl. ebd., Z. 20f; MANTEY, Zwei Schwerter, S. 266.

59 Siehe hierzu Johannes WALLMANN, Ein Friedensappell – Luthers letztes Wort im Bauernkrieg, in: Dieter HENKE u.a. (Hg.), *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozial-ethische Herausforderung*. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag, Tübingen 1976, S. 57–75.

andersetzungen durch persönliche Präsenz zu schlichten⁶⁰. Doch, wie der Allstedter Schösser bemerkte, auch Luther konnte »solicher aufrur und des zulaufens aus dem mansfeldischen lande nit weren«⁶¹. Vielmehr wäre er selbst beinahe zum Opfer der Aufständischen geworden⁶² und sah nun ohne Zweifel die Bauern als Repräsentanten eben jener blutrünstigen Verkehrung des Menschen, die die Notwendigkeit des Gesetzes und der starken Obrigkeit begründete:

Denn ob gleich der Baurrn noch mehr tausend wären, so sind es dennoch allzumal Räuber und Mörder, die das Schwert aus eigener Durst und Frevel nehmen und wollen Fürsten, Herrn und alles vertreiben, neu Ordnung machen in der Welt, daß sie von Gott weder Gebot, Macht, Recht noch Befehl haben, wie es Herrn itzt haben. Dazu sind sie treulos und meineidig an ihren Herren⁶³.

Damit war der Bauernkrieg geradezu zum exemplarischen Anwendungsfall der zwei Jahre zuvor entfaltenen Lehre geworden, dass man nicht mit dem Evangelium, sondern mit dem Gesetz die Welt regieren müsse. Und vor diesem Hintergrund konnte Luther dann auch eine so gewaltsame Aufforderung wie die oben zitierte legitim erscheinen: Der Aufruf zur Gewalt diene letztlich der Sicherung einer Ordnung, die für den Schutz vor der Bosheit des Menschen schlechterdings notwendig schien.

60 Siehe zu Luthers Reise Siegfried BRÄUER, Bauernkrieg in der Grafschaft Mansfeld – Fiktion und Fakten, in: Rosemarie KNAPE (Hg.), Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land, Eisleben 2000, S. 121–157, hier S. 132f.

61 Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland, Bd. 2, hg. von Walther Peter FUCHS, Jena 1942, S. 163 (Nr. 1261).

62 Vgl. WA 19, 278,24f.; 30/III, 279,13f.

63 WA.B 3, 480,21–26 (Nr. 860).

Christiane Tietz

Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre«

Das Thema dieses Beitrages mag auf den ersten Blick erstaunen, galt doch die Lutherische »Zwei-Regimenten-Lehre«¹ lange Zeit als theoretische Begründung für die kritiklose Unterordnung lutherischer Christen unter die jeweiligen obrigkeitlichen Verhältnisse und als Ausdruck dafür, dass aus lutherischer Sicht die Aufgabe der Kirche gerade nicht politisch, sondern geistlich ist. So fand der Lutheraner Christoph Ernst Luthardt in dieser Lehre Ende des 19. Jahrhunderts den »Satz von der Innerlichkeit des Christenthums im Unterschied von dem äußeren Leben in der Welt, wie es auf der Schöpfung beruht«²; entscheidend sei »die Unterscheidung zwischen dem Gottesreich und dem Weltreich«³. Und er fügte hinzu: Der Christ solle die Ordnungen der Welt nicht umgestalten, das Besondere sei die »christliche Gesinnung des im Glauben neu gewonnenen Herzens, welche der Christ in alles irdische Leben hineinragen soll«⁴. Wegen solcher Beschränkungen lutherischer Ethik auf eine bestimmte innere Gesinnung diagnostizierte Ernst Troeltsch 1912 kritisch: »[...] das Luthertum [hat] den Einfluß der herrschenden Mächte überall erlitten. Die Weichheit seiner ganz innerlichen Spiritualität schmiegte sich den jeweils herrschenden Gewalten an«⁵.

-
- 1 »Der aus der Dogmengeschichtsschreibung stammende Ausdruck »Zwei-Reiche-Lehre« begegnet bei Luther nicht. Er ist eine dogmengeschichtliche Bezeichnung, die sich erst der Rückbesinnung auf die Theologie Luthers in der Zeit zwischen Erstem und Zweitem Weltkrieg verdankt [...] Aber der Ausdruck bezeichnet einen Sachverhalt, der in der Tat für Luthers Nachzeichnung der christlichen Sicht des Lebens in der Welt grundlegend und bestimmend ist« (Eilert HERMS, *Leben in der Welt*, in: Albrecht BEUTEL [Hg.], *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, S. 423–435, hier S. 425, mit Bezug auf Hans-Joachim BIRKNER, *Kulturprotestantismus und Zweireichelehre*, in: Niels HASSELMANN [Hg.], *Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre*, Bd. 1, Hamburg 1980, S. 81–92). Vgl. zur Geschichte des Terminus Martin SEILS, *Art. Zweireichelehre*, in: HWP, Bd. 12, Darmstadt 2004, Sp. 1532–1540, hier Sp. 1532.
 - 2 Christoph Ernst LUTHARDT, *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen*, Leipzig (1867) ²1875, S. 85; zitiert nach SEILS, *Art. Zweireichelehre*, Sp. 1535.
 - 3 LUTHARDT, *Ethik Luthers*, S. 80; zitiert nach SEILS, *Art. Zweireichelehre*, Sp. 1535.
 - 4 LUTHARDT, *Ethik Luthers*, S. 85; zitiert nach SEILS, *Art. Zweireichelehre*, Sp. 1536.
 - 5 Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1994 (ND der Ausgabe Tübingen 1912), S. 602.

Insbesondere während des Kirchenkampfes im 20. Jahrhundert und im direkten Anschluss daran sah man in der »Zwei-Reiche-Lehre« den Grund für die »mangelnde[...] theologische[...] und kirchliche[...] Entschlossenheit und Geschlossenheit gegenüber dem nationalsozialistischen Staat«⁶. Dass man bei Lutheranern in diesen Jahren lesen konnte: »Die Evangelische Kirche hat von Martin Luther gelernt, die Bereiche [...] der Politik und der Religion, des Staates und der Kirche klar zu unterscheiden«⁷, machte man als Ursache für die Untätigkeit der Kirche gegenüber dem nationalsozialistischen Unrecht aus. So klagte Karl Barth bereits 1939, es leide das deutsche Volk »an der Erbschaft des größten christlichen Deutschen: an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses [...] von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den [...] das] natürliche [...] Heidentum [des deutschen Volkes] nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist«⁸. Barth und andere propagierten statt der »Zwei-Reiche-Lehre«, die es »vorläufig« zu »suspendieren«⁹ gelte, die Lehre von der »Königsherrschaft Christi« als das allein angemessene protestantische Politikmodell.

In jüngerer Zeit nun sind eine ganze Reihe von historischen Untersuchungen und systematischen Neuinterpretationen zur Lutherischen »Zwei-Reiche-Lehre« vorgelegt worden¹⁰, die als Reaktion auf diese Kritik versuchen, poli-

6 Ulrich DUCHROW / Wolfgang HUBER, Kirchenpolitik durch Polemik? Antikritik zu Trutz Rendtorffs Kritik an einer Textsammlung zur Zwei-Reiche-Lehre, in: ZEE 20 (1976), S. 144–153, hier S. 145.

7 Grundsätze für eine den Erfordernissen der Gegenwart entsprechende neue Ordnung der Deutschen Evangelischen Kirche (Mai 1939), zitiert nach Ulrich DUCHROW / Wolfgang HUBER (Hg.), Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976, S. 70.

8 Karl BARTH, Ein Brief nach Frankreich (Dezember 1939), in: Ders., Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zollikon-Zürich 1945, S. 108–117, hier S. 113. Ähnliche Kritik an der Politikfeindlichkeit der »Zwei-Reiche-Lehre« kann man heute noch lesen, vgl. dazu das Referat solcher Positionen bei Friedrich LOHMANN, Ein Gott – zwei Regimente. Überlegungen zur »Zwei-Reiche-Lehre« Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel, in: Luther 74 (2003), S. 112–138, hier S. 112f.

9 Werner SCHMAUCH / Ernst WOLF, Königsherrschaft Christi, München 1958 (ThExh 64), S. 62.

10 Besonders wichtig wie umstritten hier die Arbeit von Ulrich DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, sowie die von ihm herausgegebenen Dokumentationsbände zur Geschichte der Zweireichelehre. Duchrow entwickelt eine Drei-Reiche-Lehre, in der Gottes beide Reiche in einem Kampf mit dem Reich des Bösen stehen, an dem sich auch die Kirche zu beteiligen habe. Der Vorwurf, die Textauswahl sei tendenziös, folgte auf dem Fuße; vgl. die Rezension des Bandes zum 19. Jahrhundert von Trutz RENDTORFF, Dokumentation als Kirchenpolitik? Kritik einer Textsammlung zur Zwei-Reiche-Lehre, in: ZEE 20 (1976), S. 64–70. Die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) veranstaltete 1977 eine Tagung, auf der Duchrows Thesen und Edition gründlich diskutiert wurden; sie ist dokumentiert in: Niels HASSELMANN (Hg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, 2 Bde., Hamburg 1980. Bereits zwei Jahrzehnte zuvor hatten sich Paul Althaus (der Gottes

tischen Quietismus zu vermeiden¹¹. Ich will diese Neuinterpretationen nicht Entwurf für Entwurf referieren, sondern den durch sie erreichten Verständnissgewinn in Bezug auf die »Zwei-Reiche-Lehre« zusammenfassen.

1. Luthers Grundgedanken liegen nicht als ausgefeiltes System vor, sondern müssen aus Gelegenheitsschriften und Predigten rekonstruiert werden¹². Weiter muss zwischen Luthers Auffassung und späteren Modifikationen, gar Verzeichnung derselben, sei es durch Lutheraner, sei es durch Kritiker lutherischer Theologie, unterschieden werden¹³. Im Folgenden wird entsprechend nicht auf die »Zwei-Reiche-Lehre« des Luthertums, sondern auf Luthers Überlegungen zurückgegangen.

2. Luthers Unterscheidung zweier Reiche ist nicht eine zwischen einem christlichen Bereich auf der einen Seite und einem säkularen auf der anderen, so als ob der christliche Glaube es nur mit einem der beiden Bereiche zu tun hätte. Das berühmte Bild Friedrich Naumanns: »wir konstruieren unser staatliches Haus nicht mit den Zedern vom Libanon, sondern mit den Bausteinen vom römischen Kapitol«, mit dem Naumann Luthers Unterschei-

Regiment in geistlichem und weltlichem Reich betonte) und Johannes Heckel (der die »Zwei-Reiche-Lehre« von Augustin her als Gegensatz von Teufelsreich und Gottesreich entfaltet) im Evangelischen Kirchenlexikon einen heftigen Streit im Artikel »Zwei-Reiche-Lehre«, in: EKL, Bd. 3, Göttingen 1959, Sp. 1927–1945, geliefert; vgl. dazu LOHMANN, Ein Gott. – Weiter wichtig war Hermann DIEM, Luthers Predigt in den zwei Reichen (1947), in: Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, mit einer Einführung von Gerhard SAUTER und einer kommentierten Bibliographie von Johannes HAUN, München 1973, S. 175–214. – Schließlich ist zu erwähnen der Beitrag von Martin HONECKER, z. B. Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, in: ZThK 78 (1981), S. 128–140, hier S. 136–139, der sie »anthropologisch« (ebd., S. 136) interpretiert als »hermeneutische[...] Anleitung für das betroffene Subjekt, zwischen verschiedenen Bezügen zu unterscheiden, dem Bezug auf Gott und dem Bezug auf die Welt« (ebd., S. 137). Honecker votiert dafür, dass die »ethische Fragestellung« »selbständig« ist; die Theologie solle von der Ethik nur die Ausrichtung am Menschlichen und Menschlicheren verlangen; eine solche sei schon durch die Vernunft möglich (vgl. ebd., S. 138). – Zum historischen Hintergrund der »Zwei-Reiche-Lehre« Luthers vgl. die ausführliche Untersuchung von Volker MANTEY, Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, Tübingen 2005 (SuR 26).

11 Vgl. das Urteil Udo Kerns: »Der reformierte Ansatz Karl Barths schuf den Grund, von dem aus die entfremdete lutherische Zweireichelehre wieder zu ihrer theologischen Klarheit und Eindeutigkeit kommen konnte« (Udo KERN, Die durch Barmen definierte Zweireichelehre, in: ThZ 42 [1986], S. 237–254, hier S. 245).

12 Hans-Joachim GÄNSSLER, Evangelium und weltliches Schwert. Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung zweier Reiche oder Regimente, Wiesbaden 1983, hat herausgearbeitet, dass Luther zwar keine geschlossene Lehre vertreten hat, aber doch mehr als nur situationsbedingte Ratschläge erteilen wollte; denn bei ihm sei, wie schon Lau gezeigt habe, eine feste Vorstellung von den zwei Reichen vorhanden (ebd., S. 151): »Luther [...] wollte zwar »kein förmliches Dogma de politia« aufstellen, aber doch mehr als nur situationsbedingte Ratschläge erteilen«.

13 Vgl. dazu z. B. Wilfried HÄRLE, Kritik an der Macht ist gefordert. Sinn und Bedeutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in: LM 31 (1992), S. 362–364, hier S. 362; LOHMANN, Ein Gott, S. 127.

derung zu entsprechen meinte, und seine Behauptung, Luther habe sich letzten Endes gegen »Versuche, biblische Gedanken zu Staatsregeln zu machen«, gewehrt¹⁴, werden Luther nicht gerecht.

Vielmehr beschreibt Luthers Rede von den zwei Reichen zwei Weisen, in denen *Gott* die Welt regiert¹⁵. Luther geht es mit seiner Unterscheidung um zwei Modi göttlichen Handelns, zwei Weisen, in denen Gott gegen die Sünde in der Welt vorgeht¹⁶. Gott regiert *geistlich* durch den *usus theologicus legis*, den theologischen Gebrauch des Gesetzes, und das Evangelium: er klärt den Menschen durch die Begegnung mit dem Gesetz über seine Sünde auf und vergibt sie ihm durch das Evangelium; so setzt Gott an der Wurzel der Sünde an¹⁷. Und Gott regiert *weltlich* durch den *usus politicus legis*, den politischen Gebrauch des Gesetzes: mithilfe von handlungsleitenden Geboten, Gewaltandrohung und Strafe dämmt er die Folgen der Sünde ein¹⁸, indem er durch die Obrigkeit für äußeren Frieden¹⁹ und weltliche Gerechtigkeit²⁰ sorgt. Der Wurzel der Sünde begegnet Gott mit Vergebung, den Folgen der Sünde mit Gebot, Recht und Schwert. Insofern Gott in beiden Fällen die Welt nicht sich selbst überlässt, sondern gegen das Böse vorgeht, sind beide Handlungsweisen Gottes Ausdruck seiner Barmherzigkeit und Liebe²¹. Wegen dieser Einsichten wird die Rede von den zwei »Regimenten Gottes«²² oder seinen zwei »Regierweisen«²³ der missverständlichen Rede von den »zwei Reichen« gegenwärtig meist vorgezogen²⁴.

14 Friedrich NAUMANN, Briefe über Religion (1903), in: Ders., Werke, Bd. 1: Religiöse Schriften, hg. von Walter UHSADEL, Köln/Opladen 1964, S. 566–632, hier S. 625f.

15 Vgl. Gottfried VOIGT, Barmen II in lutherischer Sicht, in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde. Barmen II. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1974, S. 81–93, hier S. 81 (im Original kursiv): »Es gibt in der Welt keine gottfreien Bereiche. Auch nach der Zwei-Regimenten-Lehre ist Gott der Herr aller Welt«.

16 Vgl. Craig L. NESSAN, Christian political responsibility: reappropriating Luther's two kingdoms, in: Die Bedeutung der Theologie für die Gesellschaft. Festschrift für Hans Schwarz zum 65. Geburtstag, hg. von Anna M. MADSEN, Frankfurt am Main 2004, S. 169–177, hier S. 173.

17 Vgl. Gerhard EBELING, Umgang mit Luther, Tübingen 1983, S. 183.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. Martin LUTHER, Auslegung des 101. Psalms. 1534–1535, WA 51, 242,1–8.

20 Vgl. Martin LUTHER, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. 1526, WA 19, 629,21–25.

21 Vgl. LOHMANN, Ein Gott, S. 125; vgl. dazu Andreas PAWLAS, Evangelische politische Theologie. Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi als ihre Kriterien und Interpretamente, in: KuD 36 (1990), S. 313–332, hier S. 320.

22 Bei Luther z. B. in LUTHER, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. 1526, WA 19, 629,17–630,2.

23 Vgl. HARLE, Kritik, S. 363.

24 Anders die Zuordnung von Volker LEPPIN, Grenzen und Möglichkeiten der Obrigkeit – Zu Entstehung und Kontext von Luthers Zwei-Reiche-Lehre, in diesem Band, S. 247–258, der Reich und Regiment unterscheidet, aber beide Kategorien beibehält und einschränkt: »[...] der Christ [gehört] unter beide Regimente«, aber er wird »nur dem Reich Christi zugerechnet«, ebd., S. 251.

3. Wenn »geistlich« und »weltlich« bei Luther nicht zwei völlig voneinander getrennte oder gegensätzliche Reiche Gottes bezeichnen, sondern beides Regierweisen des einen Gottes sind, so bedeutet dies, dass es letztlich nur *ein* Reich Gottes gibt²⁵, das durch das Zusammenspiel zwischen seinem Erhaltungswillen, der sich in seinem weltlichen Regiment zeigt, und seinem Erlösungswillen, der sich in seinem geistlichen Regiment zeigt, realisiert wird²⁶. Luther geht »von einem in der Person Gottes begründeten Einheitshorizont«²⁷ aus, der eine strikt dualistische Sicht verbietet und der besagt: Gott verfolgt mit beiden Regierweisen gemeinsam die eine heilsgeschichtliche Absicht, insofern die Welt um ihrer Erlösung willen erhalten wird. Gottes weltliches Regiment zielt darauf, dass die Kirche Frieden und Freiraum für die Predigt hat, so dass Menschen Gottes geistlichem Regiment begegnen können²⁸. Deshalb wäre es zu wenig, Gottes weltliches Regiment nur als eine »Notordnung«²⁹ zu bezeichnen, wie es gelegentlich geschieht.

4. Der Lutherischen Unterscheidung der beiden Regimente Gottes wurde vorgeworfen, sie habe zu unreflektiertem Untertanengehorsam geführt, bei dem Christen alles, was politisch angeordnet wird, unkritisch bejahen und unterstützen. Demgegenüber ist daran zu erinnern, dass Luther zwar gewaltsamen Widerstand ablehnt, sich aber keineswegs gegen verbale Proteste und gewaltfreien Widerstand ausgesprochen hat. Wenn die Obrigkeit Dinge anordnet, die gegen Gottes Gebot sind, wenn ihre Anordnungen für Unfrieden sorgen oder für Ungerechtigkeit³⁰, so ist Widerstand durch Worte und Gebet – oder durch Emigration – angemessen³¹. Gewaltsamen Widerstand, Aufrührerei hingegen hat Luther deshalb konsequent ablehnt, weil sie die politische Ordnung als solche zerstören: »[...] Ein aufrrührer [...] greift der gewalt nach dem kopff und nach dem schwerd, dasselbige zu missbrauchen,

25 Vgl. NESSAN, Christian political responsibility, S. 171.

26 Vgl. HÄRLE, Kritik, S. 363. So bereits Paul ALTHAUS, Art. Zwei-Reiche-Lehre, in: EKL 3 (1959), Sp. 1928: »Gott regiert die Welt auf eine doppelte Weise: die eine hilft zur Erhaltung dieses leiblichen, irdischen, zeitlichen Lebens, damit zur *Erhaltung* der Welt, die andere zum ewigen Leben, das heißt: zur *Erlösung* der Welt. Das erste Regiment führt Gott mit der linken, das zweite mit der rechten Hand. An diesem liegt ihm alles. Das andere ist untergeordnet«.

27 LOHMANN, Ein Gott, S. 121.

28 Härle betont entsprechend, zwischen beiden Regimenten bestehe »keine Gleichrangigkeit. Das geistliche Regiment ist Gottes eigentliches Werk (opus proprium), das weltliche Regiment ist sein fremdes Werk (opus alienum). Und dieses fremde Werk ist dem eigentlichen Werk Gottes funktional und dienend zugeordnet« (HÄRLE, Kritik, S. 363). Außerdem gelte (ebd.): »Dort, wo das geistliche Regiment zum Ziel gekommen ist [was aber erst eschatologisch geschieht], macht es das weltliche Regiment überflüssig«.

29 So VOIGT, Barmen II, S. 87.

30 Wenn er weiß, dass die Sache der Fürsten unrecht ist, soll der Soldat ihnen nicht folgen, sondern »lauffe[n], was er lauffen kann, aus dem felde [...]« (Martin LUTHER, WA.B 10, 36).

31 Vgl. Christoph STROHM, Art. Widerstand II, in: TRE 35 (2003), S. 750–767, hier S. 751. Honecker nennt diese Haltung »leidenden Ungehorsam«; vgl. Martin HONECKER, Art. Zwei-Reiche-Lehre, in: Evangelisches Staatslexikon, Bd. 2, Stuttgart ³1987, Sp. 4112–4124, hier Sp. 4115.

anders denn es Gott eingesetzt und verordnet hat [...]«³². Dann aber ist keine Instanz mehr da, die überhaupt noch für Recht und Frieden sorgen könnte. Soll heißen: Für Luther ist irgendeine Obrigkeit, weil sie eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß an Recht und Frieden garantiert, immer noch besser als gar keine. – Erst der Missbrauch politischer Macht im vergangenen Jahrhundert derart, dass sie weder Recht noch Frieden durchgesetzt hat, hat die Augen dafür geöffnet, dass Regierungen so versagen können, dass auch gewaltsamer Widerstand gegen sie erforderlich sein kann.

5. Man hat schließlich zeigen können, dass Luthers Unterscheidung der beiden Regimente und die Vorstellung von der »Königsherrschaft Christi« sich gar nicht so radikal widersprechen, wie früher behauptet³³. Gerade die Einsicht, dass in beiden Regierweisen Gottes Liebe wirkt und Gottes Reich nur eines ist, leitet dazu an, die Nähe zwischen beiden zu sehen³⁴.

Nach diesem Blick auf die Verständnisfortschritte in den letzten Jahrzehnten soll nun in eigener Verantwortung konstruktiv nach der politischen Aufgabe der Kirche im Anschluss an die Lutherische Zwei-Regimenten-Unterscheidung gefragt werden. Ziel ist eine, wenn man so will, kontextuelle Interpretation der »Zwei-Regimenten-Lehre« angesichts unserer politischen Situation³⁵. Dabei sind Luthers Reflexionen nicht wie eine ausgefeilte Staatstheorie zu behandeln, sondern sein Gedanke, auf das rechte Unterscheiden komme es an³⁶, ist für die Aufgabe der Kirche fruchtbar zu machen. Diese kann nämlich mithilfe der Unterscheidung zwischen den zwei Regierweisen Gottes in seinem *einen* Reich ihrerseits unterschieden werden: in eine geistliche Aufgabe der Kirche und eine zweifache weltlich-politische Aufgabe der Kirche. Indem dabei Augenmerk darauf gelegt wird, was Luther warum und zu welchem Zweck unterscheiden wollte, können Luthers Überlegungen als eine »Differenzierungsanweisung« verstanden werden, die hilft zu klären,

32 Martin LUTHER, Verantwortung D. Martin Luthers auff das büchlein die Reüberischen und mördischen Bawern gethan am Pfingstage ym jare 1525, WA 17/1, 265,35–266,5.

33 Vgl. dazu z. B. Wilhelm HÜFFMEIER (Hg.), Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung: Zwei-Reiche-Lehre – Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi, Frankfurt a.M. 1997 (Leuenberger Texte 3); Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1986, den Abschnitt »Zum wachsenden Konsens lutherischer und reformierter Theologie in der Auslegung von Barmen V«, ebd., S. 101–104.

34 Vgl. LOHMANN, Ein Gott, S. 138. Lohmann betont allerdings, beide Lehren seien nicht allzu nah, weil die »Zwei-Regimenten-Lehre« im Unterschied zur »Königsherrschaft Christi« den weltlichen Bereich »entsakralisiere« (ebd.). Doch ist Barths Behauptung von »Analogien«, Gleichnissen eine Sakralisierung der Welt?.

35 Eine solche legt auch vor Christian POLKE, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009 (Öffentliche Theologie 24), S. 149–241.

36 Vgl. dazu Gerhard EBELING, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1981, S. 122–136. Vgl. dazu auch ders., Leitsätze zur Zweireichelehre, in: ZThK 69 (1972), S. 331–349.

was heute zu unterscheiden ist. Es wird sich ergeben: Die Kirche wirkt bei beiden Regierweisen Gottes mit, sie ist in beiden *cooperator Dei*³⁷, aber in verschiedenen Modi.

Wegen der hier interessierenden politischen Aufgabe wird im Folgenden nur kurz auf die zentrale³⁸ Aufgabe der Kirche, die sich auf Gottes geistliches Regiment bezieht, eingegangen, um dann ausführlicher die zwei verschiedenen Aufgaben der Kirche in Bezug auf Gottes weltliches Regiment herauszupräparieren, nämlich eine prophetische und eine zivilgesellschaftliche.

Doch zunächst ein paar wenige Bemerkungen zur geistlichen Aufgabe der Kirche: Die geistliche Aufgabe der Kirche besteht, mit Artikel 7 der *Confessio Augustana*, in Predigt und Sakramentsverwaltung³⁹. Mit ihrer Predigt von Gesetz und Evangelium und dem Austeilen der Sakramente setzt die Kirche, wie gesagt, an der Wurzel der Sünde an. In diesem, ihrem zentralen Auftrag geht es um den Kern der Sünde, um des Menschen Selbstgerechtigkeit und Selbstbezüglichkeit, die ihn dazu führt, in allen Unternehmungen allein um sich selbst zu kreisen und sich durch sein Tun und Lassen selbst zu definieren und zu konstituieren, anstatt sich von Gott konstituieren und sich seine Zuwendung gefallen zu lassen. Indem die Kirche in Predigt und Sakrament dem Menschen dies vor Ohren und Augen stellt, ist sie *cooperator Dei*, Mitarbeiterin Gottes in Gottes geistlichem Regiment.

Wenn der Mensch Gottes Zuwendung zulässt, also zu glauben beginnt, dass nicht sein Tun seinen Wert verbürgt und ihn vor Gott rechtfertigt, sondern Gottes Gnade, dann wird er, wie Luther in seiner Freiheitsschrift ausführt, frei und angetrieben zu einem Handeln, das sich, weil von krampfhafter Selbstbezogenheit frei, allein an dem ausrichtet, was den Nächsten dient⁴⁰. Seine Freiheit von Selbstrechtfertigung macht den Menschen frei für die Nächsten, so dass er sich ganz auf das konzentrieren kann, »was denn andernn nott ist«⁴¹. Für Luther ist dabei klar, dass es sich beim Handeln für den Nächsten nicht nur um eine geistliche Hilfe für den Nächsten, sondern auch um eine eminent weltliche, leibhafte Hilfe handeln soll⁴²; solche Hilfe

37 Vgl. zum Begriff Martin LUTHER, *De servo arbitrio*. 1525, WA 18, 753f.; dazu Martin SEILS, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, Gütersloh 1962 (BFCTh 50).

38 Vgl. dazu: Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008, S. 18: Die »Mitte« des Auftrags der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums.

39 Vgl. CA 7, BSLK 61.

40 Martin LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. 1520, WA 7, 34,28–31: Weil dem Menschen von den Werken gegenüber dem Nächsten »keyns nodt ist zur frumkeit und seligkeyt«, »[d]rumb soll seyne meynung ynn allen werckenn frey und nur dahynn gericht seyn, das er andernn leutten damit diene und nu(e)tz sey«.

41 LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7, 34,31.

42 Vgl. z. B. Martin LUTHER, *Fastenpostille*. 1525, WA 17/II, 102,31–37: »Denn es wird yhe [= gewiss] yderman mu(e)ssen bekennen, das er fule, wie er sich liebet. Er fulet ia, wie hefftig er

ereignet sich unter dem weltlichen Regiment Gottes und sie kann sich insbesondere in Gestalt politischen Handelns des Menschen vollziehen.

Luther hat oft betont, dass der *einzelne Christ* politische Verantwortung besitzt. Denn der Christ ist nicht nur Christperson, sondern auch »Weltperson«, »Amtsperson«, weshalb er, sei es im Amt der Obrigkeit, sei es im Amt des Untertans⁴³, politische Verantwortung zu übernehmen hat. Luther hat sogar besonders dazu ermutigt, politische Ämter auszuüben: »wenn du sehest, das am henger, bo(e)ttell, richter, herrn oder fursten mangellt und du dich geschickt fundest, solltistu dich datzu erbiehen«⁴⁴. – Aber besteht eine solche politische Verantwortung auch für die institutionelle *Kirche*, so dass man sagen könnte, neben ihrem Ansetzen an der Wurzel der Sünde habe es die Kirche auch mit dem Eindämmen der Sündenfolgen im politischen Bereich zu tun und habe auch sie politische Verantwortung? Die lutherische Tradition hat sich mit der vorbehaltlosen Bejahung dieser Fragen schwer getan⁴⁵.

Im Folgenden soll entfaltet werden: Die Kirche hat auch im weltlichen Regiment Verantwortung als *cooperator Dei*, als mitwirkend an Gottes weltlichem Regiment. Und zwar in zweifacher Weise.

1. Die prophetische politische Aufgabe der Kirche

Aufgabe der »Obrigkeit« – wir bleiben zunächst bei diesem Terminus – ist es nach Luther, äußerlichen Frieden und weltliche, leibliche Gerechtigkeit zu realisieren und so Unfrieden und Ungerechtigkeit entgegenzuwirken⁴⁶. Wichtig für das Verständnis dieser Bestimmung ist, dass es sich hierbei nicht um eine rein deskriptive handelt, so als ob man sagen könne oder müsse, jede Obrigkeit dämme die Folgen der Sünde ausreichend ein und Sorge tatsächlich für Frieden und Gerechtigkeit. Wäre dem so, dann hätte Luther keine der Obrigkeiten seiner Zeit so harsch kritisieren kön-

fur seyn leben sorget, wie vleyssig er seynes leybs wartet mit speys, kleyder, und allem gu(e)t, wie er den tod fleucht und alles ungluck meydet. Nu das ist die liebe deyns selbs, die sihestu und fulestu. Was leret dich nu dis gepott? eben dasselb gleich zuthu(e)n, das du dir thu(e)st, das du seyn leyb und leben sollt dyr gleich so viel lassen gelten als deyn leyb und leben«. Vgl. ders., In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius. [1531] 1535, WA 40/II, 72,18–25.

43 Vgl. dazu Luthers Unterscheidung von den drei Ständen *oeconomia*, *politia* und *ecclesia*, wobei jeder Mensch zu jedem Stand gehört (zum politischen Stand bspw. gehört er entweder in einem obrigkeitlichen Amt oder als Untertan); vgl. dazu Martin HONECKER, Von der Dreiständelehre zur Bereichsethik. Zu den Grundlagen der Sozialethik, in: ZEE 43 (1999), S. 262–276.

44 Martin LUTHER, Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. 1523, WA 11, 255,1f.

45 Vgl. Matthias G. PETZOLDT, Begrenztes politisches Mandat der Kirche, in: BThZ 13 (1996), S. 36–59, hier S. 39.

46 Vgl. LUTHER, Von weltlicher Oberkeit, WA 11, 251,1–11; ders., Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben. 1525, WA 18, 299,3–6.

nen, wie er es immer wieder getan hat. Daraus aber folgt: Luthers Aussage, die Obrigkeit sei die Weise, in der Gott die Folgen der Sünde bekämpfe und Recht und Frieden eindämme, hat einen normativen Anteil. Sie spricht davon, was die Obrigkeit tun und leisten soll. Das bedeutet: Jede weltliche Obrigkeit muss sich an ihrer »von Gott gegebenen Bestimmung messen und kritisch prüfen lassen«⁴⁷. Sie muss sich daraufhin befragen lassen, ob sie dieser ihrer Bestimmung, für Gerechtigkeit und Frieden zu sorgen, entspricht⁴⁸.

Wer könnte der Obrigkeit besser diese Frage stellen als die Kirche, die um diese Bestimmung der Obrigkeit weiß? Die Kirche weiß um den fürsorglichen Willen Gottes mit dieser Welt und also darum, dass die Obrigkeit um des Menschen willen, um seines Friedens und zwischenmenschlicher Gerechtigkeit willen da ist, nicht aber um ihres Selbstzwecks oder um reinen Machterhaltes willen. Weil sie um die gottgegebene Funktion der Obrigkeit weiß, ist ein entsprechendes Befragen und Mahnen gegenüber der Politik (»Realisiert Ihr mit Eurem Handeln wirklich Gerechtigkeit und Frieden? Ist wirklich Euer Ziel, diese zu erreichen?«) politische Aufgabe der Kirche. Luther hatte ähnlich formuliert: »[...] ein prediger [...] Unterricht Vater ampt, mutter ampt, kinder ampt, knecht ampt und summa, alle weltliche empter und stende«⁴⁹.

Dadurch, dass Luther hier von dem Prediger spricht, wird klar, dass es in seinen Augen nicht reicht, wenn der einzelne Christ die Obrigkeit ermahnt; dies ist Aufgabe »der Kirche«⁵⁰. Das »öffentliche Lehren« ist Aufgabe der durch die Gemeinde Berufenen, der Kirche in ihrer Amtsdimension⁵¹ – so auch in diesem Fall.

Dass es politische Aufgabe der Kirche ist, die Regierenden an ihre Verantwortung, für Recht und Frieden zu sorgen, zu erinnern, hat Luther selbst gegenüber den Fürsten und Herren angesichts der *Zwölf Artikel* der Bauernschaft in Schwaben exerziert:

47 HÄRLE, Kritik, S. 363.

48 Vgl. dazu Dietrich BONHOEFFER, Die Kirche vor der Judenfrage, in: Ders., Berlin 1932–1933, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 12, hg. von Carsten NICOLAISEN und Ernst-Albert SCHARFENORTH, Gütersloh 1997, S. 349–358, hier S. 351f.: »[...] [die Kirche] kann und soll [...] den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln von ihm als *legitim staatliches* Handeln verantwortet werden könne, d. h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung, geschaffen werden. [...] Sie greift damit gerade nicht in die Verantwortlichkeit des staatlichen Handelns ein, sondern schiebt im Gegenteil dem Staat selbst die ganze Schwere der Verantwortung für das ihm eigentümliche Handeln zu«.

49 Martin LUTHER, Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle. 1530, WA 30/II, 537,9–13. Da Luther hier nicht vom »Amt an sich« spricht, sondern verschiedene konkrete Ämter nennt, scheint klar: der Prediger unterrichtet nicht nur über die Notwendigkeit von Ämtern generell, sondern auch über die Aufgaben, die das jeweilige Amt zu erfüllen hat.

50 Vgl. dazu Wolfgang HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 564–570.

51 Vgl. Paul ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, S. 272.

[...] Denn oberkeyt nicht drumb eyngesetzt ist, das sie yhren nutz vnd mut willen an den unterthanen suche, sondern nutz vnd das beste verschaffe bey den vnterthenigen, Nu ists ia nicht die lenge treglich, so zu schetzen vnd schinden, Was hulffs, wenn eyns bawrn acker so viel gulden alls hallmen vnd korner trüge, so die oberkeyt nur deste mehr neme, vnd yhren pracht damit ymer grosser machte, vnd das gutt so hyn schlaudert, mit kleyden, fressen, sauffen, bawen vnd der gleichen, als were es sprew, Man muste ia den pracht eynziehen vnd das ausgeben stopffen, das eyn arm man auch was behallten kunde⁵²?

Wie kann die Kirche diese, man könnte sagen: »prophetische« politische Aufgabe wahrnehmen? Sollte sie der Politik gegenüber an den *von Gott* der politischen Macht gegebenen Auftrag appellieren?

Um deutlich zu machen, von welchen Voraussetzungen sie herkommt, sollte die Kirche ihr Verständnis des politischen Auftrages ruhig als theologisches präsentieren. Sie sollte aber zugleich versuchen, die aus christlicher Perspektive notwendigen Grundaufgaben der Obrigkeit allgemein, d. h. ohne religiöse Voraussetzungen, plausibel zu machen. Solches sollte möglich sein, insofern auch andere, nichtreligiöse Politikkonzepte sich für die Notwendigkeit einer politischen Ordnung, die durch Frieden und Gerechtigkeit bestimmt ist, aussprechen.

Damit wird zugleich deutlich, dass die Kirche nicht mit dem Anspruch auftreten kann, nur wenn *sie* die Obrigkeit an ihre Aufgabe erinnert, dann könne diese sie auch angemessen wahrnehmen. Die Kirche behauptet nicht, dass das politische Handeln seine Würde »erst von Gnaden kirchlicher oder christlicher Mitarbeit erhalte«⁵³. Die Obrigkeit kann sich ihrer Aufgabe auch ohne die Kirche bewusst sein; und der moderne, demokratische Staat versteht sich ja genau so. Aber die Kirche muss dort, wo die Obrigkeit ihre Aufgabe aus den Augen verliert, sie wieder darauf hinweisen.

Inwiefern hat die Kirche es bei ihrer prophetischen Aufgabe auch mit ihrer primären Aufgabe zu tun? Oder, anders gefragt: Gibt es eine Beziehung zwischen dem Inhalt der obrigkeitlichen Aufgabe, also dem Sorgen für Frieden, Gerechtigkeit und Ordnung, an das die Kirche erinnert, und dem Inhalt der Predigt des Evangeliums? Luther ist zunächst wichtig, dass man zwischen geistlichen und weltlichen Realitäten unterscheidet: Er ermahnt die Bauern

52 LUTHER, Ermahnung zum Frieden, WA 18, 299,4–12.

53 So die Formulierung bei Trutz RENDTORFF, Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens. Bemerkungen zur theologischen Deutung des Politischen, in: Ulrich DUCHROW (Hg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1977 (SEE 13), S. 53–63, hier S. 55.

im Bauernkrieg, dass die Taufe den Menschen nicht in Bezug auf Leib und Eigentum freimache, sondern in der Seele⁵⁴. Und er schärft ein, dass man die Welt nicht mit dem Evangelium regieren kann:

Wenn nu yemand wollt die welt nach dem Euangelio regirn und alle weltliche recht und schwerd auffheben [...], was wu(e)rde der selb machen? Er wu(e)rde den wilden bo(e)ßen thieren die band und keten aufflo(e)ßen, das sie yderman zu ryssen und zu byssen⁵⁵.

Der Kontext ist in beiden Fällen der Versuch, jede weltliche politische Ordnung durch das Ignorieren fundamentaler Differenzen überflüssig zu machen⁵⁶.

Zwischen geistlichen und weltlichen Realitäten zu differenzieren bedeutet aber nicht, dass es keine Analogien zwischen ihnen gibt:

[...] So viel nu das ewige leben vbertrifft das zeitliche leben, so weit vnd hoch gehet auch das predig ampt vber weltliche ampt das ist, gleich, wie ein schatten gegen dem corper selbs, Denn weltliche herrschafft ist ein *bilde*, schatten vnd figur der herrschafft Christi, Denn das *predig ampt*, (wo es ist, wie es Gott geordnet hat.) bringt vnd gibt *ewige gerechtigkeit ewigen fride vnd ewiges leben* wie S Paulus solchs hoch preiset. 2. Cor 4. Aber das *weltlich regiment* erhellt *zeitlichen vnd vergenglichen friede recht vnd leben*⁵⁷.

Will sagen: Das weltliche Regiment soll ein *zeitlich-irdisches* und sich in irdischem Modus vollziehendes Abbild, eine weltliche Entsprechung zur geistlichen Herrschaft Christi sein. Deutlicher und, *sit venia verbo*, »barthianischer« kann man die Analogie zwischen beiden Regimenten und damit die Beziehung zwischen ihren Inhalten kaum formulieren⁵⁸.

54 Martin LUTHER, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern. 1525, WA 18, 359,4f.

55 LUTHER, Von weltlicher Oberkeit, WA 11, 251,22–27.

56 Vgl. HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, S. 451.

57 Martin LUTHER, Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle, WA 30/II.2, 554,9–16 (Hervorhebung der Verfasserin).

58 Vgl. HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, S. 452.

2. Die zivilgesellschaftliche politische Aufgabe der Kirche

Die Kirche hat es auch noch in einer zweiten Weise mit dem Eindämmen der Sündenfolgen im politischen Bereich zu tun. Um diese herauszuarbeiten, muss etwas ausführlicher auf die Differenz zwischen Luthers Situation und der unsrigen eingegangen werden.

Wir haben es heute in unseren westlichen Kontexten nicht mehr mit einem frühneuzeitlichen Obrigkeitsstaat, der durch Fürsten oder Magistrat und Kaiser regiert wird, zu tun, sondern mit einem modernen demokratischen Verfassungsstaat⁵⁹. Eine zentrale Differenz zwischen Luthers Politikverständnis und unserem⁶⁰ ist in der Tatsache zu finden, dass für Luther die Obrigkeit schlicht von Gott gegeben ist. Herrscher haben für ihn politische Macht über Untertanen, weil Gott sie in dieses Amt eingesetzt hat.

Von Obrigkeit und Untertanen spricht man heute zu Recht nicht mehr. Die politische Ordnung ist nicht durch Gott, sondern durch die Bürger legitimiert. Menschen haben politische Macht, weil sie gewählt worden sind, wobei ihre Macht aufgrund dessen, wie sie gewählt worden sind und in welchem Rahmen sie ihre Macht nur ausüben können, verstanden wird als prinzipiell für alle zustimmbar. Selbst wenn nicht alle jedem Wahlausgang persönlich zustimmen, so ist die Regierung durch den grundrechtlichen Rahmen der demokratischen Ordnung doch so normiert, dass sie gedacht werden kann als für jeden prinzipiell bejahbar. Insofern wird die politische Ordnung in der Moderne verstanden als eine von unten, durch menschliches Tun zustande gekommene und erhaltene⁶¹. Man kann sagen: »Gottes Regiment« vollzieht sich in der modernen Verfassungsdemokratie zuallererst durch das politische Handeln der Bürger. In den Worten der Demokratie-Denkschrift der EKD: »In der Demokratie haben [die Bürger] [...] den von Gott dem Staat gegebenen Auftrag wahrzunehmen und zu gestalten«⁶². Dazu gehört nicht nur das Gehen zur Wahl, sondern auch politische Partizipation in vielfältiger Form.

Trotz dieser Verschiebung hat der moderne demokratische Staat, und zwar gerade als demokratischer Verfassungsstaat, die nach Luther zentrale Aufgabe der Obrigkeit bewahrt: Indem er in Gestalt der Grundrechte, durch Gewaltenteilung und Herrschaft auf Zeit sowohl eine inhaltliche wie eine machtmäßige wie eine zeitliche Schranke staatlichen Handelns etabliert hat,

59 Vgl. dazu Theodor DIETER, Der Auftrag der lutherischen Kirchen in Europa. Die Denkfigur der zwei Regimente Gottes, in: LKW. JMLB 51 (2004), S. 42–58, hier S. 43.

60 Vgl. dazu DIETER, Auftrag, S. 49.

61 Vgl. John RAWLS, Politischer Liberalismus, Frankfurt 1998, S. 223; Jürgen HABERMAS, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1992, S. 161f.

62 Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985, S. 12, 17.

wehrt auch er, wenn ich so sagen darf, den Folgen der Sünde, und zwar auch – und nach den totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts erst recht – bei den Regierenden⁶³. Das heißt:

Die Aufgabe, den Folgen der Sünde zu wehren, nimmt die Verfassung eines modernen Staates dadurch wahr, dass in ihr nicht nur wie einst den Untertanen, sondern auch den Herrschenden mit Misstrauen begegnet wird und vielfältige Kontrollen ihrer Machtausübung vorgesehen sind⁶⁴.

In einer Demokratie hat die Partizipation der Bürger mannigfache Form. Sie geschieht in individuellem Engagement, aber auch in zivilgesellschaftlichen Gruppierungen wie Verbänden, Bürgerinitiativen und eben religiösen Gemeinschaften. Die Kirche ist eine der Gruppen, in denen sich das Volk zivilgesellschaftlich organisiert. Und als solche trägt sie wie andere zivilgesellschaftliche Größen zur politischen Meinungsbildung in der Demokratie bei.

Als eine solche zivilgesellschaftliche Vereinigung macht die Kirche, wie andere auch, konkrete Ausgestaltungsvorschläge für die politische Landschaft. Sie gibt ihre Einschätzung wieder, wie Frieden und Gerechtigkeit gewährleistet werden können.

Luther entwickelt in seiner Unterscheidung der beiden Regimente die Ansicht, in der menschlichen Vernunft sei bereits alles zu finden, was zu einer angemessenen, menschenfreundlichen und – theologisch formuliert – Gott entsprechenden Politik nötig ist. Eine spezielle religiöse Offenbarung ist nicht erforderlich:

Christen braucht man für die Obrigkeit nicht. So ist es nicht nötig, dass der Kaiser ein Heiliger ist, es ist für sein Regiment nicht nötig, dass er ein Christ ist. Es reicht für den Kaiser, dass er Vernunft hat⁶⁵.

Deshalb kann sich die Kirche nicht anmaßen, in politischen Sachfragen immer schon besser als andere zu wissen, was sachlich richtig ist. Daraus folgt: Die Kirche soll ihre konkreten Ausgestaltungsvorschläge nicht mit religiöser Autorität, sondern mit vernünftigen Argumenten, d. h. für andere als plausibel nachvollziehbar, vorbringen⁶⁶.

63 Vgl. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie, S. 13.

64 DIETER, Auftrag, S. 51.

65 Martin LUTHER, Predigt am 23. Sonntag nach Trinitatis (15. November 1528), WA 27, 418,2–4: »Non indiget Christianis ad magistratum, Ideo non opus ut Sanctus sit Cesar, non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus. Satis est ad Cesarem, ut habeat rationem«.

66 Vgl. dazu die Unterscheidung bei Dietrich BONHOEFFER, Ethik, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6, hg. von Ilse TÖDT, Heinz Eduard TÖDT, Ernst FEIL und Clifford GREEN, München 1992, S. 363f., der zwischen einer »abgrenzend negativ[en]«, die Grenzen rechten Handelns absteckenden Rede der Kirche »in der Autorität des Wortes Gottes« und einem Beitrag der Kir-

Das bedeutet nicht, dass ihre Positionen nicht aus der christlichen Tradition heraus gewonnen sein können und dass darauf nicht verwiesen werden darf. Aber die Kirche soll sie anderen mit Gründen als vorzuziehende, als »politisch besser[e], zur Erhaltung und zum Aufbau des Gemeinwesens faktisch heilsamer[e]«⁶⁷ Positionen präsentieren. Der demokratische Diskurs lebt davon, dass die anderen Glieder der Gesellschaft und die Politiker sich ein eigenes Urteil über die Angemessenheit der vorgebrachten ethischen und politischen Vorstellungen bilden dürfen⁶⁸. Nur wenn die Kirche ihre inhaltlichen Vorschläge zur Gestaltung der Gesellschaft so vorbringt, gelingt es die immer wieder auftauchende Sorge zu besänftigen, die Kirche wolle so etwas wie eine Theokratie aufrichten, in der klammheimlich und gegen den Willen anderer ein Gottesreich auf Erden errichtet wird.

Ich komme zum Schluss: Die Zwei-Regimenten-Unterscheidung, so wie beschrieben weitergedacht, fordert die Kirche nicht dazu auf, sich aus der Politik herauszuhalten. Sie lässt ihr eine zweifache politische Aufgabe zukommen: zum einen den Staat an seinen spezifischen Auftrag und damit an Sinn und Inhalt der Unterscheidung der beiden Regimenter Gottes zu erinnern und ihn zu fragen, ob er jenem gerecht wird, – und zum anderen, als zivilgesellschaftliche Gruppe innerhalb des weltlichen Regimentes Gottes konkrete politische Ausgestaltungsvorschläge zu machen. Die Zwei-Regimenten-Unterscheidung ermahnt die Kirche gleichzeitig dazu, bei ihren politischen Aufgaben ihrer vordringlichsten Aufgabe im geistlichen Bereich so eingedenk zu sein, dass sie sich weder bei ihrer prophetischen Aufgabe noch bei ihrer zivilgesellschaftlichen anmaßt, mit Gewalt oder Zwang aufzutreten. Ihre Kommunikationsform ist in beiden Fällen das Wort, nicht die Gewalt⁶⁹. So bleibt

che zu konkreten Gestaltungsfragen »in der Autorität des verantwortlichen Rates christlicher Fachmänner« unterscheidet.

67 Karl BARTH, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: Ders., Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde / Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, S. 47–80, hier S. 75.

68 Luthers Vernunftbegriff ist freilich nicht so diskursiv, wie hier angesetzt. Luther setzt darauf, dass die Vernunft deshalb für das weltliche Regiment als Maßstab ausreichend ist, weil jeder in seiner Vernunft die Gebote Gottes eingeschrieben hat (vgl. dazu z. B. HONECKER, Thesen zur Aporie der Zweireichelehre, S. 133: »Ein ungelöstes Grundproblem ist die Evidenz des Ethischen, und zwar in Gestalt ethischer Normen oder Maßstäbe. Die reformatorische und altlutherische Theologie konnte dieses Problem dadurch beantworten, daß sie das Gesetz in seinem bürgerlichen Gebrauch, dem *usus politicus legis*, jedermann mit seinem Menschsein gegeben und einsichtig sein ließ und damit, zumindest tendenziell, als universal vorhandenen voraussetzte«). Will man diese voraussetzungsreiche naturrechtliche Annahme nicht mitmachen, so wird man auf einen schwächeren Vernunftbegriff verwiesen, der sich als kontextuell versteht (also nicht weltanschaulich neutral ist), aber eben nichts Besseres kennt als den Versuch, sich mit anderen über die Angemessenheit politischer Positionen argumentativ auseinanderzusetzen und zu verständigen.

69 Vgl. CA 28, BSLK 124,9, dort mit Bezug auf das Bischofsamt; »gleichwohl hat die Formel »*sine vi, sed verbo*« sich als umfassendes Merkmal christlicher Verkündigung zu Recht eingepreßt« (Das rechte Wort zur rechten Zeit, S. 21, Anm. 7).

sie ihrem primären Bezugspunkt treu: der geistlichen Regierweise Gottes. Mit Luthers Unterscheidung zwischen der geistlichen und der weltlichen Regierweise Gottes wird weiter gewährleistet, dass nicht jede politische Frage zum *status confessionis* wird, d. h. zu einer Frage, an deren Beantwortung sich entscheidet, ob jemand als Christ anzusehen ist oder nicht. In den meisten Einzelfragen sind für den Christen unterschiedliche politische Positionierungen möglich. Entsprechend verstehen sich kirchliche Beiträge zu politischen Fragen nur in ihrer Betonung der Grundverpflichtung der Politik zu Frieden und Gerechtigkeit als undiskutabel. Ihre konkreten Vorschläge dazu, wie Frieden und Gerechtigkeit realisiert werden können, müssen hingegen – auch innerhalb der Kirche – für Diskussionen, Widersprüche und Korrekturen offen sein⁷⁰.

Deutlich sollte geworden sein: Es wäre falsch, die Kirche eindeutig der geistlichen Regierweise Gottes zuzuordnen. Sie ist Mitarbeiterin Gottes sowohl im einen wie im anderen Regiment. Am geistlichen Regiment wirkt sie durch Predigt und Sakramentsverwaltung mit, am politischen Regiment durch ihr prophetisches und ihr zivilgesellschaftliches Reden. So agiert sie in beiden Regimenten Gottes. Die Zwei-Regimenten-Unterscheidung Luthers lehrt, die ganze Weltwirklichkeit als vom Handeln Gottes zur Überwindung der Sünde bestimmt zu sehen. Sie weist gleichzeitig die Kirche in ihre diesem Handeln Gottes konforme Kooperation ein⁷¹.

70 Vgl. Heinrich BEDFORD-STROHM, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, S. 340–357, hier S. 351.

71 Vgl. Wolfgang HUBER, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen 1983, S. 60.

VI. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION AUS DER
PERSPEKTIVE DER REFORMIERTEN TRADITION DES CHRISTENTUMS

Judith Becker

Die Königsherrschaft Gottes bei Calvin und im frühen reformierten Protestantismus

Die Königsherrschaft Christi ist seit Anfang des 20. Jahrhunderts ein wichtiges Thema reformierter Theologie. In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus berief sich die Bekennende Kirche in der zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung auf das königliche Amt Christi und erklärte die Herrschaft Christi über alle Lebensbereiche. Dieser eminente Vorgang prägte den Topos von der Königsherrschaft Christi; abgeleitet wurde er von Calvins Theologie. Und in der Tat spielt das königliche Amt Christi in den Lehren des Genfer Reformators eine bedeutende Rolle. Im Mittelpunkt der Theologie Calvins und des reformierten Protestantismus des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts stand jedoch die Herrschaft Gottes und nicht so sehr die Herrschaft Christi. Das zeigt schon ein Vergleich der Belegstellen: Die Suche in Calvins Werken mit der Wortkombination »Deus [...] regna*«, ergibt 38 Fundstellen; die Kombination »Christus [...] regna*« findet sich nur an vier Stellen. Ebenfalls deutlich ist der Unterschied beim *regnum Dei* bzw. *Christi* mit 420 zu 238 Belegen. Dahinter steht auch ein inhaltliches Anliegen.

Die Betonung der Herrschaft Gottes bei Calvin geht einher mit einem von dem späteren Konzept der Königsherrschaft Christi unterschiedenen Geschichtsverständnis¹: Calvin betont die Einheit der Geschichte von Beginn der Welt an. Gott herrscht seit der Schöpfung immer und überall. Aufgrund dieses Geschichtsverständnisses versteht Calvin wie andere reformierte Theologen die Bibel Alten wie Neuen Testaments als eine Einheit. Die Hochschätzung des Alten Testaments zeigt sich u. a. in einer intensiven Argumentation mit alttestamentlichen Texten in reformierten Traktaten, insbesondere bei politischen Themen.

Die Königsherrschaft Gottes, das ist bei Calvin und im frühen reformierten Protestantismus die Herrschaft Gottes über die ganze Welt². Gott ist der

1 Die Lehre von der Königsherrschaft Christi betont die eschatologische Perspektive. Vgl. zum Überblick Christian WALTHER, Königsherrschaft Christi, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 19, Berlin u. a. 1990, S. 311–323.

2 Einige Forscher leiten aus der Lehre von der Herrschaft Gottes über die ganze Welt eine theokratische Staatsauffassung ab. Vgl. z.B. G. Joseph GATIS, The political theory of John Calvin,

Herrscher und Lenker der Welt. Alles menschliche Handeln kann nur von ihm abgeleitet sein. Wie sich die Herrschaft Gottes manifestiert, ist die eine Frage, wie die Menschen mit und unter ihr leben sollen, die andere. Daher findet die Königsherrschaft Gottes in besonderer Weise in der politischen Ethik ihren Ausdruck.

Im Folgenden werden diejenigen Formen der politischen Ethik untersucht, in denen die Herrschaft Gottes in den Konzeptionen des frühen reformierten Protestantismus calvinischer Prägung besonders deutlich bezeugt wird: Einsetzung und Bedeutung der Obrigkeit, Aufgaben der Untertanen, Gehorsamsforderung und Widerstandsmöglichkeiten sowie auf das Zusammenleben als (politische) Gemeinschaft bezogene Aufgaben der Menschen.

Gerade im Fall des reformierten Protestantismus ist bei diesen Fragen die Beziehung zwischen Lehre und Leben der Autoren zu beachten, denn viele von ihnen hatten für ihre theologischen Überzeugungen Nachteile zu erdulden. Etliche der einflussreichen reformierten Theologen mussten aufgrund ihrer Überzeugungen zumindest zeitweise ihre Heimat verlassen; Gemeindeglieder erfuhren Verfolgung und Unterdrückung.

Zu diesen gehörte auch Johannes Calvin, der sein Heimatland Frankreich als junger Mann verlassen musste. Er ging zunächst nach Genf, doch auch aus dieser Stadt wurde er für einige Jahre verwiesen. Als Pastor der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg lernte er Martin Bucer kennen, der ihn nachhaltig beeinflusste. Beide bezogen sich in ihrer politischen Ethik auf zeitgenössische wie historische Theologen und Juristen. Es ist wichtig sich vor Augen zu halten, wie viele Anregungen Calvin in seiner Straßburger Zeit empfing.

Dennoch können in der vorliegenden Untersuchung lediglich der Genfer Reformator selbst und der von ihm geprägte Protestantismus in den Blick genommen werden. Die Zürcher Lehrtradition wird ebenso ausgespart wie andere, kleinere Strömungen. Ausführlich dargestellt werden lediglich drei der für die Politik im Calvinismus einflussreichsten Lehrer: Johannes Calvin selbst, Petrus Martyr Vermigli, dessen *Loci communes* das nach Calvins *Institutio Christianae Religionis* und Heinrich Bullingers *Dekaden* wohl einflussreichste Lehrbuch des reformierten Protestantismus war³, und

in: *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), S. 449–467, sowie, in großen Teilen wörtlich identisch, ebenfalls von Gatis, aber unter seinem längeren Namen veröffentlicht: George J. GATGOUNIS II, The political theory of John Calvin, in: *Churchman* 110 (1996), S. 60–75. – Der Vorwurf der Theokratieforderung oder gar -verwirklichung ist reformierten Theologen der Frühen Neuzeit immer wieder gemacht worden, wenn sie Gottes Anspruch auf das ganze Leben und somit auch auf die ganze Welt hervorhoben.

3 Vgl. Christoph STROHM, Petrus Martyr Vermigli's *Loci Communes* und Calvins *Institutio Christianae Religionis*, in: Emidio CAMPI in Zusammenarb. mit Frank A. JAMES III. u. Peter OPITZ (Hg.), *Peter Martyr Vermigli. Humanism, Republicanism, Reformation / Petrus Martyr Vermigli. Humanismus, Republikanismus, Reformation*, Genf 2002, S. 77–104, hier S. 77.

Johannes Althusius, der mit der *Politica methodice digesta* als eindeutig reformiert positionierter Politiker und Jurist Grundlagen für die moderne Politikwissenschaft legte.

1. Johannes Calvin: Leben zur Ehre Gottes

»Wenn man wissen will, wie man sein Leben gut einrichten kann, so reicht allein Gottes Gesetz hierfür mehr als genug aus«⁴, »reine Freude aber gewinnt man nur über dem Eifer um Gottes Gesetz«⁵. Laut Calvin sollte das private wie öffentliche Leben der Christen völlig durch das Gesetz Gottes bestimmt sein. Unter »Gesetz« aber verstand er nicht allein die Gebote und Lebensanweisungen, sondern den gesamten Bund Gottes und die ganze biblische Verkündigung⁶. Diese gilt es in der Welt zu verwirklichen. Für sie hat Calvin Verfolgung, Flucht und Anfeindungen in Kauf genommen.

Der Franzose Johannes Calvin (1509–1564) musste nach seinem öffentlichen Bekenntnis zum Protestantismus infolge der »Affaire des placards« 1534 Frankreich verlassen. Die anti-reformatorische Politik der Regierung verbot eine Heimkehr des bald berühmtesten französischen Reformators bis zu dessen Tod. Dennoch nahm er weiter intensiv am Schicksal der französischen Protestanten Anteil. Ab 1536 wirkte Calvin an der Seite Guillaume Farel's an der Reformation Genfs. 1538 wurden beide wegen Auseinandersetzungen mit dem Rat der Stadt ausgewiesen. Calvin arbeitete für drei Jahre als Pfarrer der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg. Unter der Bedingung einer grundlegenden Reform der Kirche kehrte er 1541 nach Genf zurück. Noch bis 1555 gestaltete sich die Zusammenarbeit mit dem Magistrat schwierig, danach hatten Calvins Anhänger in diesem Gremium die endgültige Mehrheit.

4 Johannes CALVIN, Auslegung von Ps. 19, in: Ders., *Der Psalmenkommentar: Eine Auswahl*, Neukirchen-Vluyn 2008 (Calvin-Studienausgabe [= CStA], Bd. 6), S. 76–111, hier S. 101.

5 CALVIN, Auslegung von Ps. 19, S. 95.

6 Vgl. CALVIN, Auslegung von Ps. 19, S. 91. Calvin bezieht sich in der Psalmenauslegung zunächst nur auf das Volk Gottes und das Alte Testament, die neutestamentliche Verkündigung ist jedoch impliziert, wie der Verlauf der Auslegung deutlich macht. – In der Auslegung zu Ps. 78 erklärt Calvin, dass der Bund in den beiden Gesetzestafeln verschriftlicht wurde (vgl. ebd., S. 217). Einen Überblick zur Bundestheologie bei Calvin bietet z.B. Peter A. LILLBACK, *The binding of God. Calvin's role in the development of covenant theology*, Grand Rapids 2002, zur frühen reformierten Theologie vgl. James B. TORRANCE, *The concept of federal theology – was Calvin a federal theologian?*, in: Wilhelm H. NEUSER (Hg.), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture. Die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes / International Congress on Calvin Research / Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids*, Grand Rapids 1994, S. 15–40.

Um Calvins politische Ethik zu verstehen, ist ein kurzer Überblick über seine grundlegenden theologischen Ansichten notwendig. Dabei wird deutlich, dass Calvin neben allem systematisch-theologischen Interesse beim Verfassen seines dogmatischen Lehrbuchs und insbesondere in seinen exegetischen Schriften immer auch seelsorgerliche Motive verfolgte. Seine Schriften zielten auch darauf, die bedrängten Christen, gerade in Frankreich, zu trösten, zu stärken und zu ermutigen.

Calvin beginnt sein berühmtestes Werk, die *Institutio Christianae Religionis* mit dem Satz: »All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: Die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis«⁷. Dies beinhaltet die Erkenntnis, dass Gott der Schöpfer, Erhalter, Bewahrer und Lenker der Welt ist, der Richter und Retter, und dass Gott unendlich viel größer und mächtiger ist als die Menschen, dass sie nichts ohne ihn vermögen. Deshalb gebührt ihm die Ehre. Dies ist das oberste Gebot für die Menschen. Weil Gott heilig ist, müssen auch sie heilig sein⁸. Dieser Grundsatz bestimmt Calvins Bibelauslegung und Dogmatik, seine Gesellschafts-, Kirchen- und Politiklehre ebenso wie alle anderen Lebensbereiche.

Das Gebot, Gott die Ehre zu geben, gilt allen Menschen gleichermaßen, denn eine natürliche Gotteserkenntnis ist laut Calvin allen zugänglich. Zudem sind allen Menschen die grundlegenden Gebote Gottes im Naturgesetz offenbart⁹. Kein Mensch hat eine Ausrede, Gottes Ehre nicht zu bewahren und zu vermehren. Ganz besonders aber gilt dieses Gebot den Gläubigen, denn sie sind infolge des Rechtfertigungsgeschehens zur Heiligung verpflichtet. Diese findet in der Nachfolge Christi Ausdruck, die den Gläubigen aufgrund der *unio cum Christo*, der Vereinigung mit Christus, ermöglicht ist. Rechtfertigung und Heiligung sind untrennbar miteinander verbunden. Einer der grundlegenden neutestamentlichen Texte zur Rechtfertigungslehre findet sich im Römerbrief, ja, laut Calvin ist die Rechtfertigungslehre das Hauptthema des Römerbriefes¹⁰. In demselben Brief steht nun bezeichnenderweise auch das berühmteste neutestamentliche Kapitel zur politischen Ethik (Röm 13).

7 Johannes CALVIN, *Institutio Christianae Religionis*. 1559, in: Peter BARTH / Wilhelm NIESEL / Dora SCHEUNER (Hg.), *Joannis Calvini opera selecta*, Bd. III–V, München 1967–1974, I, 1,1 (Übers. hier und im Folgenden nach Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio christianae religionis*, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. von Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn 5¹⁹⁸⁸).

8 Vgl. CALVIN, *Institutio III*, 6,2; Johannes CALVIN, *Der Brief an die Römer. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2007 (CStA 5.2), S. 619f. (zu Röm 12,1). Vgl. auch Marijn DE KROON, *The honour of God and human salvation. A contribution to an understanding of Calvin's theology according to his Institutes*, Edinburgh u. a. 2001.

9 Zur Billigkeit im Naturgesetz bei Calvin vgl. Gordon J. KEDDIE, *Calvin on civil government*, in: *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 3 (1985), S. 23–35, hier S. 29.

10 Vgl. Johannes CALVIN, *Der Brief an die Römer: Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2005 (CStA 5.1), S. 27 (Einführung Röm).

Die Herrschaft Gottes über die ganze Welt gründet in seiner Allmacht. Mit der Lehre von der Allmacht und absoluten Überlegenheit Gottes des Schöpfers einher geht die Lehre von der Vorsehung. Wenn Gott so mächtig ist, dann muss alles, was auf der Erde passiert, von ihm initiiert sein; anders ist es nicht zu erklären – und nicht zu verstehen und zu glauben. Die allmächtige Herrschaft Gottes lässt sich nur mit seiner Vorsehung begreiflich machen. In diesem Licht bekommen auch weltliche Widerstände und Ungerechtigkeiten einen Sinn, denn auch sie sind von Gott gegeben, selbst wenn die Menschen sie nicht verstehen können. Im Licht des Vorsehungsglaubens muss auch eine unchristliche oder gar widerchristliche Obrigkeit als von Gott kommend, von Gott eingesetzt angesehen werden. Calvin glaubt und lehrt also den sinnvollen Lauf der Welt, entgegen allem äußeren Anschein. Das war besonders für die verfolgten und unterdrückten Protestanten in Frankreich – und anderen Ländern – eine auch seelsorgerlich motivierte Aussage.

Die Aufgabe der Menschen angesichts von Gottes Herrschaft besteht im heiligen Leben. Dies bedeutet vor allem Selbstverleugnung und Beharrlichkeit¹¹. Einerseits sollen die Menschen also demütig sein, von sich selber absehen und für andere leben. Dies ist die aktive Seite der menschlichen Reaktion auf Gottes Königsherrschaft. Andererseits sollen sie – passiv – in Verfolgung und Bedrängnis geduldig ausharren. Auch hier wird Calvins seelsorgerliches Anliegen deutlich.

Auf der Grundlage dieser Strukturen, der absoluten Herrschaft Gottes, der Voranstellung der Ehre Gottes und der menschlichen Annahme seiner Providenz, ist auch Calvins politische Ethik zu verstehen. Calvin unterscheidet wie Martin Luther zwei Regimente, das geistliche, das »das Gewissen zur Frömmigkeit und zur Verehrung Gottes« unterweist, und das bürgerliche, politische, das die Menschen »zu den Pflichten der Menschlichkeit und des bürgerlichen Lebens« erzieht¹². Christliches Verhalten gegenüber den Mitmenschen und Pflichten gegenüber der Obrigkeit gehören bei Calvin untrennbar zusammen. Die Definition der Regimente findet sich in der *Institutio* innerhalb des Kapitels zur christlichen Freiheit, das wiederum einen Teil des Buchs zu Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung bildet. Frömmigkeit, Verehrung Gottes, Menschlichkeit und gutes bürgerliches Verhalten bilden eine Einheit im Leben des Christen und folgen unumstößlich aus der Erfahrung der Rechtfertigung und Annahme durch Gott.

11 Vgl. CALVIN, *Institutio* III, 7 u. III, 24,6.

12 Ebd., III, 19,15. Vgl. zur Beziehung der beiden Regimente auch Brandt B. BOEKE, Calvin's Doctrine of Civil Government, in: *Studia Biblica et Theologica* 11 (1981), S. 57–79, hier S. 59. Vgl. zur Beziehung von Kirche und Staat zudem die von Richard C. Gamble versammelten Beiträge: Richard C. GAMBLE (Hg.), *Calvin's thought on economic and social issues and the relationship of church and state*, New York/London 1992.

Um angesichts der Widernisse in der Welt beständig und beharrlich bleiben zu können, haben die Menschen von Gott Hilfsmittel empfangen. Zu diesen zählen die Kirche, die den Glauben erzeugen und vermehren soll¹³, die bürgerliche Obrigkeit, die die »äußerliche Gerechtigkeit der Sitten« gestaltet¹⁴, und, auf einer anderen Ebene, das Königsamt Christi¹⁵. Dieses Amt hat Christus, ebenso wie das priesterliche und das prophetische, vom Vater anvertraut bekommen, es ist eine seiner drei vornehmlichen Aufgaben für die Kirche. Und schon allein deshalb darf es nicht mit der Königsherrschaft Gottes verwechselt werden. Die drei Ämter Christi als geistliche Ämter beziehen sich primär auf die Kirche und jeden einzelnen Gläubigen; die Königsherrschaft Gottes nimmt die ganze Welt in Anspruch¹⁶.

Das königliche Amt Christi ist geistlich und ewig, es begründet und bestärkt die Christen in ihrer Hoffnung auf Unsterblichkeit und richtet alle Gedanken der Christen auf das Himmelreich¹⁷. In dieser begründeten Hoffnung können sie alles in der Welt ertragen¹⁸. Christus wirkt als Hirte für die Frommen und als Richter für die Heiden, durch das Königsamt Christi regiert und beschützt Gott die Kirche unmittelbar¹⁹. Auf das Leben in der Welt hat das Königsamt Christi nur mittelbar Einfluss, indem es den Gläubigen Mut macht, sie stärkt und ihnen eine gewisse Freiheit gegenüber weltlichen Gebräuchen gibt²⁰. In der Welt herrscht Gott einzig durch sein Wort, das Evangelium²¹. Christi Reich und die bürgerliche Ordnung sind nicht miteinander zu vergleichen²².

Der Christ lebt in beiden Welten. Die Gerechtigkeit, der Eintritt ins Reich Christi, ist ohne Heiligung nicht zu haben²³, und Heiligung bedeutet, in der Welt gerecht zu leben. Wenn Paulus die Römer auffordert, der Gerechtigkeit zu dienen, so erklärt Calvin: »Gerechtigkeit« verstehe ich als Ausdruck, der für das Gesetz und die Regel des rechten Lebens steht, deren Ziel die Hei-

13 Vgl. CALVIN, Institutio IV, 1.

14 Ebd., IV, 20.

15 Vgl. ebd., II, 15.

16 Den Ungläubigen gegenüber ist Christus nicht König und Hirte, sondern Richter, vgl. ebd., II, 15,5. In der Auslegung von Ps. 110 erklärt Calvin, dass Christus alle Völker unterwerfen werde, vgl. CALVIN, Psalmenkommentar, S. 335 f.

17 Vgl. CALVIN, Institutio II, 15,3.

18 Vgl. ebd., II, 15,4.

19 Vgl. ebd., II, 15,5.

20 Vgl. CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.2, S. 705 (zu Röm 14,7).

21 Vgl. ebd. (zu Röm 14,11). Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen der Unterschied zwischen Gegenwart und Eschaton expliziert wird. In der Regel steht die Gegenwart bzw. die Einheit der Geschichte im Vordergrund.

22 Vgl. CALVIN, Institutio IV, 20. Vgl. in Abgrenzung zu gewissen modernen Inanspruchnahmen Calvins für politische Zwecke z.B. David VAN DRUNNEN, *The two kingdoms. A reassessment of the transformationist Calvin*, in: *Calvin Theological Journal* 40 (2005), S. 248–266.

23 Vgl. CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.1, S. 33 (Einführung Röm), S. 303 (zu Röm 6,2).

ligung ist, nämlich dass sich die Glaubenden in Reinheit dem Dienst Gottes weihen²⁴. Die Gläubigen sollen ihr ganzes Handeln an Gottes Weisung (»praescriptum«) ausrichten²⁵, jeder muss »sich im Rahmen seiner eigenen Fähigkeiten in Anspruch nehmen lassen«²⁶.

Calvin leitet aus den biblischen Vorschriften konkrete Regeln zur Lebensgestaltung ab, die für das private wie das öffentliche Leben, für Obrigkeiten ebenso wie für Untertanen gelten. Die Menschen sollen einander – in der Aufzählung folge ich Calvins Römerbriefauslegung – in Liebe gegenüber treten, mit Wohltätigkeit und Güte, als Brüder leben. Sie sollen die eigene Ehre, das Ansehen, das sie für sich erwarten, auf den anderen übertragen, sich für die anderen einsetzen, auch wenn es unbequem ist und sie keine Gegengaben, ja möglicherweise nicht einmal Dank erwarten können. Sie sollen Mitgefühl aufbringen, sich nicht über andere erheben und in allem auf Frieden hinarbeiten²⁷. Das gilt für alle Christen in jeder Lebenssituation – mit einer Ausnahme: »Wenn die Not es erfordert«, müssen die Christen bereit sein, »den Kampf mutig aufzunehmen. Es kann nämlich nicht sein, dass die Streiter Christi mit der Welt, deren Fürst der Satan ist, ewig Frieden halten«²⁸. Dies ist eine der wenigen Stellen, an denen Calvin eine, möglicherweise sogar gewaltsame, Auseinandersetzung mit Gegnern zulässt. Gleich aber wird sie – dem Duktus des Römerbriefs folgend – wieder eingeschränkt: Nicht zur Rache ist die Auseinandersetzung gedacht. Rache soll Gott anheimgestellt bleiben.

Innerweltlich obliegt die Bestrafung von Übeltätern der Obrigkeit. Die Bewahrung des friedlichen Zusammenlebens in der Welt ist einer der vornehmsten Aufträge der Obrigkeit²⁹. Ihre Hauptaufgabe besteht in der Sorge für die beiden Tafeln des Gesetzes, die rechte Gottesverehrung und das christliche Leben in der Welt³⁰. Sie soll Recht und Gerechtigkeit schützen und durchsetzen. Zu diesem Zweck ist jede Obrigkeit von Gott eingesetzt; sie agiert als Gottes Statthalterin auf Erden³¹. Weil sie aber von Gott eingesetzt ist – und die göttliche Einsetzung bezieht sich auf das Amt als solches wie auf die konkreten Personen, die es ausüben –, müssen die Menschen der Obrig-

24 Ebd., S. 329 (zu Röm 6,19).

25 CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.2, S. 623 (zu Röm 12,1).

26 Ebd., S. 631 (zu Röm 12,6).

27 Vgl. ebd., S. 637–657; in der zweiten Hälfte der Auslegung von Röm 13 und bei Röm 14 wird dies an konkreten Beispielen expliziert.

28 Ebd., S. 651 (zu Röm 12,18).

29 Bei Angriff und Bedrohung darf sie allerdings auch Krieg führen, vgl. CALVIN, Institutio IV, 20,11f.

30 Vgl. ebd., IV, 20,9.

31 Vgl. ebd., IV, 20,4; CALVIN, Brief an die Römer, CStA 5.2, S. 667 (zu Röm 13,4) mit Anm. 9 zum Vergleich von Calvins Konzept mit dem Verhältnis von König und Beamten in Frankreich.

keit gehorchen, selbst wenn sie ungerecht und tyrannisch ist. Auch dies hat einen Sinn in Gottes Heilsplan, und sei es zur Züchtigung des Volkes. Alles geschieht nach Gottes Vorsehung.

Eine Ausnahme von der Gehorsams- und Ehrerbietungsforderung gibt es in Calvins Auslegung des Römerbriefs nicht, will man nicht die eben zitierte Einschränkung der Aufforderung zur Friedfertigkeit in diesem Sinne auslegen. In der *Institutio* hingegen lässt Calvin eine Ausnahme zu: Wenn die Obrigkeit einen Befehl erteilt, der der rechten Gottesverehrung zuwiderläuft, dann kann und muss der Christ ihr widerstehen, denn die Ehre Gottes darf durch nichts und niemanden beschmutzt werden.

Abgesetzt werden kann die Obrigkeit indessen nur durch Gott, der sich dafür entweder bestimmter Personen bedient, die er mit seinem Auftrag betraut, oder der Wut von Menschen, die ungerecht, aber zum Nutzen der Frommen die Obrigkeit in einer Revolution hinwegfegen³². Auch können untergebene Obrigkeiten, niedrige Magistrate, Landstände o.ä. ungerechte Obrigkeiten entlassen, denn Gott hat sie eingesetzt, um die übergeordneten Obrigkeiten zu beaufsichtigen³³. Sie müssen eingreifen, wenn die oberen Obrigkeiten tyrannisch werden. Calvin bezieht sich hier auf antike Herrschaftsmodelle und verweist auch auf die »Ephoren«, die in Althusius' Politikmodell eine zentrale Bedeutung erlangen werden. Calvin nimmt die Aufforderung des Römerbriefs, der Obrigkeit untertan zu sein, also sehr genau, schwächt sie aber durch sein Herrschaftsverständnis ab, in dem die Obrigkeit selbst in unterschiedliche Obrigkeiten aufgeteilt ist, die sich gegenseitig beaufsichtigen und korrigieren.

Mit dem Auftrag der Wahrung der rechten Gottesverehrung ist die Obrigkeit auch für das Wohlergehen der Kirche verantwortlich. Sie soll sie fördern und schützen³⁴. Auf die Lehre der Kirche darf sie hingegen nicht einwirken. Hier zeigt sich die Grenze der Kompetenzen der Obrigkeit. Sie ist nur für das Äußerliche zuständig, nicht für die geistlichen Inhalte³⁵.

In Genf hatte der Stadtrat Mitspracherechte bei den Pfarrberufungen – die Gemeinde wurde bis 1560 nicht einbezogen³⁶ –, und der Kirchenrat

32 Vgl. CALVIN, *Institutio* IV, 20,30.

33 Vgl. ebd., IV, 20,31. Vgl. hierzu auch Howell A. LLOYD, Calvin and the duty of guardians to resist, in: *Journal of ecclesiastical history* 32 (1981), S. 65–67, sowie Peter STEIN, Calvin and the duty of guardians to resist: A comment, in: *Journal of ecclesiastical history* 32 (1981), S. 69f.

34 Vgl. CALVIN, *Institutio* IV, 20,5.

35 Die Gleichwertigkeit von geistlicher und weltlicher Autorität, mithin von Kirche und Staat, betont Josef BOHATEC in seiner großen Untersuchung: *Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens*, Aalen 1961 (*Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte*, ND der Ausgabe 1937), S. 611–614. Schon wegen dieser Gleichwertigkeit sind theokratische Tendenzen ausgeschlossen. Vgl. ebd., S. 625, sowie mit etwas anderen Argumenten ebd., S. 175–197.

36 Vgl. Johannes CALVIN, *Projet d'ordonnances ecclésiastiques*. Septembre et Octobre 1541, in: Wilhelm BAUM/Eduard CUNITZ/Eduard REUSS (Hg.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt*

bestand aus vom Stadtrat Delegierten³⁷. Damit hatte er auf wichtige Bereiche der kirchlichen Arbeit direkten Einfluss. Calvin beschreibt in seinen exegetischen und dogmatischen Schriften die Beziehung zwischen Staat und Kirche nicht ganz eindeutig. Das mag auch daran liegen, dass die Genfer Verhältnisse eine Verwirklichung der Ekklesiologie, wie er sie sich vorstellte, nicht zuließen. Ein Großteil der Auseinandersetzungen zwischen Magistrat und Kirche bis 1555 beruhte letztlich auf der Frage der unterschiedlichen Kompetenzen.

Die umgekehrte Frage, inwieweit die Kirche oder kirchliche Amtsträger auf die Obrigkeit einwirken dürfen, war in Genf noch strittiger. Da Calvin niemanden von der Unterwerfung unter Predigt und Kirchenzucht ausschloss, auch die Obrigkeit nicht³⁸, musste es zu Konfrontationen mit dem selbstbewussten Genfer Bürgertum kommen³⁹. Kein Stadratsmitglied lässt es sich gerne gefallen, in einer Predigt persönlich ermahnt zu werden.

Calvin schloss aber nicht nur seine unmittelbare Obrigkeit, den Genfer Stadtrat, in seine Verkündigung ein, sondern wandte sich wie die anderen Reformatoren auch an die Obrigkeiten der anderen europäischen Länder und Territorien. Er schrieb ihnen Mahn- oder Ermutigungsbriefe, widmete ihnen seine Schriften und versuchte so, sie zur Durchsetzung der wahren christlichen Religion zu veranlassen⁴⁰. In Genf hatte er nach 1555 einen recht großen Einfluss auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens.

omnia, Bd. 10/1 (CR 38/1), Braunschweig 1871, S. 17–30, hier S. 17. Erst ab 1560 konnte die Gemeinde Einspruch gegen Pfarrbestellungen einlegen. Vgl. Johannes CALVIN, Les ordonnances ecclésiastiques, in: Peter BARTH/Wilhelm NIESEL/Dora SCHEUNER (Hg.), Joannis Calvini opera selecta, Bd. II, München 1952, S. 325–385, hier S. 330.

37 Entgegen Calvins Entwurf bezeichneten die vom Rat erlassenen Ordonnances ecclésiastiques von 1541 die Ältesten konsequenterweise als »commys«. Vgl. CALVIN, Ordonnances ecclésiastiques. 1541, S. 21f.

38 Vgl. CALVIN, Institutio IV, 12,7.

39 Vgl. z.B. Robert M. KINGDON, Calvin and the government of Geneva, in: Wilhelm H. NEUSER (Hg.), Calvinus Ecclesiae Genevensis Custos. Die Referate des Congrès International des Recherches Calviniennes/International Congress on Calvin Research/Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 6. bis 9. September 1982 in Genf, Frankfurt a. M. u. a. 1984, S. 49–67, sowie im Überblick KINGDON, Calvin and Geneva, in: R. Po-chia HSIA (Hg.), A companion to the reformation world, Oxford 2004, S. 105–117. Exemplarisch für die Streitfälle vgl. Christian GROSSE, L'excommunication de Philibert Berthelier. Histoire d'un conflit d'identité aux premiers temps de la Réforme genevoise (1547–1555), Genf 1995.

40 Calvin widmete die erste Ausgabe der *Institutio Christianae Religionis* dem französischen König und versah sie mit einem vielzitierten Begleitbrief, vgl. Johannes CALVIN, Christianae religionis institutio. 1536, in: Petrus BARTH (Hg.), Joannis Calvini opera selecta, Bd. 1, München 1926, S. 11–283, hier S. 21–36. Insbesondere die englische Reformation unter Edward VI versuchte Calvin brieflich zu beeinflussen: 1548 wandte er sich an Edward Seymour, Duke of Somerset, den Protector zur Zeit Edwards VI., mit Ratschlägen zur rechten Reformation, nachdem er ihm zuvor den Kommentar zu den Timotheusbriefen gewidmet hatte. 1550 und 1551 schrieb er ihm erneut direkte Briefe (CO Nr. 1053, 1085, 1347 u. 1515). 1551 sandte er Edward

Auflehnung gegen ungerechte Herrscher lehnte er ab. Die Gläubigen konnten sich durch Auswanderung widersetzen, Genf nahm so viele französische Flüchtlinge auf, dass zeitweise mehr Franzosen als Einheimische in der Stadt lebten. Dennoch kam es zu bewaffneten Auseinandersetzungen in Frankreich. Zu Beginn der französischen Religionskriege verstanden die Hugenotten ihre Auflehnung als Kampf gegen die schlechten Berater des minderjährigen Königs, nicht gegen den König selbst⁴¹. Trotzdem war Calvin mit manchen Formen des Aufstands nicht einverstanden. Wer die von Gott verordnete Obrigkeit antastete, tastete damit gleichzeitig Gottes Ehre an⁴². Die Gläubigen aber sollten mit Selbstverleugnung und Beharrlichkeit, in Frieden und Gerechtigkeit Gott die Ehre geben.

2. Petrus Martyr Vermigli: Calvins Theologie als ethisches System

Der italienische Glaubensflüchtling Petrus Martyr Vermigli (1499–1562)⁴³ beschäftigte sich in seinen Bibelkommentaren ausführlich mit ethischen Fragen. Seine *Loci communes* wurden 1578 von dem Pfarrer der Französischen Fremdegemeinde in London, Robert le Maçon de la Fontaine, zusammengestellt und waren bald eines der beliebtesten und erfolgreichsten Lehrbücher des reformierten Protestantismus⁴⁴. Sehr strukturiert und übersichtlich konnten die Menschen hier Antworten auf dogmatische und ethische Fragen finden. Ethische Angelegenheiten wurden nicht nur in Kürze abgehandelt, sondern viele verschiedene Möglichkeiten und Ansätze kasuistisch gegen-

VI. Bücher, widmete ihm seinen Kommentar zu den katholischen Briefen und verfasste einen Begleitbrief (CO Nr. 1443 u. 1444), dem er weitere Briefe folgen ließ (1552: CO Nr. 1636, 1553: CO Nr. 1710). Ab Mitte der 1550er Jahre nahm die Anzahl seiner Briefe an europäische Herrscher weiter zu. Johannes CALVIN, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Bd. 13 (CR 41): *Thesaurus epistolicus Calvinianus*, Bd. 4, hg. von Eduard CUNITZ/Eduard REUSS, Braunschweig 1875; CALVIN, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Bd. 14 (CR 42): *Thesaurus epistolicus Calvinianus*, Bd. 5, hg. von Eduard CUNITZ/Eduard REUSS, Braunschweig 1875. Vgl. z.B. auch BOEKE, *Calvin's Doctrine*, S. 61–67.

41 Vgl. Graeme MURDOCK, *Beyond Calvin. The intellectual, political and cultural world of Europe's reformed churches*, c. 1540–1620, Basingstoke 2004 (*European History in Perspectives*), S. 65.

42 Die Monarchomachen standen zwar auch in reformierter Tradition, konnten sich aber kaum auf Calvin selbst berufen.

43 Einige neuere Darstellungen bzw. Sammelbände beschäftigen sich mit Vermigli: Torrance KIRBY/Emidio CAMPI/Frank A. JAMES III. (Hg.), *A companion to Peter Martyr Vermigli*, Leiden u. a. 2009 (*Brill's Companions to the Christian Traditions* 16); CAMPI u. a. (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*; als neuere Monographie ist erschienen: Jason ZUIDEMA, *Peter Martyr Vermigli (1499–1562) and the outward instruments of divine grace*, Göttingen 2008 (*Reformed historical theology* 4).

44 Zwischen der Erstausgabe 1576 und 1656 erschienen 14 Auflagen der *Loci communes*, vgl. Torrance KIRBY, *Political Theology: The godly prince*, in: KIRBY/CAMPI/JAMES III. (Hg.), *A companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 401–421, hier S. 401.

einander abgewogen⁴⁵. Vermigli's Lehre unterscheidet sich inhaltlich nicht wesentlich von der Calvins, sondern führt diese weiter, indem sie stärker auf lebenspraktische Fragen eingeht. In dem Kapitel zur politischen Ethik wird somit nicht nur die Frage nach dem gerechten Krieg ausführlich beantwortet, sondern Vermigli widmet zum Beispiel auch der Frage, ob Prostitution zulässig sei, extensive Überlegungen. Auch mit dem Henker und seiner Tätigkeit beschäftigt er sich eingehend⁴⁶. Insgesamt nehmen die Ausführungen zur Politik einen großen Raum in Vermigli's Schriften ein⁴⁷.

Vermigli's Gesetzesverständnis bildet einen wichtigen Teil der *Loci communes*⁴⁸. Von dem theologisch definierten Gesetz leitet Vermigli lebenspraktische Regeln ab, zum Beispiel die Frage, ob Christen bei Ungläubigen wohnen dürfen – und damit in einem weiteren Sinne, wieweit sich Christen mit Nichtgläubigen einlassen dürfen⁴⁹. Der wahre Glaube zeigt sich für Vermigli auch in Taten⁵⁰.

Die Ausführungen zur politischen Ethik finden sich vor allem in den Kommentaren zu alttestamentlichen Büchern, insbesondere dem Buch Richter. Es fällt auf, dass Vermigli das Alte gleichberechtigt neben dem Neuen Testament benutzt und gelehrt hat, ja dass sogar mehr Kommentare zu alt- als zu neutestamentlichen Büchern vorliegen. Biblische Vorlagen zum Gesetzes- und Politikverständnis finden sich freilich auch vornehmlich im Alten Testament⁵¹.

45 Robert M. Kingdon führt genau dies als Argument für die Beschäftigung mit Vermigli's *Loci communes* an: »His political ideas are not strikingly original or unusual. But they are presented in an unusually extended and systematic form in an important work of the period«. Robert M. KINGDON, *The political thought of Peter Martyr Vermigli*, in: Joseph C. McLELLAND (Hg.), *Peter Martyr Vermigli and Italian reform*, Waterloo 1980, S. 121–139, hier S. 123f. Dort argumentiert er auch für die Einordnung Vermigli's in die lutherische eher als die reformierte Widerstandslehre. Vgl. auch seine ausführliche und magistrale Einleitung in die grundlegende Zusammenstellung von Vermigli's Texten zur Politik: Robert M. KINGDON, *The political thought of Peter Martyr Vermigli. Selected texts and commentary*, Genf 1980.

46 Vgl. Petrus Martyr VERMIGLI, *Loci communes D. Petri Martyris Vermiglii, Florentini, sacrarum literarum in schola Tigurina Professoris: ex variis ipsius authoris scriptis, in vnum librum collecti, & in quatuor Classes distributi*, hg. von Robert le MACON, London 1583, S. 923–927 zum Henker. Die politische Ethik anhand der Kriegs- und Prostitutionsfrage analysiert John Patrick DONNELLY, *Peter Martyr Vermigli's political ethics*, in: CAMPI u. a. (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 59–66.

47 Vgl. zur Bedeutung der Erfahrungen in England für Vermigli's Politiktheorie KINGDON, *Political thought. Texts and commentary*, S. IV; KIRBY, *Political theology*, S. 402f. Die Einheit von ethischen und sozialen Fragen bei Vermigli betont John Patrick DONNELLY S.J., *The social and ethical thought of Peter Martyr Vermigli*, in: McLELLAND (Hg.), *Peter Martyr Vermigli and Italian reform*, S. 107–119.

48 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 177ff.

49 Vgl. ebd., S. 192–206.

50 Vgl. ebd., S. 197.

51 Zusätzlich zu Bibel, Christentumsgeschichte und Philosophie benutzte Vermigli auch intensiv das römische Recht, vgl., KINGDON, *Political thought* (in: McLELLAND [Hg.]). Vgl. zur

Die Obrigkeit ist nach Überzeugung Vermigli von Gott eingesetzt⁵². Dies begründet und begrenzt die Macht der Herrscher gleichermaßen⁵³. Oberster Herr der Welt ist Gott, denn er ist der Vater der Menschen. Neben ihm kann es keine weiteren Herren geben⁵⁴. Wie Calvin betont Vermigli, dass die Menschen der Obrigkeit wegen deren Einsetzung durch Gott gehorsam sein müssen⁵⁵. Ausführlich begründet er das Gehorsamsgebot. Biblische Beispiele und Weisungen bilden einen wichtigen Teil seiner Argumentation. Am originellsten ist vielleicht der Verweis auf das fünfte Gebot, »Du sollst Vater und Mutter ehren«. Da die Obrigkeiten bei den Römern auch »Patres, unde Senatores« genannt wurden⁵⁶, müssten sie auch wie Väter geehrt werden. Aber auch auf Röm 13 und andere Stellen bezieht sich Vermigli. Ein anderes im 16. Jahrhundert sehr wichtiges Argument, warum den Obrigkeiten Gehorsam zu zollen sei, ist die Überzeugung, dass sie zum Erhalt der Ordnung eingesetzt sind⁵⁷. Dass auch die Pfarrer bei dieser Gehorsamsforderung nicht ausgenommen sind, betont Vermigli sogar an zwei Stellen⁵⁸. Jeder Mensch hat sich Gottes Gebot zu unterwerfen und damit der Obrigkeit gehorsam zu sein, auch die Gläubigen und Kirchendiener. Gleichzeitig sind die Pastoren ebenfalls eine von Gott eingesetzte Obrigkeit, nur keine weltliche Obrigkeit. Daher können sie auch nur geistliche Gewalt ausüben.

Zusammenfassend erklärt Vermigli zu Röm 13:

A magistrate is a person elected, and that of God, to defend the lawes and peace, and with punishments, and the sword to repress vices and evils, and by all manner of meanes to aduance vertues. The efficient cause is God, the ende is the preservation of the lawes and of peace, the banishing away of vices and discommodities, and the encrease of vertues. The forme is the order, which the providence of God hath appoynted in things humane⁵⁹.

Bedeutung des Buches Richter für Vermigli auch Giulio Orazio BRAVI, Über die intellektuellen Wurzeln des Republikanismus von Peter Martyr Vermigli, in: CAMPI u. a. (Hg.), Peter Martyr Vermigli, S. 117–141.

52 Die Menschen, die den Obrigkeiten auf weltliche Weise die Autorität übertragen, tun dies mittels göttlicher Erleuchtung. Vgl. BRAVI, Über die intellektuellen Wurzeln, S. 134.

53 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 898.

54 Vgl. ebd., S. 245.

55 Gleichzeitig kann die Obrigkeit auch von Menschen ihre weltliche Autorität erlangen: Der Rat wird von den Bürgern gewählt. Vgl. KINGDON, *Political Thought. Texts and Commentary*, S. 22f., KIRBY, *Political Theology*, S. 418.

56 VERMIGLI, *Loci communes*, S. 898. – Bei der Auslegung des fünften Gebots (bei ihm in reformierter Zählung) geht Vermigli u. a. auf das Verhältnis von Mann und Frau ein, vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 243–246.

57 Vgl. ebd., S. 965.

58 Vgl. ebd., S. 899, 907.

59 VERMIGLI, *Commentary on Romans*, in: KINGDON, *Political thought. Text and commentary*, S. 1.

Analog zu der Lehre der zwei Schwerter⁶⁰ gibt es auch zwei Arten der Unterwerfung: politisch bzw. zivil⁶¹ und geistlich⁶². Aufgabe der Pastoren ist die Lenkung der Menschen durch das Wort Gottes, Aufgabe der weltlichen Obrigkeit die Bestrafung von Übeltätern⁶³. Alle Menschen sind der politischen und zivilen Regierung untertan. Diese ist jedoch ihrerseits nicht dem *ministerium verbi* unterworfen, zumindest nicht in dem Sinne, dass die Kirche in irgendeiner Weise Gewalt über sie ausüben könnte. Die Obrigkeit kann zwar die Pfarrer entlassen, nicht aber die Pfarrer die Obrigkeit⁶⁴. Die geistliche Unterwerfung geschieht durch das Wort. Hier hören die Menschen von ihrem Amt und erfahren, wie sie sich zu verhalten haben. Diese Unterwerfung geschieht in und zielt auf Glauben und Gehorsam gegenüber Gott⁶⁵. Die weltliche Obrigkeit hat die Pflicht, die rechte Religionsausübung zu gewährleisten. Sie soll dabei in Milde regieren⁶⁶.

Für Vermigli ist wie für Calvin der Gehorsam gegenüber der von Gott eingesetzten Obrigkeit von höchster Bedeutung. Dennoch war gerade in seinem Leben die Möglichkeit zum zumindest passiven Ungehorsam von größter Bedeutung. Zunächst in der katholischen Klosterhierarchie über die Stellen als Abt von Spoleto und Prior von San Pietro ad Aram in Neapel zum Prior von San Frediano in Lucca aufgestiegen, musste er nach seiner Hinwendung zum Protestantismus und der Umbildung seiner Klostersgemeinschaft in eine protestantisch ausgerichtete Hochschule Italien verlassen⁶⁷. Wie Calvin, wenn auch einige Jahre nach diesem, fand er in Straßburg Aufnahme und wurde dort Professor für Altes Testament, engagierte sich aber auch in der Gemeindegarbeit. Infolge des Augsburger Interims wanderte Vermigli nach England aus, wo er *regius professor* am Corpus Christi College in Oxford wurde. Doch auch dort fand er keine dauerhafte Bleibe. Nach dem Regierungsantritt Mary Tudors musste er wie die anderen ausländischen Reformatoren England verlassen und kam nach drei weiteren Jahren als Professor in Straßburg nach Zürich. Dort lehrte er wiederum auf dem alttestamentlichen Lehrstuhl.

60 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 900.

61 Ebd., S. 901: »politica & ciuilis«.

62 Ebd.: »spiritualis, hoc est, fidei & obedientiae«.

63 Vgl. ebd., S. 897.

64 Vgl. ebd., S. 902.

65 Die geistliche Unterwerfung findet auch in der Kirche statt. Zur Ekklesiologie und insbesondere zur Ämterlehre und Kirchenzucht, die bei Vermigli eindeutig nicht obrigkeitlich gestaltet werden soll, vgl. Robert M. KINGDON, *Ecclesiology: exegesis and discipline*, in: KIRBY / CAMPI / JAMES III. (Hg.), *A companion to Peter Martyr Vermigli*, S. 375–385.

66 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 912.

67 Zur Biographie Vermiglis vgl. Emidio CAMPI, *Streifzug durch Vermiglis Biographie*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Peter Martyr Vermigli*, S. 17–36; ders., *Petrus Martyr Vermigli (1499–1562). Europäische Wirkungsfelder eines italienischen Reformators*, in: *Zwingliana* 27 (2000), S. 29–46.

Es ist kaum verwunderlich, dass Vermigli sich ausführlich mit der Zulässigkeit von Flucht als Möglichkeit, einer unchristlichen Obrigkeit auszuweichen, auseinandersetzt. Schon nach seiner Auswanderung aus Italien musste er sich gegenüber der Gemeinde in Lucca, die er dort zurückgelassen hatte, verteidigen. Der Brief *De fuga in persequutione* ist zusammen mit den *Loci communes* veröffentlicht⁶⁸. Vermigli unterscheidet darin zwischen *peregrinatio* und *exilium*. Eine Reise trete man aus eigenem Antrieb und unterschiedlichen Gründen an, ins Exil gehe jemand als Flucht vor Strafe oder anderer Bedrohung wie Armut und Seuchen⁶⁹. Zum Glück habe Gott, da es schon seit Adam und Kain Flucht und Vertreibung gebe, auch die Einrichtung von Orten, die Flüchtlinge aufnehmen, befohlen⁷⁰. – Schon der Hinweis auf die biblische Urgeschichte zeigt, dass es Vermigli nicht nur um die Flucht aus dem Heimatland, sondern auch um das Exil vom himmlischen Vaterland zu tun ist. Das Exil hat also eine deutliche theologische Dimension. Von einer Theologie des Exils im Sinne einer theologischen Überhöhung des Exils oder der Herleitung von Vermiglis theologischer Gesamtkonzeption aus der Erfahrung des Exulanten kann jedoch nicht gesprochen werden.

Die Möglichkeiten zur direkten Auflehnung gegen die Obrigkeit diskutiert Vermigli am Schluss der *Loci communes* – bzw. sein Redaktor Robert le Maçon stellte sie, möglicherweise im Anschluss an Calvins *Institutio Christianae Religionis*, an das Ende seiner Zusammenstellung der *Loci*⁷¹. Wie Calvin betont Vermigli, dass aus eigenem Antrieb und im persönlichen Interesse niemand der Obrigkeit ungehorsam sein darf. Dem Gedanken, dass fromme Menschen Tyrannen geduldig ertragen müssen, widmet er ein ganzes Kapitel⁷². Auch hier wird noch einmal die Angst vor Unordnung und Chaos deutlich: Wenn Völker unliebsame Regenten einfach absetzen könnten, wäre keine Obrigkeit mehr sicher, so Vermiglis Argumentation. Die Herrscher sollen jedoch richtig und heilig regieren, nicht dem Volk gefallen⁷³. Hier zeigt sich eine neue Dimension: Nicht nur um Bewahrung der Ordnung geht es Vermigli, sondern auch darum, die Autorität der Obrigkeit zu wahren, die diese braucht, um eine gottgefällige Politik durchzusetzen.

68 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 1073–1085; zum Exil in den *Loci communes* vgl. ebd., S. 927–931. Andere Stellen betreffen das Asyl u.ä. – 1989 erschienen englische Übersetzungen von einigen Schriften und Briefen Vermiglis: Joseph C. McLELLAND / Gervase E. DUFFIELD (Hg.), *The life, early letters & eucharistic writings of Peter Martyr*, Abingdon 1989 (CLRC). Vgl. zu Vermiglis Flucht auch Philip McNAIR, *Peter Martyr in Italy. An anatomy of apostasy*, Oxford 1967, S. 269–274.

69 Vgl. VERMIGLI, *Loci communes*, S. 928.

70 Vgl. ebd., S. 930f.

71 Vgl. ebd., S. 964–969.

72 Vgl. ebd., S. 967–969. Die *Loci communes* sind zwar von Le Maçon zusammengestellt, dennoch hat Vermigli sich auffällig ausführlich mit dieser Frage beschäftigt.

73 Vgl. ebd., S. 965.

Wie bei Calvin gibt es daher eine einzige Möglichkeit, gegen unheilige Herrscher einzuschreiten: Eine andere von Gott eingesetzte Obrigkeit, der Magistrat, kann bei einer Politik der Herrscher, die offensichtlich gegen die wahre Religion verstößt, aktiv werden⁷⁴. Wie Calvin erwähnt Vermigli diesen Fall nur sehr knapp. Wo eine solche Möglichkeit nicht besteht, müssen die Menschen die Tyrannen geduldig ertragen.

»God himselfe is the author of all powers«⁷⁵. Alles, was geschieht, ist von Gott initiiert und autorisiert, theologisch gesprochen: Alles entspricht seiner Vorsehung. Daher übt Gott seine Herrschaft in der Welt wie in der Kirche durch Menschen und durch seine Gesetze aus, und dem haben sich die Menschen zu unterwerfen, auch wenn Gott sie mit einer ungerechten Obrigkeit straft. Widerstand durch Privatpersonen kann tatsächlich einzig passiv erfolgen.

3. Johannes Althusius: Reformierte Politiktheorie

Mit Johannes Althusius (1563–1638) wenden wir uns einem reformiert-humanistischen Juristen zu. Von 1586 bis 1604 lehrte er (mit einer Unterbrechung) an der Hohen Schule zu Herborn Jurisprudenz, danach war er Stadtsyndikus in Emden und ab 1617 auch Mitglied im dortigen Kirchenrat. Emden galt in dieser Zeit als das »Genf des Nordens«⁷⁶, Kirche und Stadt standen, bei allen Unterschieden, in einer vergleichbaren Beziehung zueinander wie in Genf.

In drei Auflagen brachte Althusius sein Hauptwerk, die *Politica methodice digesta*, 1603, 1610 und 1614 heraus; größere Unterschiede finden sich insbesondere zwischen der ersten und der zweiten Auflage⁷⁷. Nachdem Althusius

74 Vgl. ebd., S. 967.

75 Vgl. VERMIGLI, Commentary on Romans, in: KINGDON, Political thought. Texts and commentary, S. 3.

76 Vgl. dazu als neuesten Beitrag Walter SCHULZ, Emden – Genf des Nordens?, in: Andreas FLICK (Hg.), Von Schweden bis Südafrika = From Sweden to South Africa. Vorträge der Internationalen Hugenotten-Konferenz in Emden 2006, Bad Karlshafen 2008, S. 281–302.

77 Johannes ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Aalen 1981. Inzwischen liegt auch eine deutsche Übersetzung vor, aus der im Folgenden zitiert wird: Johannes ALTHUSIUS, Politik, übers. von Heinrich JANSSEN, in Auswahl hg., überarb. u. eingeleitet von Dieter WYDUCKEL, Berlin 2003. Zur Entwicklung der Politiktheorie des Althusius in den drei Auflagen vgl. Merio SCATTOLA, Von der *majestas* zur *symbiosis*. Der Weg des Johannes Althusius zur eigenen politischen Lehre in den drei Auflagen seiner *Politica methodice digesta*, in: Emilio BONFATTI/Guiseppa DUSO/Merio SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld in der *Politica methodice digesta* des Johannes Althusius, Wiesbaden 2002, S. 211–249, zu deren Kontextualisierung vgl. Heinz Werner ANTHOLZ, Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden, Leer 1954, der auch die religiöse Bindung von Althusius betont.

sich 1603 ausdrücklich dagegen ausgesprochen hatte, Staatspersonen Frömmigkeit und christliche Nächstenliebe zur Auflage zu machen und sie aufzufordern, ihr Handeln am Dekalog auszurichten⁷⁸, nimmt er den Dekalog in die zweite Auflage an maßgeblicher Stelle auf und erklärt in seinem Vorwort: Er tue dies,

insofern, als sie [die Gebote des Dekalogs] der Gemeinschaft und dem symbiotischen Leben, das wir lehren, den Lebenshauch eingeben und es erleuchten, dem gesellschaftlichen Leben, auf das wir bedacht sind, als Wegweisung, Maßstab und Leitstern dienen und der menschlichen Gesellschaft eine Schranke setzen. Falls jemand diese der Politik entziehen sollte, würde er sie selbst, mehr noch, er würde jegliche Symbiose sowie das gesellschaftliche Leben unter den Menschen beseitigen. Denn was wäre das Leben der Menschen ohne die Frömmigkeit der ersten und die Gerechtigkeit der zweiten Tafel⁷⁹?

Die Argumentation mit Bibelverweisen nimmt bei ihm eine bedeutende Stelle ein⁸⁰, theologische Topoi werden jedoch nur selten angesprochen und spielen auch dann nur eine untergeordnete Rolle. Die »vera religio« ist jedoch innerhalb seiner Konzeption von großer Bedeutung⁸¹.

Althusius unterscheidet wie die Reformatoren mit den zwei Tafeln des Dekalogs zwei Sphären des Gesetzes, definiert sie jedoch als zwei Pflichten der Menschen. Die eine ist auf Gott bezogen und bezeichnet das religiöse Leben der Menschen, die wahre Gottesverehrung, die andere ist auf die

78 Vgl. Vorwort zur ersten Auflage, in: ALTHUSIUS, Politik, S. 17 f.

79 Vorwort zur dritten Auflage, in: ALTHUSIUS, Politik, S. 13. Vgl. auch ALTHUSIUS, Politica XXI § 41. Die »vita symbiotica« ist ein für die gesellschaftszentrierte Theorie des Althusius zentraler Topos.

80 Vgl. Christoph STROHM, Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2008 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 42), S. 220–224; Heinrich JANSSEN, Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius, Frankfurt a.M. u. a. 1992. Vgl. auch Christoph STROHM, Althusius' Rechtslehre im Kontext des reformierten Protestantismus, in: Frederick S. CARNEY/Heinz SCHILLING/Dieter WYDUCKEL (Hg.), Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politica des Johannes Althusius 1603–2003. Mit einer Einleitung von Dieter Wyduckel, Berlin 2004 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 131), S. 71–102.

81 Michael Behnen schließt daraus, Althusius habe auf der Grundlage der »vera religio« einen »polizeilichen Ordnungsstaat« befürwortet und habe sich in seinen letzten Jahren in Emden »als Diktator der Stadt« geriert, vgl. Michael BEHNEN, Herrschaft und Religion in den Lehren des Lipsius und Althusius, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 165–184, hier S. 182. Wilhelm Schmidt-Biggemann spricht der Religion sehr großen Einfluss auf Althusius' Politiktheorie zu, vgl. Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Althusius' politische Theologie, in: Karl-Wilhelm DAHM / Werner KRAWIETZ/Dieter WYDUCKEL (Hg.), Politische Theorie des Johannes Althusius, Berlin 1988 (Rechtstheorie Beiheft 7), S. 213–231.

Mitmenschen bezogen und bestimmt, wie »gerechtes, bürgerliches und politisches Leben« aussieht⁸². Beides spielt innerhalb von Althusius' Politiklehre eine große Rolle, beides gilt es zu beachten.

Die Regel für die Art des Lebens, Gehorchens und Verwaltens ist allein der Wille Gottes. Er ist der Weg zum Leben und das Gesetz für das, was man zu tun und zu lassen hat. Auf ihn muss der Magistrat^[83] wie auf einen Probiertein und Maßstab alle Aufgaben seiner Regierung prüfend lenken und ausrichten [...] ⁸⁴.

Dies gilt selbstverständlich für die Untertanen ebenso wie für die Obrigkeit⁸⁵. Gott hat den Menschen seinen Willen im Gesetz offenbart, dies verpflichtet alle Menschen gleichermaßen.

Das göttliche und natürliche Gesetz muss von allen Gewalten beachtet werden, denn es steht höher als alle menschlichen Gesetze und somit auch als die weltlichen Obrigkeiten. Kein bürgerliches Gesetz darf von Gottes Naturgesetz abweichen⁸⁶. Des Weiteren müssen sich alle, Obrigkeit wie Untertanen, an die Gesetze halten, welche sich die Gemeinschaft gegeben hat⁸⁷. »Wer in dieser Weise handelt, wird Diener Gottes genannt, *Röm. 13, 4.6.* [...]«⁸⁸.

Das Erlassen von besonderen, auf die Gemeinschaft bezogenen Gesetzen ist indes unerlässlich, denn nur so wird allen Menschen, klugen wie weniger intelligenten, vermittelt, wie das göttliche Gesetz auf ihre konkrete Lebenssituation zu beziehen ist⁸⁹. Ziel ist weiterhin »Gerechtigkeit und Frömmigkeit oder Heiligung und die gleiche Billigkeit und das gemeinsame Beste in der menschlichen Gesellschaft«⁹⁰.

Soweit stimmt Althusius' Lehre mit Calvins überein – abgesehen vom unterschiedlichen Zugang und der unterschiedlichen Sprache des Reformators und des Politiktheoretikers. Bei der Frage nach der Einsetzung der Obrigkeit und den Möglichkeiten zum Widerstand jedoch treten entscheidende Unterschiede auf. Zwar geht auch Althusius davon aus, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, doch betont er, dass Gott Menschen als Mittler

82 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica XXI* §§ 22–24.

83 In ebd., *XIX* § 4 erklärt Althusius, mit dem Begriff »Magistrat« werde deutlich gemacht, dass der Herrscher Diener des Reichs ist und von diesem seine Herrschergewalt empfängt. Mit »Magistrat« bezeichnet Althusius die Obrigkeit, das Wort bezieht sich also auch auf Fürsten, Könige und Kaiser.

84 Ebd., § 16.

85 Vgl. ebd., § 17.

86 Vgl. ebd., *IX* § 21.

87 Vgl. ebd., *XVIII* §§ 10, 32.

88 Ebd., § 33.

89 Vgl. ebd., *XXI* §§ 30f.

90 Ebd., § 32.

nutzt. Aus der jüdischen Geschichte des Alten Testaments leitet Althusius ab, dass Gott allen Völkern das Recht gegeben hat, sich selbst Obrigkeiten zu geben und ihnen ihre gemeinschaftliche Gewalt zu übertragen. Diese Obrigkeiten müssen als von Gott eingesetzt anerkannt werden⁹¹.

Die Gewalt kommt der Obrigkeit, auch bei einem erblichen Königs-, Kaiser- oder Fürstentum, durch einen Vertrag mit dem Volk zu, in dem sich beide Parteien einander verpflichten⁹². Hier wird deutlich, dass Althusius einen völlig anderen Ansatz als Calvin verfolgt. Bei ihm steht der Vertrag im Mittelpunkt der Bindung zwischen einer Obrigkeit und ihren Untertanen. Die Schuldigkeit gegenüber dem Volk ist die erste Pflicht der Obrigkeit⁹³, denn innerweltlich erlangt sie ihre Legitimation durch das Volk. Das Volk hat mithin die Herrschaftsgewalt inne. Die Gemeinschaft spielt eine zentrale Rolle in Althusius' Politiktheorie⁹⁴.

Im Religionsvertrag geht die Obrigkeit eine weitere Verpflichtung ein. Hier gelobt sie gemeinsam mit dem Volk Gott die Treue und wahre Verehrung, was die Beachtung seiner Gebote und die Bewahrung der Kirche beinhaltet⁹⁵. Die Obrigkeit ist für den äußerlichen Erhalt der Kirche zuständig und muss auf die rechtmäßige Amtsführung der kirchlichen Mitarbeiter ebenso achten wie auf die wahre Gottesverehrung der Gemeindeglieder. Gleichzeitig ist sie auf geistlicher Ebene den kirchlichen Amtsträgern unterworfen und hat deren Ermahnungen zu ihrem Lebenswandel oder ihr Seelenheil betreffend anzunehmen⁹⁶. Althusius bindet die Obrigkeit also sowohl durch Verträge als auch in ihren Aufgaben sehr eng an das Volk wie an die Kirche, wobei sie dem Volk streng verpflichtet und den kirchlichen Amtsträgern in geistlichen Dingen unterworfen ist.

91 Vgl. ebd., XVIII §§ 18–20.

92 Die Verankerung der Politiktheorie des Althusius in vorneuzeitlichen Denkformen betont Guiseppe DUSO, Herrschaft als *gubernatio* in der politischen Lehre des Johannes Althusius, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 13–33. Zur Stellung von Althusius' Lehre im Gefüge der frühneuzeitlichen Souveränitätslehren vgl. Rudolf HOKE, Althusius und die Souveränitätstheorie der realen und der personalen Majestät, in: DAHM/KRAWIETZ/WYDUCKEL (Hg.), Politische Theorie des Johannes Althusius, S. 235–253, zur Einordnung in den geistesgeschichtlichen Kontext vgl. Walter SPARN, Politik als zweite Reformation: Die historische Situation der »Politica« des Johannes Althusius, in: ebd., S. 425–441.

93 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XIX §§ 6–8.

94 Carl Joachim Friedrich spricht von Althusius als »Gemeinschaftsabsolutist«: Carl Joachim FRIEDRICH, Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik, Berlin 1975, S. 94.

95 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XXVIII §§ 15–17.

96 Vgl. ebd., § 5 u. a.

Wie Calvin und Vermigli kennt Althusius das Recht bzw. sogar die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber einer Obrigkeit, die gegen Gottes Gesetze verstößt⁹⁷. Er weitet dieses Recht, das Calvin den Gläubigen nur in Extremfällen zugestanden hatte, jedoch wesentlich aus und macht es zu einer regelrechten Pflicht, denn die Verletzung von Gottes Gesetzen ziehe in jedem Falle Strafe nach sich. Auch ist die Verpflichtung gegenüber Gott höher als gegenüber der Obrigkeit⁹⁸. Des Weiteren ist ein Volk einer Obrigkeit keinen Gehorsam mehr schuldig, wenn diese den mit ihrem Volk geschlossenen Vertrag verletzt⁹⁹. Dadurch wird der Vertrag aufgehoben, und das Volk ist frei, seine Obrigkeit abzusetzen. Das Widerstandsrecht ist bei Althusius gegenüber Vermigli wesentlich ausgebaut und vertraglich festgelegt.

Allerdings zieht auch Althusius keine Revolution des gesamten Volkes in Betracht. Zwischen dem Magistrat, der obersten Obrigkeit, und dem Volk gibt es mittlere Obrigkeiten, die so genannten Ephoren¹⁰⁰. Diese werden vom Volk eingesetzt – mit Verweis auf die Gleichheit aller Menschen betont Althusius, dass nur das Volk zu ihrer Einsetzung berechtigt sei¹⁰¹ – und sind damit beauftragt, die Interessen des Volks zu wahren, dem Magistrat bei der Regierung zur Seite zu stehen, aber auch ihn zu beaufsichtigen und im Fall der Vertragsverletzung abzusetzen¹⁰². Doch auch die Ephoren können und müssen abgesetzt werden, wenn sie sich nicht an die Gesetze erster wie zweiter Tafel halten. Ihre Macht haben sie nur innerhalb der Gesetze und innerhalb dessen, was »sie als Christen bei der Taufe Gott [...] versprochen« haben¹⁰³. Gott und seine wahre Verehrung sind der Horizont, in dem jeder Herrscher seine Gewalt ausübt, Gottes Gebote, auch in ihrer Kodifizierung in bürgerlichen Gesetzen, die Richtlinien, an die er sich halten muss. In diesem Sinne kann auch bei Althusius noch von einer Königsherrschaft Gottes gesprochen werden.

97 Vgl. zum Widerstandsrecht auch DUSO, Herrschaft als *gubernatio*, S. 27–31, sowie zusammenfassend Peter Jochen WINTERS, Das Widerstandsrecht bei Althusius, in: DAHM/KRAWIETZ/WYDUCKEL (Hg.), Politische Theorie des Johannes Althusius, S. 543–556.

98 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XXXVIII §§ 32–34.

99 Diese Argumentation hebt neben anderen hervor Dieter WYDUCKEL, Althusius und die Monarchomachen, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 133–164. Dort werden auch die Vorläufer von Althusius unter den Monarchomachen dargestellt.

100 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XVIII. Zu den Ephoren vgl. auch WYDUCKEL, Althusius und die Monarchomachen, S. 144–147.

101 Vgl. ALTHUSIUS, *Politica* XVIII, § 18.

102 Vgl. ebd., XXXVIII §§ 38f., 57. Die Bedeutung der Ephoren auch für die Zügelung des Volkes betont Robert von FRIEDEBURG, Widerstandsrecht, Notwehr und die Repräsentation des Gemeinwesens in der *Politica* des Althusius (1614) und in der schottischen Althusius-Rezeption 1638–1669, in: BONFATTI/DUSO/SCATTOLA (Hg.), Politische Begriffe und historisches Umfeld, S. 291–314, hier S. 301–306. Der Einzelne darf nur zum Schutz des eigenen Lebens Notwehr üben.

103 ALTHUSIUS, *Politica* XVIII § 43.

Résumé

In allen vorgestellten Entwürfen – weitere ließen sich anfügen – bildet die Herrschaft Gottes den Horizont für das zwischenmenschliche und politische Leben. Die wahre Gottesverehrung ist das eine Ziel, dem alle Menschen, und damit auch die Obrigkeiten, zu dienen haben, das andere ist die Wahrung von Frieden und Gemeinschaftlichkeit. Alle Entwürfe beziehen sich auf die zwei Tafeln des Dekalogs und lassen sich als Auslegungen des Doppelgebots der Liebe lesen.

Dem entspricht die Betonung des Bundes als Inhalt des Gesetzes bei den Theologen, des Vertrags bei dem Juristen. Als grundlegendes Gesetz gilt einerseits das Naturgesetz, wodurch alle Menschen verpflichtet werden, andererseits die gesamte biblische Verkündigung. Selbst wenn bei Althusius die biblischen Belege eher der Illustration denn der Argumentation dienen und die *Politica* am *Codex Iuris Civilis* orientiert ist¹⁰⁴, schöpft auch er in großer Fülle aus der biblischen Geschichte.

Zwischen dem politischen Leben im engeren Sinne und dem allgemeinen Leben der Menschen besteht kein qualitativer Unterschied. Es handelt sich lediglich um zwei unterschiedliche Perspektiven, Frömmigkeit und Mitmenschlichkeit zu leben. Daher kann auch nur schwer das eine unabhängig vom anderen betrachtet werden.

Differenzen zwischen den Entwürfen bestehen im Einzelnen bei der Frage der Einsetzung der Obrigkeit, der Notwendigkeit von Gehorsam und Möglichkeiten zum Widerstand. Angesichts von Röm 13 bezweifelt keiner der Autoren, dass die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist. Während Calvin und Vermigli jedoch an eine direkte Bestellung von Amt und Amtsträgern denken, sieht Althusius die Amtsträger durch das Volk mithilfe von Verträgen eingesetzt und an diese gebunden. Er nutzt die gesamte alttestamentliche Überlieferung zur Interpretation von Röm 13, sodass er am Ende folgern kann:

Daraus kann man schließen, dass Gott allen Völkern nach dem Recht der Natur selbst die freie Gewalt gegeben hat, sich Fürsten, Könige und oberste Magistrate zu geben, und zwar so, dass jedes durch göttliche Fügung und das Licht der Natur angeleitete Gemeinwesen die politische Gewalt, die es besitzt, auf einen oder mehrere übertragen kann¹⁰⁵.

Dass die Widerstandsmöglichkeiten in diesem System wesentlich weiter ausgefeilt sind, versteht sich. Alle Entwürfe sehen jedoch gleichermaßen die Gehorsamsforderung durch das Gebot der rechten Gottesverehrung

104 Vgl. STROHM, Calvinismus und Recht, S. 205–211.

105 ALTHUSIUS, *Politica* XVIII § 20.

begrenzt. Eine tyrannische Obrigkeit ist zu ertragen (so zumindest Calvin und Vermigli); eine Obrigkeit, die ihre Untertanen zum Handeln gegen Gottes Gebote zwingt, nicht. Abgesetzt werden kann sie durch andere rechtmäßig eingesetzte Obrigkeiten oder von Gott berufene Personen.

Die wechselseitigen Einflussmöglichkeiten von Kirche und Obrigkeit sind ebenfalls im Detail unterschiedlich bestimmt. Allen gemeinsam ist, dass die Obrigkeit den geistlichen Ermahnungen der Leiter der Kirchen Gehör schenken und dass die Kirche keine weltliche Gewalt über die Obrigkeit haben soll.

So suchen alle Autoren, das Gebot der Gottesverehrung, bestehend aus Frömmigkeit und Mitmenschlichkeit, auf die konkrete historische Situation hin auszulegen und es auf die Lebensverhältnisse der Menschen anzuwenden. Am strukturiertesten geschieht dies bei dem Juristen Althusius, aber auch Vermiglis kasuistische Ethik zeigt den Menschen, wie sie sich in bestimmten Lebenssituationen zu verhalten haben. Letztlich aber dient alles demselben Zweck: der Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes.

Günter Thomas

Die politische Aufgabe der Kirche im Anschluss an das reformierte Modell der »Königsherrschaft Christi«

Beobachtungen politischer Ethik

1. Vorbemerkungen

Weil wir ein Machtstaat sind, und weil wir also, im Gegensatz zu jenen »kleinen« Völkern, unser Gewicht in dieser Frage der Geschichte in die Waagschale werfen können, – deshalb eben liegt auf uns, und nicht auf jenen, die verdammte Pflicht und Schuldigkeit vor der Geschichte, das heißt: vor der Nachwelt, uns der Überschwemmung der ganzen Welt durch jene beiden Mächte entgegenzuwerfen. [...]

Der Pazifismus amerikanischer »Damen« (beiderlei Geschlechts!) ist wahrlich der fatalste »cant«, der – ganz gutgläubig! – jemals, vom Niveau eines Teetisches aus, verkündet und vertreten worden ist, mit dem Pharisäismus des Schmarotzers, der die guten Lieferungsgeschäfte macht, gegenüber den Barbaren der Schützengräben [...].

Das Evangelium aber möge man aus diesen Erörterungen draußen lassen – *oder: Ernst* machen. Und da gibt es nur die Konsequenz Tolstois, sonst nichts. Wer auch nur einen Pfennig Renten bezieht, die andere – direkt oder indirekt – zahlen müssen, wer irgendein Gebrauchsgut besitzt oder ein Verzehrsgut verbraucht, an dem der Schweiß fremder, nicht eigener, Arbeit klebt, der speist seine Existenz aus dem Getriebe jenes liebeleeren und erbarmungsfremden ökonomischen Kampfs ums Dasein, den die bürgerliche Phraseologie als »friedliche Kulturarbeit« bezeichnet: eine andere Form des Kampfes des Menschen mit dem Menschen, bei der nicht Millionen, sondern Hunderte von Millionen jahraus, jahrein an Leib und Seele verkümmern, versinken oder doch ein Dasein führen, dem irgendein erkennbarer »Sinn« wahrhaftig unendlich fremder ist als dem Einstehen aller (auch der Frauen – denn auch sie »führen« den Krieg, wenn sie ihre Pflicht tun) für die Ehre, *und das heißt* einfach: für vom Schicksal verhängte geschichtliche Pflichten des eigenen Volkes. [...]

Die Stellung der Evangelien dazu ist in den entscheidenden Punkten von absoluter Eindeutigkeit. Sie stehen im Gegensatz nicht etwa gerade nur zum Krieg – den sie gar nicht besonders erwähnen –, sondern letztlich zu allen und jeden Gesetzlichkeiten der sozialen Welt, wenn diese eine Welt der diesseitigen »Kultur«, also der Schönheit, Würde, Ehre und Größe der »Kreatur« sein will. Wer die Konsequenzen nicht zieht – und das hat Tolstoi selbst erst getan, als es ans Sterben ging –, der möge wissen, daß er an die Gesetzlichkeiten der diesseitigen Welt gebunden ist, die auf unabsehbare Zeit die Möglichkeit und Unvermeidlichkeit des Machtkrieges einschließen,

und daß er nur innerhalb dieser Gesetzmäßigkeiten der jeweiligen ›Forderung des Tages‹ genügen kann. [...]

Der alte nüchterne Empiriker John Stuart Mill hat gesagt: rein vom Boden der Erfahrung aus gelange man nicht zu einem Gott, – mir scheint: am wenigsten zu einem Gott der Güte –, sondern zum Polytheismus. In der Tat: wer in der ›Welt‹ (im christlichen Sinne) steht, kann an sich nichts anderes erfahren, als den Kampf zwischen einer Mehrheit von Wertreihen, von denen eine jede, für sich betrachtet, verpflichtend erscheint. Er hat zu wählen, welchem dieser Götter, oder wann er dem einen und wann er dem anderen dienen will und soll. Immer aber wird er sich dann im Kampf gegen einen oder einige der anderen Götter dieser Welt und vor allem immer fern von dem Gott des Christentums finden –, von dem wenigstens, der in der Bergpredigt verkündet wurde¹.

So schreibt der Soziologe, und der Theologe bemerkt 23 Jahre später:

Das deutsche Volk ist kein böses Volk [...]. Es leidet aber das deutsche Volk an der Erbschaft eines besonders tiefsinnigen, und gerade darum besonders wilden, unweisen, lebensunkundigen Heidentums. Und es leidet an dem Irrtum Martin Luthers hinsichtlich des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, von weltlicher und geistlicher Ordnung und Macht, durch den sein natürliches Heidentum nicht sowohl begrenzt und beschränkt als vielmehr ideologisch verklärt, bestätigt und bestärkt worden ist².

Der eine ist der deutsche Soziologe Max Weber, der im Februar 1916 mit diesen Überlegungen in der Zeitschrift *Die Frau* in den Konflikt zwischen der Kriegsunterstützerin Gertrud Bäumer und der Schweizer christlichen Pazifistin Gesine Nordbeck eingreift, – zugunsten der ersteren wohlgermerkt. Der andere ist der Schweizer Theologe Karl Barth, der diese Zeilen im Dezember 1939 zu Beginn des Zweiten Weltkrieges in einem offenen Brief nach Frankreich schreibt.

Die beiden Zitate stecken das Problemfeld meiner Thesen und Überlegungen ab. »Königsherrschaft Christi« ist der Titel eines theologischen Programms, das sich *gegen* Varianten der lutherischen »Zwei-Reiche-Lehre« richtet und – wie ich denke, mit guten Gründen – vornehmlich von reformierten Theologinnen und Theologen vertreten wurde und wird³.

1 Max WEBER, Gesamtausgabe. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften u. Reden 1914–1918, Tübingen 1984, S. 96–98.

2 Karl BARTH, Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zürich³ 1985, S. 108–117, hier S. 113.

3 Zur Zurechnung zur reformierten Tradition vgl. Jürgen MOLTSMANN, Politische Theologie – Politische Ethik, München / Mainz 1984, S. 137. Von der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die späten siebziger Jahre hinein war dieser Konflikt so theologisch prägend, dass sich jeder systematische Theologe von Rang dazu äußern musste. Vgl. exemplarisch Eberhard JÜNGEL, Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V, München 1984; Wolfhart PANNENBERG, Luthers Lehre von den zwei Reichen, in: Ders. (Hg.), Ethik und Ekklesiologie.

Das mit der Konstellation »Zwei-Reiche-Lehre« versus »Königsherrschaft Jesu Christi« markierte Problem ist aber nicht nur ein binnenreligiös-theologisches, sondern auch ein soziologisch-politisches: Das Handeln, Reden und Denken der Kirchen stößt nicht nur auf Vorstellungen der Zuordnung von Politik und Religion im Raum der Politik, d.h. auf »politische Theologie« auf Seiten der Politik, sondern sieht sich mit einer sehr spezifischen, historisch wie gesellschaftsevolutionär bedingten Verfassung des Politischen konfrontiert⁴. Dieses Problem der multiplen Doppelseitigkeit der Beziehung – und dies kann man eben bei Max Weber vorzüglich beobachten – verschärft sich in der späten Moderne auf eine Weise, wie es die meisten prominenten Theologien um die Wende zum 20. Jahrhundert noch nicht erkennen lassen.

Die Auseinandersetzung um die »Königsherrschaft Jesu Christi« versus »Zwei-Reiche-Lehre« hat einen sehr spezifischen Ort in der kontinentaleuropäischen Geschichte: Sie war einer der wichtigsten Kristallisationspunkte der überaus kontroversen evangelisch-theologischen Aufarbeitung der Rolle von Theologie und Kirche im Anschluss an den Ersten Weltkrieg sowie im Vorfeld und in der Zeit des Nationalsozialismus. Auch wenn die Diskussion um diese beiden Modelle in den letzten Jahrzehnten etwas stiller wurde, wirkte diese Lehre hinein in die Entwicklung der Politischen Theologie, mancher Befreiungstheologie und unterstützte kirchlichen Widerstand in Situationen staatlicher Repression, z.B. in Südafrika. Sie stellt, dies ist die Hintergrundthese dieses Beitrages, eine auch in der Gegenwart überaus bedenkenswerte und valide Option in der aktuellen Debatte um den Ort und die Funktion religiöser Überzeugungen in der Zivilgesellschaft und der modernen Demokratie dar⁵.

Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, S. 97–114; MOLTSMANN, Politische Theologie – Politische Ethik, S. 124–151, und Wolfgang HUBER, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 31–127. Die Resonanz der Auseinandersetzung in der Ökumene spiegelt wider der Band von Ivar ASHEIM/LUTHERAN WORLD FEDERATION. COMMISSION ON THEOLOGY (Hg.), Humanität und Herrschaft Christi. Zur ethischen Orientierung heute. Aus der Arbeit der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes. 1964–1969, Göttingen 1969. Einblicke in die neuere Diskussion bietet Andreas PAWLAS, Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi in der neueren theologiegeschichtlichen Diskussion, in: Luther 59 (1988), S. 89–105. Noch die Leuenberger Konkordie vom 16. März 1973, mit der lutherische, reformierte und unierte Kirchen Europas ihre Kirchengemeinschaft bekundet haben (<http://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/leuenberger_konkordie.html>), nennt unter den in der Zukunft noch zu klärenden »Lehrunterschieden, die in und zwischen den beteiligten Kirchen bestehen, ohne als kirchentrennend zu gelten, [...] Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi«. Für die Kirchen der ehemaligen DDR vgl. Joachim ROGGE/Helmut ZEDDIES (Hg.), Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin 1980.

4 Diese Doppelseitigkeit beschreibt luzide Mark LILLA, *The stillborn God. Religion, politics, and the modern West*, New York 2007.

5 Vgl. aus der Fülle der Literatur exemplarisch Ronald F. THIEMANN, *Religion in public life: a dilemma for democracy*, Washington, D.C. 1996, und Robert AUDI, *Religious commitment and secular reason*, Cambridge, UK/New York 2000.

Bevor ich die Konturen der Lehre von der »Königsherrschaft Christi« skizziere, möchte ich in einem ersten Schritt (2.) anhand einer knappen religionsgeschichtlichen Überlegung auf die von beiden, d. h. von »Königsherrschaft Jesu Christi« wie auch von der »Zwei-Reiche-Lehre«, *geteilten Voraussetzungen* einer produktiven Zuordnung von Religion und Politik aufmerksam machen – die, soweit ich sehe, in der multireligiösen Landschaft durchaus *nicht* von allen Religionen und religiösen Traditionen geteilt werden und auch von manchen Strömungen innerhalb des Christentums nicht uneingeschränkt bejaht wurden. Daran anschließend möchte ich – ausgehend von der Barmer Theologischen Erklärung – eine knappe systematische Rekonstruktion der Grundentscheidungen der so genannten »Königsherrschaft Jesu Christi« darlegen (3.). Punktuell durch weitere Verweise ergänzt werde ich in dieser Skizze den Ideenkomplex der »Königsherrschaft Jesu Christi« als Alternative zur »Zwei-Reiche-Lehre« entfalten⁶. Abschließend (4.) werde ich nochmals zusammenfassend den Bogen von der Religionstheorie bis zu dem spezifischen dogmatischen Profil der »Königsherrschaft Jesu Christi« schlagen.

In einer religions- und kulturwissenschaftlichen Perspektivierung lautet die Frage meines Beitrages: In welchen *Symbolkomplexen* der religiösen Selbstbeschreibung der Religion wird das Verhältnis zwischen Staat und

6 Zwei hermeneutische Bemerkungen seien vorangestellt: Die folgenden Überlegungen sind offen *differenzhermeneutisch* angelegt, d.h. sie werden die *Unterschiede* zwischen der »Zwei-Reiche-Lehre« und der Lehre von der »Königsherrschaft Jesu Christi« herausarbeiten. Selbstverständlich wurden von lutherischer Seite wiederholt Interpretationen vorgelegt, die beanspruchen, von der »Königsherrschaft Jesu Christi« impliziten Kritik nicht getroffen zu werden, so z.B. von Gerhard EBELING, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: Ders. (Hg.), Wort und Glaube, Tübingen 1960, S. 407–428. Nicht zuletzt aufgrund der Komplexität und Heterogenität der Theologie Luthers tritt die »Zwei-Reiche-Lehre« so variantenreich auf, dass der begründete Eindruck entsteht, jede Kritik an ihr werde von ihren Verteidigern durch einen Verweis auf eine andere »authentischere« Interpretation abgefedert und jegliche Eindeutigkeit ihrer Konturen werde durch massive Selektivitäten im Zugriff auf Texte Luthers erkaufte (n.b. betrifft dies nicht nur die Kontroverse zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel, sondern auch die neueren Interpretationen von Friedrich Lohmann und Andreas Pawlas). Fragwürdig erscheinen mir auch die Versuche, vorschnell zu harmonisieren oder primär die relative Konvergenz beider Vorstellungskomplexe herauszustreichen. Im Fall der »Zwei-Reiche-Lehre« wie auch bei der »Königsherrschaft Jesu Christi« handelt es sich um Vorstellungskluster mit einem dichteren Zentrum und offenen Rändern, um kognitive theologische Konstruktionen, die vielfach zwischen einer komplexen Metapher und einem klaren, operationalisierbaren und übertragbaren Modell liegen und nur in idealtypischen Stilisierungen überhaupt diskutierbar sind.

Religion *religionsintern* verhandelt, welche Vernetzungen werden etabliert, wie nahe an den Leitsymbolen der Religion ist die Konstellation verortet? In einer theologischen Perspektivierung gilt es zu fragen, mit welchen *theologischen Themen* die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche verbunden wird. Die systematisch-theologische Zuspitzung der folgenden Überlegungen findet sich in der hermeneutischen Rahmung der Überlegungen: Welches aktuelle *Orientierungspotential* für eine produktive und konstruktive Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche erschließt das Modell der »Königsherrschaft Jesu Christi«?

2. Produktive Zuordnungen von Religion und Politik. Eine religionsvergleichende und religionsgeschichtliche Vorüberlegung zu deren Voraussetzungen

Die Frage nach der politischen Aufgabe der Religion ist schon als Frage enorm voraussetzungsreich. Warum sollten sich Christinnen und Christen in die Belange der Politik einmischen? Aus welchen religiösen resp. theologischen Gründen heraus sollten sie sich die Anliegen der politischen Gestaltung zu Eigen machen und nach ihrem Beitrag für die Politik fragen? Aus einer religionsgeschichtlichen oder einer religionssoziologischen Perspektive heraus betrachtet, ist die positive Unterstellung, Religion habe eine politische Aufgabe von mindestens vier, in keinsten Weise selbstverständlichen religiösen bzw. theologischen Einsichten abhängig:

1. Die erste Voraussetzung ist die Annahme eines universalen, sich nicht nur am glaubenden Menschen vollziehenden Handelns oder Wirkens Gottes. Der Relevanzhorizont des religiösen Handelns transzendiert die Grenze der eigenen religiösen Gemeinschaft. Darüber hinaus handelt Gott nicht nur in naturalen Prozessen, sondern ebenso in sozialen – und dies auch jenseits der Glaubensgemeinschaft.

2. Die Glaubensgemeinschaft ist – zumindest zum gegebenen Zeitpunkt – in ihrer sozialen Extension nicht identisch mit der Sozialität insgesamt, so dass auch im Medium der religiösen Symbolik konstruktiv zwischen der religiösen *Communitio* und einer nicht-religiösen *Communitio* unterschieden werden muss. Dies impliziert, dass die religiöse Symbolik in ihrer Handlungsorientierung nicht effektiv alle Felder und Sphären des sozialen Lebens durchdringt.

3. Dieses Handeln Gottes im sozialen Raum der nicht-religiösen *Communitio* ist qualifiziert als ein positives, fürsorgendes und lebensförderliches Handeln. Das Handeln Gottes an der Glaubensgemeinschaft mag sich von dem in der weiteren Sozialität unterscheiden, aber auch das Handeln außerhalb der Gemeinschaft ist ein positiv fürsorgliches.

4. Die religiösen Menschen verstehen sich als solche, deren Denken und Handeln, Kommunizieren und Verhalten – wie auch immer vermittelt – Bestandteil dieses Handelns Gottes außerhalb der Glaubensgemeinschaft ist.

Alle vier Voraussetzungen sind religions- und frömmigkeitsgeschichtlich nicht ohne Alternativen. Pointiert individualistische Heilslehren und gnostische Systeme sind nur zwei Varianten, die diese Voraussetzungen nicht teilen. Wenn alle vier Voraussetzungen geteilt werden, kann die Religion, beziehungsweise kann die religiöse Tradition ein positives Verhältnis zur politischen Gestaltung gewinnen⁷. Die Vermittlung von Religion und Politik ist dann innerreligiös an die Problematik der Vermittlung einer Universalität des Handelns Gottes und einer Partikularität der Religion und der Kirche gebunden⁸.

Vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen wird im Fall des Christentums eine charakteristische Konstellation von vier *Einflussgrößen* sichtbar, die zugleich Ferment einer vielgestaltigen Konfliktgeschichte sind:

a) Zunächst ist die in der Hebräischen Bibel greifbare Erkenntnis der Universalität des Handelns Gottes für den christlichen Glauben konstitutiv – unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob in der Geschichte Israels die so genannte Bundestheologie, die »Heilsgeschichtliche Theologie« oder aber der Schöpfungsglaube primär war.

b) Zugleich ist in das Christentum von Anfang an u. a. auch die (aus verschiedenen Gründen problematische) Idee mit eingeschrieben, dass die den Retter zurückweisende Welt von diesem sich selbst überlassen wird und im Zuge seines baldigen Zweiten Kommens zerstört werden wird.

c) Für die christlichen Kirchen und ihre Theologie dürfte es nicht unwesentlich sein, dass das Christentum in einem multireligiösen Umfeld entstand und sich von Beginn an in komplexen politischen Umgebungen bewegen musste.

7 In einer kulturhermeneutischen und sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise sind mindestens drei Ebenen zu unterscheiden: Ein Beobachter einer in ihrem Denken und Handeln das politische Feld konstruktiv und produktiv mitgestaltenden Religion muss zwischen intendierter Handlung und faktischer Wirkung differenzieren. Ebenso können von einer explizit a-politischen religiösen Tradition machtvolle politische Wirkungen ausgehen. Was im Ereignisstrom der Geschichte selbst Handlung oder Wirkung ist, ist zwischen den verschiedenen theologischen, religionswissenschaftlichen, geschichtswissenschaftlichen, literarischen und juristischen Beobachtern höchst umstritten.

8 Verschiedene Muster der Partikularität sind historisch wie analytisch zu unterscheiden, können sich aber auch überlagern. Sie markieren umgekehrt betrachtet charakteristische Konfliktlinien zwischen Staat und Kirche: a) Partikularität der religiösen Gemeinschaft durch *Verlust der sozialen Koextension* von politischem und religiösem Gemeinwesen, b) Partikularität der religiösen Gemeinschaft innerhalb *mehrerer religiöser Gemeinschaften* eines Gemeinwesens und c) Partikularität der Prägefelder einer religiösen Handlungsorientierung innerhalb verschiedener sozialer Sphären, Lebensbereiche oder Systeme.

d) Im Zuge der konstantinischen Wende wurden jedoch die politische und die religiöse Gemeinschaft ko-extensiv. Wie der *codex iuris civilis* voraussetzt und auch noch der Augsburger Religionsfrieden von 1555 explizit festlegt, entspricht in der Regel einer territorialen politischen Gemeinschaft eine spezifische Religion: »Cuius regio, eius religio« – daran arbeitet sich die politische wie religiöse Konfliktgeschichte der europäischen Moderne ab.

Die genannten vier religionsgeschichtlichen Voraussetzungen wie auch die durch die vier speziell das Christentum betreffenden Faktoren geprägte Konfliktgeschichte spannen den Raum auf, in dem sich der christliche, und noch spezifischer, der evangelisch-theologische Diskurs um den Vorstellungskomplex »Königsherrschaft Christi« bewegt. Sie bilden nicht zuletzt den geteilten wirkmächtigen geistes- wie realgeschichtlichen Problemhintergrund beider konkurrierenden Konzeptionen – der »Zwei-Reiche-Lehre« wie auch der »Königsherrschaft Christi«.

3. Das theologische Modell »Königsherrschaft Jesu Christi« – die Barmer Theologische Erklärung als Schlüsseltext

Der zweifellos im 20. Jahrhundert historisch wirkmächtigste Text, der die Grundzüge der Lehre der »Königsherrschaft Christi« reflektiert, ist die Barmer Theologische Erklärung⁹. In der Kirchenwahl vom 23. Juni 1933 waren die den Nationalsozialisten nahe stehenden so genannten »Deutschen Chris-

9 Zu dem paradigmatischen Charakter von Barmen für die Theologie der »Königsherrschaft Jesu Christi« vgl. Ernst WOLF, Die Königsherrschaft Christi und der Staat, in: Werner SCHMAUCH/ERNST WOLF (Hg.), Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat, München 1958 (ThExh 64), S. 20–70, hier S. 20. Selbstverständlich ist Barmen eine Erklärung, die von reformierten, aber eben auch von lutherischen und unierten Theologen verabschiedet wurde. Trotz vieler jüngerer Deutungen von Barmen im Horizont der »Zwei-Reiche-Lehre« dokumentiert der Widerstand prominenter Lutheraner zumindest die damals wahrgenommene Distanz zur »Zwei-Reiche-Lehre«. Vgl. Eberhard JÜNGEL, Einleitung: Die Barmer Theologische Erklärung als Bekenntnis der Kirche, in: Karl BARTH (Hg.), Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, S. VII–XXII, und insbesondere WOLF, Die Königsherrschaft Christi und der Staat, S. 28–36, der die Differenzen zu Paul Althaus, Werner Elert und Walter Künneth herausarbeitet – von Emanuel Hirsch ganz zu schweigen. Die Darlegung der »Königsherrschaft Jesu Christi« in Barmen ist wesentlich durch die dogmatischen Entscheidungen Karl Barths geprägt. Diese hat Barth in den folgenden Jahren durch drei Schriften weiter präzisiert: »Evangelium und Gesetz« (1935); »Rechtfertigung und Recht« (1938) und »Christengemeinde und Bürgergemeinde« (1946).

Der Text der Barmer Theologischen Erklärung ist greifbar in Alfred BURGMÜLLER/Rudolf WETH (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1983. Zu den Hintergründen vgl. Carsten NICOLAISEN, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen-Vluyn 1985, systematisch Ernst WOLF, Barmen: Kirche zwischen Versuchung und Gnade, München ²1970. Aus der Perspektive Barths, speziell mit dessen späterer Interpretation der in diesem Zusam-

ten« in vielen Landeskirchen und Gemeinden die stärkste kirchliche Gruppierung geworden – unterstützt durch eine Rundfunkrede Adolf Hitlers am Vorabend der Kirchenwahl. In einem religionspolitisch und kirchenpolitisch komplexen geschichtlichen Prozess formierte sich innerhalb eines knappen Jahres eine Gegenbewegung, aus der die am 31. Mai 1934 veröffentlichte Barmer Theologische Erklärung erwuchs – eine Erklärung, die nicht nur von Kirchen außerhalb Europas als Bekenntnis anerkannt wird, sondern z.B. auch wesentlichen Einfluss auf die kirchliche Antiapartheitsbewegung in Südafrika hatte¹⁰. Angesichts der Deutungen der »Zweireiche-Lehre« durch maßgebliche lutherische Theologen formuliert sie – in der Handschrift Karl Barths – eine Gegenposition zu diesen Interpretationen und entwirft ein ebenso pointiert knappes wie differenziertes theologisches Programm für das Selbstverständnis der Kirche und ihr Verhältnis zu Staat und Politik¹¹.

Was sind die Konturen, was die elementaren Weichenstellungen in dieser Lehre von der »Königsherrschaft Jesu Christi«?

3.1 Die Reichweite der Herrschaft Jesu Christi

Die Barmer Theologische Erklärung umfasst insgesamt sechs Thesen. Während sich nur die fünfte dieser sechs Thesen direkt zur politischen Welt äußert, bereiten die vorangehenden Thesen ein Fundament.

Jesu Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben¹².

menhang zentralen fünften These vgl. Karl BARTH, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich 1984, insb. S. 185–211. Eine sehr differenzierte und abgewogene Gegenüberstellung bietet ROGGE/ZEDDIES (Hg.), *Kirchengemeinschaft und politische Ethik*, S. 11–34.

- 10 Vgl. exemplarisch Rudolf WETH, »Barmen« als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, München 1984, S. 168–217; Wolfgang HUBER, Die Theologische Erklärung von Barmen und das Kairos-Dokument. Über das Verhältnis von Bekenntnis und Politik, in: *Ökumenische Rundschau* 41 (1992), S. 40–57, und die noch vor dem Umbruch in Südafrika verfassten Beiträge in Charles VILLA-VICENCIO, *On reading Karl Barth in South Africa*, Grand Rapids 1988, insb. den Text von Nico HORN zu »From Barmen to Belhar and Kairos«. Vgl. auch Mary Stewart VAN LEEUWEN, *From Barmen to Belhar. Public theology in crisis situations*, in: *Princeton Seminary Bulletin* 27 (2006), S. 23–33.
- 11 Über die Stellung der Staatsauffassung der Barmer Theologischen Erklärung innerhalb der theologischen Entwicklung Barths informiert knapp Wolfgang GREIVE, »Zweireichelehre« als Königsherrschaft Jesu Christi. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat in der Entwicklung der Theologie Karl Barths, in: *KuD* 33 (1987), S. 102–119, hier S. 102.
- 12 BURGSMÜLLER/WETH (Hg.), *Die Barmer Theologische Erklärung*, S. 34. Die folgenden Verweise auf die Barmer Theologische Erklärung beziehen sich auf diese Textausgabe.

Die christologische Konzentration dieser ersten These wird in der zweiten These fortgeführt, indem festgehalten wird:

Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.

So erschließt sich nicht nur Gott exklusiv in Jesus Christus, vielmehr sind der Herrschaft Jesu Christi auch *alle* Lebensbereiche unterstellt. Der gesamte Komplex »Religion und Politik«, »Kirche und Staat«, »Reich Gottes und Welt« rückt damit in den Sachbereich der Christologie ein. Alle Wirklichkeit ist durch Jesus Christus erschlossen und kann nur in ihm gedeutet werden¹³. Jesus Christus ist für die Lehre der »Königsherrschaft Christi« die Klammer der zugleich zu unterscheidenden und aufeinander zu beziehenden Bereiche der Politik bzw. des Staates und der Kirche. Die lutherische »Zwei-Reiche-Lehre« optiert schon an diesem Punkt letztlich anders: Indem das gesamte Feld außerhalb der Kirche, die Welt, der Staat, die Politik primär als Schöpfung unter Absehung von der Versöhnung durch Christus angesehen wird, Christus aber durch das Wort und den Geist innerhalb der Kirche wirkt, ist ein zumindest christologisch unbestimmter Gott die Brücke: Im Reich der Welt handelt ein nicht durch Jesus Christus bestimmter Gott, im Reich Gottes handelt Gott, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat¹⁴. An diesem systematischen Einstiegspunkt setzt die reformierte Tradition des 20. Jahrhunderts anders ein, indem sie wohl auch Kirche und Welt als zwei Reiche oder Sphären betrachtet, aber von zwei *Reichen Jesu Christi* spricht.

In der lutherischen Variante der »Zwei-Reiche-Lehre« blieb – zumindest in der Beobachtung reformierter Theologen – die christologische Unterbestimmtheit des Reiches der Welt vielfach nicht folgenlos. Das Reich der Welt konnte – in Aufnahme der Augustinischen Unterscheidung einer *civitas dia-*

13 Dieser von lutherischer Seite auch heftig kritisierte Ansatz entspricht der Grundlegung der Ethik Dietrich Bonhoeffers (Dietrich BONHOEFFER, Ethik, Gütersloh 1992 [Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 6], S. 31–61). Darauf hat schon früh Wolf Krötke aufmerksam gemacht. Vgl. Wolf KRÖTKE, Die Barmer Theologische Erklärung und die Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: Ders. (Hg.), Die Universalität des offenbaren Gottes. Gesammelte Aufsätze, München 1985, S. 95–108.

14 Klassisch für eine Theologie der Ordnungen der dreißiger Jahre Paul ALTHAUS, Theologie der Ordnungen, Gütersloh 1935. Wolfgang HUBER, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, S. 166, verweist auf die Feststellung von Althaus: »Den befreienden Anbruch der deutschen Erneuerung durften wir daher – gewiß nicht als Wirkung, aber – in Entscheidendem als eine Erfüllung des Geisteskampfes erleben, den wir selber als Lehrer der Jugend, aber nicht nur der theologischen geführt hatten. [...] Vieles, gegen das wir kämpften, ist jetzt abgetan; vieles, wofür wir uns einsetzten, im neuen Deutschland selbstverständlich geworden« (ALTHAUS, Theologie der Ordnungen, S. 43).

boli und einer *civitas Dei* – auch mehr oder weniger »verteufelt« werden¹⁵. Das Reich der Welt konnte aber auch – in Aufnahme der lutherischen Unterscheidung des *Deus revelatus* in Christus und des *Deus absconditus* – einseitig der dunklen und ambigen Wirksamkeit des verborgenen Gottes zugeordnet werden. Die für die Ethik notwendige inhaltliche Bestimmung dieser Unbestimmtheit konnte dann entweder über eine Konzeption des Naturrechts oder eine – aus Natur und Geschichte erhebbare – Lehre von Schöpfungsordnungen erfolgen¹⁶. Diese Spitze gegen Naturrecht und Schöpfungsordnungen ist wesentlich für die modernen reformierten Protagonisten der Lehre von der Herrschaft Jesu Christi und markiert zugleich eine klare Abkehr von der Auffassung Calvins selbst¹⁷. Jeglicher Zugang zur geschöpflichen Wirklich-

15 Einige Interpreten (MOLTMANN, Politische Theologie – Politische Ethik, S. 134f.; Wolfgang HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, S. 441f.; Ulrich DUCHROW / Wolfgang HUBER [Hg.], Die Ambivalenz der Zweireichellehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, Gütersloh 1976, S. 526) versuchen die Augustinische Unterscheidung eines *regnum diaboli* und eines *regnum Dei* mit der Unterscheidung zweier Herrschaftsbereiche oder Regimente Gottes zu kombinieren und so von *drei* Reichen zu sprechen: Sowohl das weltliche Regiment als auch das geistliche Regiment würden dann gegen die Herrschaft des Teufels angehen. Gegen eine solche Kombination sprechen jedoch sozialphilosophische Grundentscheidungen Augustins und Luthers: Innerhalb der Unterscheidung *regnum diaboli* und *regnum Dei* gibt es für *Personen* nur »Vollmitgliedschaften«: Jeder Mensch hat, metaphorisch gesprochen, nur einen Pass, niemals eine Doppelstaatsbürgerschaft. Die so genannte Regimentenlehre hat dagegen ihre Pointe darin, dass sie auch für den Christen *Sphären und Wirkungsbereiche* unterscheidet und »Doppelidentitäten« festhält: Weltperson und Christperson. An dieser Stelle durch die systematische Abblendung des Reiches des Teufels bei Luther stark harmonisierend Andreas PAWLAS, Evangelische politische Theologie: Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi als ihre Kriterien und Interpretamente, in: KuD 36 (1990), S. 313–332, hier S. 319. Die Gegenposition, d.h. die Annahme der augustianischen Differenzierung von *civitas diaboli* und *civitas Dei* als Leitdifferenz für Luther annehmend, vertritt der Kirchenrechtler Johannes HECKEL; vgl. Johannes HECKEL, Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, Köln u.a. ²1973. Allerdings ist diese Interpretation innerhalb der Lutherforschung und der Forschung zur »Zwei-Reiche-Lehre« nicht die *opinio communis*.

16 Zugespitzt ausgearbeitet und gegen naturrechtliches Denken gerichtet ALTHAUS, Theologie der Ordnungen. In Althaus' *Grundriß der Ethik* von 1931 wird neben Ehe und Familie, Recht und Staat auch das Volk und die Rasse als »überindividuelle Lebenseinheit« aufgeführt. Für Althaus ist »jedes Volk [...] gehalten seine biologische Gesundheit und Güte zu wahren und wider die Gefahr seiner biologischen Verwahrlosung zu kämpfen (Rassenhygiene); es soll sich in der ihm anvertrauten Eigenart und besonderen Sendung erfassen und durch Abwehr aller Überfremdung treu behaupten; es muß alles daran setzen, den in seiner Anlage und Geschichte liegenden Schöpferwillen (die ›Volkheit‹) zu erfüllen« (Paul ALTHAUS, Grundriß der Ethik, Erlangen 1931, S. 94). Das Anschmiegen der Theologie an die soziokulturelle Umwelt kann nur als geradezu aggressive Inkulturation bezeichnet werden. Schon im Jahr 1926 kann der Lutheraner Werner Elert die »Blutgemeinschaft« als die elementarste »natürliche Gemeinschaft[...]« herausstreichen, der der Christ verpflichtet ist (Werner ELERT, Die Lehre des Luthertums im Abriß, München ²1926, S. 82–85).

17 Vgl. Jean CALVIN, Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae religionis, hg. von Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn ³1988, III, 19,15; IV, 20. Zur intensiven angelsächsischen Diskussion vgl. David VANDRUNEN, The context of natural law. John Calvin's doctrine

keit muss über Jesus Christus gesucht werden bzw. kann nicht ohne die Verbindung mit Christus formuliert werden.

Denn es gilt, wie die zweite These formuliert:

Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben [...].

Barmen stellt – an diesem Punkt vorsichtig argumentierend – fest, »daß der ›Anspruch‹, unter dem der Christ in den ›weltlichen‹ Lebensbereichen steht, allein in dem Zuspruch der vergebenden Gnade Gottes in Christus begründet ist«¹⁸. Auch in den so genannten weltlichen Bezügen steht der Christ unter dem Anspruch Jesu Christi und nicht unter dem Anspruch einer neben Christus zu stehen kommenden »Eigengesetzlichkeit«. Es gibt keinen Bereich des privaten, öffentlichen, geschöpflichen oder sozialen Lebens, in dem der Christ »nur« Gott, und nicht Christus begegnet. Barmen ist deshalb ein paradigmatischer Text für die »Königsherrschaft Christi«, weil dieser Text nicht nur bestreitet, dass ein Bereich der Welt Gott los geworden sei, sondern darüber hinaus behauptet, dass die Herrschaft Jesu Christi gerade nicht auf die Christen, die Gemeinde oder die Kirche beschränkt ist¹⁹.

of the two kingdoms, in: *Journal of Church and State* 46 (2004), S. 503–525, mit umfangreichen Literaturangaben. Zur kritischen Distanzierung von Calvin vgl. Jacques ELLUL, *Die theologische Begründung des Rechtes*, München 1948, S. 45–55; zur Diskussion innerhalb des deutschen Protestantismus über die Beobachterposition Ernst Troeltschs vgl. Klaus TANNER, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung*, Stuttgart 1993, und Friedrich LOHMANN, *Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte*, Berlin 2002.

18 So die Formulierung von Wolfgang HUBER, *Barmer Theologische Erklärung und Zwei-Reiche-Lehre*, in: Ders., *Folgen christlicher Freiheit*, S. 31–51, hier S. 39.

19 Diese christologisch und letztlich trinitätstheologisch auszuformulierende Differenz zwischen einer Barmen-Lektüre im Horizont einer »Zwei-Reiche-Lehre« und einer im Horizont der »Königsherrschaft Jesu Christi« wird in der lutherischen Kritik durch Gottfried Voigt klar herausgearbeitet. Vgl. Gottfried VOIGT, *Barmen II in lutherischer Sicht*, in: Alfred BURGSMÜLLER (Hg.), *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II). Votum des theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1974*, S. 81–93, hier S. 82f. Voigt ist zuzustimmen, wenn er zurückweist, »daß, wer ›Zwei-Reiche-Lehre‹ sagt, damit die Königsherrschaft Jesu Christi bestritte« (ebd., S. 83), – aber der Streit geht in Wahrheit darum, *wie weit* die Herrschaft Christi reicht und ob die Unterscheidung zwischen Gottes Wirken in Staat und Kirche eine Unterscheidung *innerhalb der einen* Königsherrschaft Jesu Christi ist oder eine *zwischen* der »Königsherrschaft Jesu Christi« und einer *anderen* Herrschaft Gottes. Der Streit geht deshalb letztlich darum, wie *vollständig* Gott in Jesus Christus bestimmt ist. Dass es in dieser Auseinandersetzung dogmatisch letztlich um die »Einheit von Exklusivität und Universalität der Weltbeziehung Gottes in Jesus Christus« geht, sieht scharfsinnig Hans Georg GEYER, *Einige vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie*, in: BURGSMÜLLER (Hg.), *Zum politischen Auftrag*, S. 172–212, hier S. 182f.

Der »dankbare Dienst an seinen Geschöpfen«, zu denen Christen befreit werden, ist aber auch nicht eine wie immer geartete Verwirklichung des Evangeliums, sondern – in klarer Anerkennung einer Unterscheidung von Kirche und »Welt« – eine *Folge* aus der *Befreiung* durch das Evangelium. Damit ist ein Gestaltungsimpuls der christlichen Gemeinde ins Auge gefasst, der sich nicht nur, aber ganz wesentlich auch auf die Gemeinde bzw. *Kirche selbst* bezieht. Dies verdeutlicht die dritte These.

Im Horizont unserer Fragestellung betrachtet, wendet sich nämlich die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung gegen die Vorstellung, Religion sei *so* weitgehend eine Sache der individuellen Innerlichkeit und religiösen Privatheit, dass die Frage nach ihrer sozialen, rechtlichen und kommunikativen Gestalt beliebig beantwortet werden kann, oder gar den jeweiligen politischen Bedürfnislagen angepasst werden kann. Auf der Basis der Unterscheidung innerlich/äußerlich kann die Zuordnung von Religion und Politik nicht mehr vorgenommen werden – denn: Religion ist nicht nur eine Sache der Innerlichkeit. Vielmehr gilt: Sie, die Kirche als Gemeinde von Brüdern resp. Schwestern, hat »mit ihrer Botschaft wie mit ihrer *Ordnung* mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder« ihr Zeugnis auszurichten. Die soziale, rechtliche und kommunikative Gestalt der Kirche als eigenem sozialen Raum – dies ist ihre faktische, operative Ordnung – muss von der Inhaltlichkeit des Evangeliums geprägt sein, ist sie doch ein Aspekt des Zeugnisses der Kirche.

3.2 Staat und Kirche in der noch unerlösten Welt

Um noch präziser die Zuordnung und die Unterscheidung von Politik und Staat auf der einen Seite und von Religion und Kirche auf der anderen Seite zu erfassen, sind die Bestimmungen der fünften These zur Aufgabe des Staates zu vergegenwärtigen – die hinsichtlich ihrer historischen Genese, aber nicht hinsichtlich ihrer Zielrichtung offensichtlich eine kompromissähnliche Mischform von »Zwei-Reiche-Lehre« und »Königsherrschaft Christi« bietet.

Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche anerkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnungen an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.

Zunächst ist die Beobachtung wichtig, dass beide, Kirche und Staat, eine gemeinsame Verortung haben. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Welt ist im Rahmen der »Königsherrschaft Jesu Christi« *keine* ontologische, keine überschneidungsfreie Distinktion zwischen einem Reich Gottes und einem Reich der Welt. Beide, Politik und Staat wie auch die Kirche, stehen in der noch *unerlösten Welt*. Die Kirche steht, wie das Bekenntnis explizit festhält, der Welt *nicht* gegenüber, sondern hat ihren Ort *in* der Welt. Dies impliziert eine elementare Zurückweisung eines kirchlichen Paternalismus.

Dieser gemeinsame Raum der Welt ist jedoch nicht wie in vielen Varianten der »Zwei-Reiche-Lehre« rückwärtsgerichtet durch Sünde und das gegen sie gerichtete Gesetz charakterisiert²⁰. Vielmehr ist der Raum der Welt – in dem auch die Kirche steht – vorwärtsgerichtet durch das *Ausstehen der Erlösung* charakterisiert. Innerhalb dieser *dreistelligen* Konstellation von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung wird die Hoffnung auf die Erlösung zur Signatur der mit Gott in Jesus Christus schon versöhnten Welt. Die dogmatische Ambiguität der Formulierung besteht selbstverständlich in der offensichtlichen Lücke, d.h. durch die Ablendung der Vokabel »Sünde«: Die Welt kann als unerlöste für die Lutheraner primär durch die Sünde bestimmt sein, für die reformierten Theologinnen und Theologen der »Königsherrschaft Christi« ist sie aber eben *auch als noch unerlöste doch schon eine in Christus versöhnte*²¹. Weil Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte, kann nicht nur, sondern muss die Welt als noch unerlöste, aber versöhnte angesprochen werden. Als durch Gott in Christus versöhnte stellt sie nicht einen außerhalb seiner Herrschaft liegenden Bereich dar. Die Kirche steht wohl dem Staat gegenüber, aber beide befinden sich in diesem Raum der versöhnten und gleichwohl unerlösten Welt. Weil sich der Staat im Raum der *versöhnten Welt* befindet, hat auch er – anders als in letztlich schöpfungstheologischen und sündentheologischen Konzeptionen des Staates bei den Lutheranern – Kreuz und Auferstehung im Rücken und die Parusie Christi noch vor sich.

20 Diese in politischer Hinsicht negative Anthropologie findet sich nicht nur bei den Akteuren der Zwischenkriegszeit Paul Althaus und Werner Elert, sondern auch in der Nachkriegszeit bis in die siebziger Jahre bei Walter Kühneth, Franz Lau, Gottfried Voigt und Wolfgang Trillhaas.

21 Entsprechend 2Kor 5,18f.: »Alles aber kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat. Denn ich bin gewiss: Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat«. Dagegen formuliert der lutherische Theologe Wolfgang Trillhaas noch 1956 – nicht im historischen Rückblick, sondern programmatisch –, »daß der Staat ein Herrschaftsgebiet des verborgen waltenden Schöpfers sei. [...] Staatliche Ordnung ist dazu da, daß die Sünde in der Welt nicht überhandnehme. Der Beruf staatlicher Macht, die Sünde einzuschränken, zu dämpfen, ihrer zerstörerischen Macht in den Arm zu fallen, ist ein heiliger und Gott wohlgefälliger Beruf« (Wolfgang TRILLHAAS, Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat, in: Hans DOMBOIS / Erwin WILKENS [Hg.], Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, Berlin 1956, S. 22–33, hier S. 30, 32f.).

Hierin, in der Christologie, scheiden sich letztlich die Grundlagen der »Zwei-Reiche-Lehre« und der »Königsherrschaft Jesu Christi«.

Indem beide, Staat und Kirche, im Horizont der Versöhnung agieren, werden nicht beide Bereiche konfundiert. Der Unterschied zwischen dem Staat und der Kirche – in der Welt – ist allerdings nicht metaphysisch oder ontologisch, sondern strikt *funktional* und *epistemisch*²². Aus diesem Grund spricht die fünfte These in einem strikt *funktionalen* Sinne vom Staat. Er hat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe – und nur in und durch diese Funktion »ist« der Staat – »für Recht und Frieden zu sorgen«. Die Aufgabe ist weder durch Natur oder Geschichte gegeben, sondern göttliches Mandat in der Situation der noch unerlösten Welt – in der eben Recht und Frieden nicht selbstverständlich sind. Nicht *ordo* ist der Staat, sondern Resultat einer göttlichen *ordinatio* und damit in keinsten Weise Selbstzweck. Und: die Dignität des Staates ist funktional an die *Qualität* der Aufgabenerfüllung gebunden.

Indem Barmen von einem funktionsbezogenen Mandat spricht, wird eine doppelte Grenzziehung vorgenommen. So wird einerseits eine neulutherische Interpretation der »Zwei-Reiche-Lehre« zurückgewiesen, die von einer »Eigengesetzlichkeit des Politischen« ausging²³. Zugleich wird mit der Begrifflichkeit des Mandates auch festgehalten, dass der Staat selbst keine göttliche Ordnung repräsentiert, sondern selbst fallibel im Rahmen einer göttlichen Anordnung handelt. Damit ist der Staat in seinem Vollzug *doppelt kontingent*: Er ist abhängig von der Gabe des Mandates und er kann – dies ist durch die strikt funktionale Bestimmung mit gesagt – auch schlicht scheitern. Der empirisch vorliegende Staat kann den durch die Funktion aufgespannten Raum verlassen.

Das Konzept des Mandates hält zugleich eine *bleibende* Verantwortungsbeziehung gegenüber dem Auftraggeber fest. Der Staat und seine Repräsentanten wie auch seine Bürger bleiben nach Barmen V gegenüber Gott resp. Jesus Christus verantwortlich. Die Gemeinde richtet – und man bedenke, dass dies 1934 formuliert wurde – Dank und Erfurcht *gegen Gott* für die Einrichtung des Staates, d. h. konkret, dass sie nicht dem Staat selbst dankt.

22 Vgl. treffend Jesse COUENHOVEN, *Law and gospel, of the law of the gospel? Karl Barth's political theology compared with Luther and Calvin*, in: *Journal of Religious Ethics* 30 (2002), S. 181–205, hier S. 192: »The distinction between the church and state is not, as it were, metaphysical or ontological, but functional and epistemological«.

23 Zum Problem vgl. Wolfgang HUBER, »Eigengesetzlichkeit« und »Lehre von den zwei Reichen«, in: Ders., *Folgen christlicher Freiheit*, S. 52–70, und DUCHROW/HUBER (Hg.), *Ambivalenz. Die kulturdiagnostische wie auch die theologische Rede von der »Eigengesetzlichkeit« der weltlichen Ordnungen bewegt sich im Wesentlichen im Raum dreier Varianten – je nachdem, was der jeweilige Gegensatz des Begriffs ist: a) Eigengesetzlichkeit gegenüber religiösen Normen und Werten überhaupt; b) Eigengesetzlichkeit gegenüber dem (lutherisch verstandenen) Gesetz Gottes im Raum der Welt und c) Eigengesetzlichkeit im Gegensatz zur »Brüderlichkeitsethik« (Max Weber) bzw. dem Gesetz Jesu Christi.*

Diese funktionale Bestimmung des Staates kann – betrachtet man diese These isoliert – in der Tat als »Barmer Fassung der [...] reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre« begriffen werden²⁴. Das Wahrheitsmoment dieser These ist, dass innerhalb der geteilten unerlösten Welt die *Funktion des Staates* von der *Funktion der Kirche* klar geschieden wird. Die unterschiedliche Funktion ist an die Situation der noch unerlösten Welt gekoppelt. Allerdings ist die Funktion des Staates nicht wie vielfach in der lutherischen Tradition – unter Absehung von Christus – prinzipiell und ausschließlich auf die Sünde bezogen. Für die Verfassung des Bereiches des Staates inmitten der noch nicht erlösten Welt formuliert Barmen die Aufgabenbestimmung des Staates – für Recht und Frieden zu sorgen – *ohne* Bezug zu Sünde²⁵. Genau damit erweist sich Barmen als modernitätsentsprechend und wegweisend. Durch diese Akzentverschiebung nämlich öffnet die »Königsherrschaft Jesu Christi« einen Blick auf Recht und Frieden, der nicht auf die Begrenzung der Sünde fixiert ist, sondern schon im Ansatz Christi Sorge für »Recht und Frieden« nicht gänzlich aus dem Blick verliert.

3.3 Das Gesetz im Raum des Staates und der Kirche – eine Zwischenüberlegung

Um die in der »Königsherrschaft Christi« avisierte theologische Weiterentwicklung bzw. Alternative zu erkennen, gilt es einen Seitenblick auf die Art und Weise der Sorge »für Recht und Frieden« zu werfen.

Die klassische lutherische Vorstellung der Staatsaufgabe wird in ihrer genuin theologischen Fassung innerhalb *gesethestheologischer Rahmenannahmen* vorgenommen: Das Gesetz Gottes hat eine doppelte Funktion bzw. Gebrauchsweise²⁶. So besteht der *usus primus politicus legis* darin, die äußere Ordnung aufrecht zu erhalten. Dies ist, so Luther, notwendig, da nicht

24 So die These von Eberhard Jüngel, die u.E. allerdings nur unter der Bedingung der isolierten Sicht zutrifft. Vgl. JÜNGEL, Mit Frieden Staat zu machen, S. 33. Über die komplexe Vorgeschichte von Barmen V informiert Wilhelm HÜFFMEIER (Hg.), Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union – Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West, Gütersloh 1986, S. 21–48.

25 Selbstverständlich ist die Sünde »in der noch unerlösten Welt« mit gemeint, aber eben nicht auf die Funktion des Staates unmittelbar bezogen. Dass die lutherische Lesart von Barmen vornehmlich den Kampf gegen das Böse und die Sünde in den Text »hineindenkt«, belegt exemplarisch die Zitation durch Oswald BAYER, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, S. 293: »In der »noch nicht erlösten Welt« hat der Staat und haben die seine Verfassungsprinzipien aktiv bejahenden Christen den göttlichen Auftrag, dem Bösen zu widerstehen, indem sie »für Recht und Frieden sorgen«.

26 Der grundlegende Text zu Luther ist in diesem Zusammenhang »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« aus dem Jahr 1523 (WA 11, 245–281).

alle Menschen Christen sind. Die Sünde des Menschen ist es, die im öffentlichen Raum das Gesetz notwendig macht. Umgekehrt betrachtet: Der Christ selbst würde, wie Luther betonen kann, ohne das Gesetz leben können. Die Reichweite der Obrigkeit und ihres Gesetzesgebrauchs schränkt Luther in der Frühphase der Reformation noch konsequent auf die äußeren, d.h. nicht geistlichen Dinge ein²⁷.

Der zweite »Gebrauch« des Gesetzes, der *usus theologicus legis*, bringt den Menschen zur Erkenntnis der Sünde in der Gestalt, dass er sich als Sünder vor Gott erkennt. Auf indirekte Weise hat dieser zweite Gebrauch des Gesetzes eine soteriologische Funktion: Nur über die Erkenntnis des Sünderseins kann der Mensch das Evangelium empfangen. Die Gesetzespredigt innerhalb der Kirche ist bleibende Voraussetzung und Bedingung der Buße und des Hörens des Evangeliums²⁸. Im Raum des Evangeliums werden alle geistlichen Dinge auch nur durch das Wort, d.h. nicht durch das Schwert, ausgetragen: »[...] sine vi humana, sed verbo [...]«²⁹.

Wie bestimmt sich vor diesem Hintergrund das Gesetz im politischen Raum? Welches Gesetz soll dort gelten und gegen das Böse und die Sünde in Anschlag gebracht werden? Luthers Position ist durch eine Kongruenz von zumindest vier Faktoren geprägt, eine Kongruenz, die sogleich erahnen lässt, wie in der Moderne die Konfliktlinien verlaufen werden. 1. Luther geht selbstverständlich davon aus, dass die das weltliche Gemeinwesen regulierenden Gesetze die biblischen Zehn Gebote zur Grundlage haben und so eine gewisse Kongruenz zwischen weltlichem Gesetz und biblischem Gesetz vorhanden ist. 2. Darüber hinaus kann Luther ebenso selbstverständlich auch naturrechtlich denken und argumentieren. Die *lex naturae* hat Gott den Heiden, den Erzvätern, schlicht allen Menschen ins Herz geschrieben – eine Auffassung, die weithin durch den Verweis auf Röm 2,15 gestützt wurde und wird und die – für die Situation vor der Aufklärung typisch – die *lex naturae* als *göttliches* Gesetz ansprechen kann³⁰. Dabei kann das Naturrecht stärker

27 Aus dieser Position würde sich nicht nur die Religionsfreiheit ergeben, sondern auch die Beschränkung staatlichen Handelns auf die zweite Tafel des Gesetzes. Luther selbst hat sich dann in der Frage der Verfolgung von Ketzern durch staatliche Gewalt nicht an diese Einschränkung gehalten, und auch das aufkommende landesherrliche Kirchenregiment übernimmt wieder die Sorge für beide Tafeln. Auf der theologischen Basis der Obrigkeitsschrift hätte sich Luther konsequent gegen jegliche Art von Religionskrieg wenden müssen. Zum weltlichen Regiment vgl. auch CA XVI (BSLK 70f).

28 Dies wurde besonders deutlich in den so genannten antinomistischen Streitigkeiten, die von den theologischen Thesen Johannes Agricolae ausgelöst wurden.

29 So die berühmte Formulierung in CA XXVIII (BSLK 124, 9).

30 Für Belegstellen vgl. exemplarisch Werner ELERT, Morphologie des Luthertums, Bd. 2: Soziallehre und Sozialwirkungen des Luthertums, München (1932) ³1965, S. 337f. Paradigmatisch für den Konvergenzzusammenhang bei Luther: »Man hebt jetzt an zu rühmen das natürliche recht und natürliche vernunft, als daraus komen und geflossen sey alles geschrieb recht. Und ist ja war und wol gerhümet« (WA 51, 211,36). Umgekehrt betrachtet: »Also hat ich nu die gepot, die

an das biblische Gebot oder stärker an die Vernunft gerückt werden³¹. 3. Ein weiterer Faktor ist die menschliche Vernunft, die Luther gar als »Majestät« bezeichnen kann und die eine zuverlässige Welterschließung leistet³² – wenn gleich sie bezüglich der Gottesbeziehung stets irrt und er diesbezüglich von einer »Hure« sprechen kann³³. 4. Ein wesentlicher vierter Faktor darf nicht unberücksichtigt bleiben. Er dürfte mehr indirekt und sozusagen selbstver-

Moses geben hat, nicht darum, das sie Moses geboten hat, sondern das sie mir von natur eingepflanzt sind und Moses alhie gleich mit der Natur uberein stymmet« (WA 24, 10,7). Zur Frage, inwieweit Luther naturrechtlich denke, sei an die Auseinandersetzung zwischen dem Lutherforscher Karl Holl und Ernst Troeltsch erinnert. Für die nicht konfliktfreie Doppeldeutung des Naturrechts durch Philosophie und Recht auf der einen Seite und Theologie auf der anderen Seite vgl. Matthias KAUFMANN, Rechtsphilosophie, Freiburg 1996, S. 30–137.

Selbstverständlich provoziert diese Konvergenz die Frage, wie weit das Mosaische Gesetz dem allgemein verbreiteten Naturrecht entspricht, ob also z.B. das Sabbatgebot auch für Nichtjuden gilt etc. Nicht zuletzt aufgrund dieser Plastizität des Naturrechts stellt Werner Elert 1932 und noch 1965 unverändert fest: »Das »natürliche Gesetz« bei Luther ist nichts andres als die »Schöpfungsordnung« (ELERT, Morphologie des Luthertums, Bd. 2, S. 338).

Für ein Plädoyer, die Probleme der pluralistischen spätmodernen Gesellschaft mit dem Rückgriff auf das Naturrecht zu lösen, vgl. J. Daryl CHARLES, Protestants and natural law, in: First Things (2006), H. 10, S. 33–38, und ders., Retrieving the natural law. A return to moral first things, Grand Rapids 2008. Wie attraktiv naturrechtliche Argumentationen im Feld der Bioethik sind, zeigen eindrücklich Lawrence VOGEL, Natural law Judaism? The genesis of bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass, in: Hastings Center Report 36 (2006), S. 32–44, und Celia DEANE-DRUMMOND, Plumbing the depths. A recovery of natural law and natural wisdom in the context of debates about evolutionary purpose, in: Zygon: Journal of Religion & Science 42 (2007), S. 981–998. Dass die Distanzierungsgesten auf Seiten des Protestantismus nicht stets gedeckt sind, zeigt die Metaanalyse der Naturrechtsuntersuchung Ernst Troeltschs durch TANNER, Naturrecht. Dass die dem Menschenrechtsgedanken zugrunde liegende Universalisierung letztlich naturrechtliche Denkformen revitalisiert, verdeutlichen anschaulich LOHMANN, Zwischen Naturrecht und Partikularismus, Teil II und S. 408–429, und HUBER, Gerechtigkeit und Recht.

- 31 HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, S. 93f., macht darauf aufmerksam, dass die kanonische Tradition das Naturrecht direkt mit dem Gesetz und dem Evangelium verklammert (»Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur [...]«), während Thomas von Aquin es mit der Vernunft verbindet (»Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum«). Im Naturrecht selbst wird damit die Klammerfunktion sichtbar.
- 32 Vgl. Martin LUTHER, Disputatio de homine. 1536, WA 39/I, 175,20, ausführlich diskutiert in Gerhard EBELING, Disputatio de homine, Bd. 1: Text und Traditionshintergrund (ders., Lutherstudien, Bd. 2), Tübingen 1977. Vielfältige Belegstellen bietet Paul ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, S. 65–71.
- 33 Z.B. WA 10/I.1, 326,16; WA.TR 6889. Wie weit die Leistungsfähigkeit der Vernunft unter den Bedingungen der Sünde reicht, dürfte als überaus strittig gelten. Nicht umsonst hat Ulrich DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung, Stuttgart 1970, S. 119f., die These vertreten, dass die im Herzen durch den Heiligen Geist erzeugte Liebe eine *erneuerte* Vernunft freisetze (vgl. Röm 12,2). Dagegen wendet sich energisch Martin HONECKER, Liebe und Vernunft, in: ZThK 68 (1971), S. 227–235, hier S. 241: »Erneuerung der Vernunft kann darum nur besagen: Indienstnahme der Vernunft durch die Liebe. Indienstnahme ist aber etwas anderes als Identität von Liebe und erneuerter Vernunft«. Es erstaunt, dass in dieser strikt formalen Deutung der Vernunft durch den Lutheraner Honecker diese in keinsten Weise von der Sünde affiziert ist. Diese Ambivalenz hinsichtlich der Vernunft erzeugt eine konzeptionelle Wippe: Entweder

ständig still, aber dennoch machtvoll wirken: In der zeitgeschichtlichen Situation Luthers geht dieser selbstverständlich von einem christlichen Landesherrn resp. Souverän aus. Diese »Sicherung« fällt in einem demokratischen Rechtsstaat weg, weil diejenigen, die durch das Gesetz gezügelt werden sollen, zugleich »Gesetzgeber« werden³⁴.

Was leistet diese Konvergenz, wenn sie kultur-, ideen- und sozialgeschichtlich realisiert und wirkmächtig ist? Diese Konvergenz dürfte zunächst die Attraktivität dieses Modells ausmachen, da sie seine *Plastizität* und *Multireferentialität* garantiert. Die Konvergenz verspricht einerseits Bestimmtheit und Sicherheit und zugleich Unbestimmtheit und Anpassungsfähigkeit. Für die Christen stellt die Entsprechung mit dem Mosaischen Gesetz die Anschlüsse an die biblischen Traditionen sicher und bestätigt hierin, dass die Eingrenzung der Sünde tatsächlich mit dem *Gesetz Gottes* erfolgt und im Raum des Politischen tatsächlich der christliche, und d.h. der biblisch bezeugte Gott seine Herrschaft ausübt. Die Entsprechung mit dem Naturrecht verhindert, dass der Staat sich letztlich auf ein genuin religiöses Gesetz stützen und hierdurch mehr oder weniger direkt theokratische Züge annehmen müsste. Zugleich bannt die naturrechtliche »Sicherung« den Schrecken eines Rechtspositivismus. Nicht zuletzt sichert die Entsprechung mit der menschlichen Vernunft den Anschluss an die »Billigkeit«, d.h. den gesunden Menschenverstand und die relative Wandelbarkeit des Rechtes, ja eröffnet einen Diskursraum, in dem sich Christen mit Nicht-Christen ohne »religiöse Gründe« verständigen können.

Es dürfte jedoch unbestritten sein, dass unter den Bedingungen der Aufklärung und der spätmodernen Gesellschaft diese Konvergenz von biblischem Gebot, Naturrecht und Vernunft zerbricht, bzw. die Fiktion der Konvergenz nicht mehr haltbar ist. Das historisierte Gebot lässt sich nicht mehr mit dem als operative Fiktion behandelten oder mit dem als Menschenrecht prinzipialisierten Naturrecht versöhnen. Die Vernunft koppelt sich von beidem, Bibel und Naturrecht, ab, pflegt noch für einige Zeit die Vorstellung der »einen Vernunft« und dissoziiert doch faktisch in eine Vielfalt von Systemrationalitäten, die Max Weber schon an der Wende zum 20. Jahrhundert als

dominiert eine Hochschätzung der Vernunft gegenüber allen partikularen religiösen Zumutungen oder aber es wird die Tatsache der noch unerlösten und darin eben doch sündigen Welt herausgestrichen. Warum – in der theologischen Argumentation wohlgemerkt – die Vernunft nicht auf der Seite des »Problems« (Sünde), sondern auf der Seite der »Lösung« verortet wird, bleibt schlicht offen.

34 Man muss wohl auch hinzufügen: Sowohl die Modelle Luthers wie auch Calvins wurden unter der Prämisse der uneingeschränkten Gültigkeit des Reichsrechtes, d.h. des auch religiöse Angelegenheiten regelnden *corpus iuris civilis* entworfen. Es wäre zu prüfen, ob und wie weit die Verabschiedung des christlichen Souveräns im Prozess der Herausbildung der Moderne nicht die Wurzel für antidemokratische Impulse auf Seiten der Kirchen war.

Kampf der Götter beschrieben hat³⁵. Und wie schon erwähnt, tritt die Vorstellung der Volkssouveränität an die Stelle des christlichen Souveräns, in dem sich die Konvergenz symbolisch bündeln und darstellen ließ.

Der Zerfall der Konvergenzen setzt die aus der Vergangenheit wie Gegenwart bekannten Problemkonstellationen aus sich heraus. Die Frage, die innerhalb des Denkmodells der »Zwei-Reiche-Lehre« aufbricht, lautet dann: Worin ist dasjenige greifbar, was *theologisch* als Gesetz zu denken ist, durch das Gott sein Regiment ausübt und das Böses und Sünde identifizierbar macht?

Optieren die Christen bzw. Kirchen einseitig für das *biblische Gebot* zur Bewahrung von Chaos, Bösem und Sünde – ohne die Kopplung an Naturrecht, *common sense* und diskursive Vernunft –, so entsteht eine biblizistisch gestützte Kultur der zumeist konservativ gefärbten religiösen Dominanz des Politischen. Und doch sind es diese Traditionen, die unschwer plausibel machen können, warum es ein Gesetz *Gottes* ist, das im Raum der Politik Anwendung finden soll.

Stützen sich Theologie und Kirchen auf Weiterentwicklungen des *Naturrechts*, so operieren sie mit dem schwer operationalisierbaren Konzept der Menschenwürde, bewegen sich in dem weichen und opaken Medium »der gesamte[n] Spannweite von Lebenserfahrungen und Weltdeutungen«³⁶ oder müssen letztendlich mit einer »Art Naturunrecht als schlechthin ausgeschlossene Möglichkeit menschlichen Verhaltens« leben³⁷.

35 Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1975, S. 27f.

36 So die Bestimmung des Gesetzes durch Martin HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin / New York 1990, S. 61. Für Tanner kann es heute bei der Frage nach dem Naturrecht nur »um die Universalisierbarkeit bzw. allgemeine Kommunikabilität von Geltungsansprüchen« gehen (TANNER, *Naturrecht*, S. 54). Die Korrekturfunktion gegenüber dem positiven Recht entfällt damit. »Unter der Chiffre »Naturrecht« geht es um die »Sachgemäßheit« der Urteilsbildung, um die Reflexion auf den Situations- und Kontextbezug, sowie um die Bedeutung von Ethos und Tradition« (ebd., S. 55). Erfüllen so genannte dogmatische Begründungen nur die Funktion der religionsinternen Identitätsversicherung (»Identitätsgewinn durch Dogmatisierung«, ebd., S. 229), so wird die Funktion des Naturrechts überdehnt und materiale Positionalität in die Nische privaten Dezisionismus verschoben. Wie anfällig Honeckers »Spannweite von Lebenserfahrungen« und Tanners »Situations- und Kontextbezug« sowie die Rückbindung an »Ethos und Tradition« für ideologische Blindheiten und »Nomoi« sind, wird offensichtlich übersehen. Gegenüber diesem Amalgam aus gönnerhafter Beobachtung zweiter Ordnung und repressiver Toleranz ist festzuhalten, dass auch Beobachtungen zweiter Ordnung – in der Beobachtung durch andere Beobachter zumindest – einfach ebenso Beobachtungen erster Ordnung, d.h. schlicht positionell sind.

37 Helmut SIMON, *Die zweite und fünfte These der Barmer Erklärung und der staatliche Gewaltgebrauch*, in: Jürgen MOLTSMANN (Hg.), *Bekennende Kirche wagen. Barmen 1934–1984*, München 1984, S. 191–222, hier S. 198.

Eine weitere Option, die sich innerhalb der Ruinen der Konvergenz der Gesetze findet, ist die eines Vertrauens in die *diskursive Vernunft*, die dann jedoch stets in der Gefahr ist, in der »Findung des Humanen« im Vagen zu verharren oder sich an die jeweiligen kulturellen Großklimata und die spezifischen Systemrationalitäten anzuschmiegen³⁸.

Schrift, Menschenwürde und Vernunft sind als variantenreiche spätmoderne Verfallsprodukte der vormodernen Konvergenz je eigene Manifestationen von »Gesetz« – ohne dass die für Luther wesentliche Einheit der zweierlei Gebrauchsweisen in *einem* Gesetz noch plausibel gemacht werden kann. Da aber das Problem der Korruption durch Sünde nicht systematisch berücksichtigt wird – und damit die *particula veri* der augustinischen Unterscheidung der *civitas diaboli* und *civitas Dei* – und keine tragfähige Brücke zum Evangelium geschlagen wird, ja das Problem der systematischen Entkoppelung von Ethik und Theologie als Lösung ausgegeben wird, ist das Modell notorisch massiv missbrauchsgefährdet.

Angesichts dieser Problemdiagnose ist zu fragen, welche Option die fünfte These der Barmer Theologischen Erklärung als Modell der »Königsherrschaft Christi« ins Auge fasst.

3.4 Die zielgerichtete Spannung zwischen »Einsicht« und »Erinnerung« – Konturen einer Transformationsdynamik

Wie orientiert sich in der Sicht der Religion nun der Staat? Worin besteht der Zumutungsgehalt der Religion gegenüber der Politik, der Kirche gegenüber dem Staat? Barmen V gibt an dieser Stelle eine *doppelte* Antwort, wobei die Pointe des Modells in der dynamischen Beziehung zwischen beiden Antworten zu sehen ist.

Die erste Antwort lautet: Jenseits eines klerikalen Paternalismus sorgt der Staat für Recht und Frieden »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens«. Im Rahmen und nach Maßgabe von »menschlicher Einsicht und Vermögen«, und das bedeutet nichts anderes als unter Inanspruchnahme einer diskursiven, menschlichen, nicht letzte, sondern *gute* Gründe verwendenden Vernunft. Diese Akzentsetzung hat mehrere Implikationen:

a) So formuliert Barmen die Anforderung, dass die Anordnungen, Regelungen und Begründungen im Raum des Staates allen Menschen zugänglich und *diskursiv nachvollziehbar* sein sollten. Sie müssen begründungsfähig und begründet sein. Barmen optiert hier sicherlich nicht offen für eine

38 Martin HONECKER, Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik, in: NZSTh 77 (1980), S. 325–344.

demokratische Willensbildung im Staat, weist aber deutlich einen politischen Dezisionismus und eine Willkürherrschaft zurück. Die fünfte These formuliert sozusagen demokratienah und offen für eine Zivilgesellschaft.

b) Während die hamartiologische Begründung des Staates schon im Ansatz notwendig eine theologische Affirmation des Zwanges mit sich führt, ist die Betonung der menschlichen Einsicht offen für Regelungen, die auf einer Einsicht auf Seiten der Regierenden wie Regierten ruhen.

c) Religiöse Bekenntnisse können für das Handeln des Staates keine Gründe sein – wenngleich die Vernunft durchaus »informiert« und »verortet« sein kann. Im Verstehenshorizont der Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung ist die Betonung des Maßes menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens eine Verneinung einer religiösen Aufladung des Staates zugunsten einer politischen Religion. Dies ist, so könnte man sagen, durchaus im Konsens mit älteren wie neueren Varianten der »Zwei-Reiche-Lehre« formuliert³⁹. Die relative Säkularität des Staates – in seiner operativen Selbstbeschreibung – ist nicht ein Problem, sondern ein Aspekt seiner Aufgabe.

d) Indem der Staat ein Mandat ausübt und dabei nach Maßgabe menschlicher Einsicht für Recht und Frieden sorgt, handelt er immer ohne eine Anmaßung einer absoluten, letztlich göttlichen Autorität. Weil jede Einsicht durch eine bessere Einsicht ersetzt werden kann, ist das Planen und Handeln des Staates – in der noch unerlösten Welt – nicht nur fehlbar und fallibel, sondern grundsätzlich revisionsbedürftig, revisionsfähig und verbesserbar.

Hätte die fünfte Barmer These damit alles gesagt, würde sie sich zumindest epistemisch noch ganz im Rahmen einer modernisierten »Zwei-Reiche-Lehre« bewegen: Die Kirche fördert und stützt die Herrschaft der Vernunft – wie auch immer diese Vernunft soziologisch und organisatorisch verfasst sein mag. Das leitende eschatologische Modell der Zuordnung von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung ist dabei das der *Restitution*: Wenn es im Feld der Vernunft einen Beitrag der Christen geben kann, dann nur den, dass die sozusagen unvernünftig gewordene natürliche Vernunft im Lichte Jesu Christi wieder schöpfungsadäquat vernünftig wird⁴⁰.

39 In dieser Hinsicht typisch für die Ethik der jüngeren Vergangenheit Dietz LANGE, Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis, Göttingen 1992.

40 Prägnant Lau: »[...] so erleuchtet Christus die Vernunft eben so, daß er sie, die unvernünftig gewordene Vernunft, wieder vernünftig macht, aber nicht so, daß er sie zu etwas befähigt, wozu sie von vornherein nicht befähigt war. [...] Durch den Heiligen Geist wird nur das in der bestimmten Situation konkret, was die Vernunft eigentlich erschließen sollte.« (Franz LAU, Die lutherische Lehre von den beiden Reichen (1965), in: Gunther WOLF (Hg.), Luther und die Obrigkeit, Darmstadt 1972, S. 370–396, hier S. 392.

Doch Barmen V gibt noch eine zweite Antwort. »Die Kirche erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten«. Diese Bestimmung ist zunächst für sich selbst zu vergegenwärtigen und dann im Gegenüber zu der vorhergehenden Aussage über die menschliche Einsicht zu reflektieren.

a) Bemerkenswert ist zunächst, dass der in der fünften Barmer These angesprochene »Akteur« im Gegenüber zu staatlichem Handeln die Kirche ist. So handelt nicht nur der einzelne Christ in der Öffentlichkeit und den Feldern des Berufes, sondern die Kirche ist das Subjekt der Erinnerung – die Kirche, die in der dritten These als eine »Gemeinde von Brüdern [und Schwestern]« bezeichnet wird⁴¹.

b) Angesichts der Plastizität, der Gestaltungsmöglichkeiten und Gestaltungsnotwendigkeiten im Staate erinnert die Kirche an die Wirklichkeit und Möglichkeiten des Reiches Gottes. In dieser Erinnerung wird der *epistemische Unterschied* zwischen Kirche und Staat und der epistemische Vorsprung der Kirche aktuell, denn die Kirche weiß um die Herrschaft Christi und weiß um die Wirklichkeit des Reiches Gottes und ist in einem permanenten Prozess der Suche nach Erkenntnis und Bestimmtheit in dieser Erinnerung. Damit bringt die Kirche in das Verhältnis zum Staat ganz pointiert dies ein, was nur sie alleine einbringen kann⁴².

c) Die Kirche, die selbst in der noch unerlösten Welt lebt und nicht selbst das Reich Gottes »ist«, verweist nicht auf sich selbst und die in ihr realisierten Möglichkeiten, sondern erinnert an das kommende Reich Gottes als *ein gemeinsames Drittes gegenüber Kirche und Staat*. Die Verortung der Wirklichkeit des Reiches Gottes ist nicht anhand der Unterscheidung von Kirche/Staat vorzunehmen. Indem die Kirche nicht sich selbst als Vorbild vorstellt, sondern »an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit« erinnert, entspricht die Gemeinsamkeit »des Dritten« der gemeinsamen Verortung in der noch nicht erlösten Welt⁴³. Zugespißt formuliert: Die Kirche ist nicht prinzipiell das »Vorbild« für den Staat.

41 Das Verhältnis zwischen Kirche und Reich Gottes fasst Karl Barth durch den Begriff des Gleichnisses: »Als Gleichnis [...] darf und soll sich die christliche Gemeinde verstehen. Die von ihr verschiedene Wirklichkeit, die sie als solches Gleichnis bezeichnet und darstellt, ist das in der Auferstehung Jesu Christi anhebend und partikular schon offenbare, in Jesu Christi letzter Erscheinung endgültig und universal zu offenbarende Reich Gottes« (Karl BARTH, KD IV/3, 2. Hälfte, Zollikon-Zürich 1959, S. 906).

42 Es entspricht dieser Unterscheidungsorientierung, wenn in dieser fünften These die falsche Lehre verworfen wird, »als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde aneignen [...]«.

43 Diese dreistellige Relation verlegt jeglichem Versuch, den eschatologischen Kampf zwischen einem *regnum diaboli* und einem *regnum Dei* als einen eschatologischen Kampf zwischen Kirche und Staat zu deuten, den Weg.

d) Da die erste These klarlegt, dass »Jesus Christus [...] das eine Wort Gottes [ist], das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben«, kann auch die *inhaltliche Bestimmung der Erinnerung* nicht unter Absehung an dieses eine Wort Gottes gesucht werden. Die Erinnerung an Gottes Gebot und Gerechtigkeit mag für lutherische Ohren noch als Erinnerung an den *primus usus legis* zu hören sein, aber nicht zuletzt die Erinnerung an Gottes Reich (im Singular) kann nur im Horizont einer versöhnten Welt unter der Herrschaft Jesu Christi begriffen werden. So ist die Gerechtigkeit, an die die Kirche den Staat erinnert, die in Jesus Christus offenbar gewordene Gerechtigkeit – mit ihrem spezifischen Verhältnis zur Barmherzigkeit und zu einer Dynamik der Inklusion.

Der in die fünfte Barmer These eingeschriebenen *Transformationsdynamik* wird man allerdings nur ansichtig, wenn die Spannung zwischen »menschlicher Einsicht« und der »Erinnerung an Gottes Reich« präzise erfasst wird. Wie schon angemerkt, könnte die Betonung der menschlichen Einsicht auf eine neulutherische Affirmation menschlicher Vernunft abstellen und einer Lesart der Barmer Theologischen Erklärung Vorschub leisten, die in ihr ausschließlich die Unterscheidung von Staat und Kirche erkennen möchte⁴⁴. Dagegen könnte die Erinnerung nur für sich betrachtet Dokument einer kirchlichen Bevormundung durch eine religiöse Sondererkenntnis sein, vorgetragen in einer religiösen Sondersemantik. Doch die Pointe der in der fünften Barmer These greifbaren »Königsherrschaft Jesu Christi« ist die *produktive Parallelführung* von »menschlicher Einsicht« und »Erinnerung an Gottes Reich«. Elf Aspekte dieser Transformationsdynamik sind voneinander abzuheben:

a) Aus der Verklammerung aus funktionaler Bestimmung des Staates, Handlungsorientierungen nach menschlicher Einsicht und einer permanenten Erinnerung an das Reich Gottes ergibt sich eine grundlegende Akzentverschiebung von einer *Legitimation* und *Begründung* des Staates hin zu einem funktionsbezogenen *Gestaltungsimpuls*.

b) In ihrem Reden und Handeln erinnert die Kirche wohl auch sich selbst an das Reich Gottes, aber sie wagt es auch, den Staat in seinem Selbstvortrag an dieses Reich zu erinnern. Insofern die Kirche zugleich die in der noch unerlösten Welt unabdingbare Unterscheidung zwischen »menschlicher Einsicht« und »Erinnerung an das Reich Gottes« anerkennt, vollzieht sich in dieser Erinnerungsarbeit eine *Oszillation* zwischen *Selbstbegrenzung* und *Intervention*. In diesem Übergreif unterstellt sich die Kirche grundsätzlich eine Resonanzfähigkeit ihrer Erinnerungstätigkeit und mutet dem Staat

44 So exemplarisch Martin HONECKER, Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte, Opladen 1995, und ders., Zur gegenwärtigen Bedeutung von Barmen V, in: ZEE 16 (1972), S. 207–218.

und seinen Vollzügen die *Differenz* zwischen »menschlicher Einsicht« und »Erinnerung an das Reich Gottes« zu – ohne dass die Kirche steuernd, d.h. die Selbstständigkeit des Staates missachtend, eingreifen würde. Ohne diese Differenz ist jedoch die kirchliche Rede gegenüber der Welt bzw. dem Staat schlicht langweilig⁴⁵. Die fünfte Barmer These lässt offen, ob die Intervention stärker Züge einer Irritation oder einer Orientierung trägt.

c) In der positiven theologischen Anerkennung der *bleibenden* Unterscheidung einer staatlichen Handlungsorientierung nach Maßgabe »menschlicher Einsicht« einerseits und »Erinnerung an das Reich Gottes« andererseits manifestiert sich in der »Königsherrschaft Jesu Christi« eine Ursprungsimpulse des Christentums aufnehmende *Modernitätsfähigkeit*, der gemäß die Unterscheidung von Kirche und Welt nicht durch eine Verkirchlichung oder Verchristlichung der Welt aufzuheben ist, sondern die *Partikularität der Kirche* anerkennt – auch gerade darum, weil diese von der Universalität der unverfügbaren Christusherrschaft übergriffen wird. So sehr diese Unterscheidung der Kirche im historischen Prozess der Neuzeit abgerungen werden musste, so ist sie doch auch als theologische eingeholt bzw. rekonstruiert⁴⁶.

d) Indem Barmen die *Spannung* aus den diskursiven Vollzügen »menschlicher Einsicht« und der intervenierenden »Erinnerung« festhält, geht es faktisch von der wissenssoziologischen These aus, dass die notwendigen *normativen Orientierungen* im Raum der Politik nicht sozusagen »naturwüchsig« entstehen, sondern der Auseinandersetzung mit einer Mehrzahl distinkter und geprägter Orientierungen mit spezifischen Interpretationsgemeinschaften erwachsen⁴⁷.

45 Es dürfte zu den basalen informationstheoretischen Einsichten gehören, dass ein Informationswert dadurch entsteht, dass ein Unterschied einen Unterschied ausmacht. Schmiegt sich die kirchliche Erinnerung zu sehr an den herrschenden *common sense* an, so sinkt der Informationswert dessen, was sie äußert.

46 Insofern verdankt sich das Vorurteil gegen die »Königsherrschaft Jesu Christi«, sie betreibe eine Verchristlichung des Staates oder eine »Christokratie« theologischer Oberflächlichkeit. Wie hartnäckig sich dieses Vorurteil hält, zeigt sich noch bei Friedrich Lohmann, der mit polemischem Gestus konstatiert: »[...] anders als die Lehre von der Königsherrschaft Christi entsakralisiert die Zwei-Regimente-Lehre durch die Rede von den zwei zwar aufeinander bezogenen, aber doch deutlich zu unterscheidenden Regimenten den weltlichen Bereich« (Friedrich LOHMANN, Ein Gott – zwei Regimente: Überlegungen zur »Zwei-Reiche-Lehre« Martin Luthers im Anschluss an die Debatte zwischen Paul Althaus und Johannes Heckel, in: Luther 74 [2003], S. 112–138, hier S. 138).

47 Zur neueren Diskussion über die Verbindung von starken Interpretationsgemeinschaften und Selbstbeschränkungen in der Wahrheitsdurchsetzung vgl. Herfried MÜNKLER, Verzicht auf Wahrheit als Preis der Demokratie?, in: Friedrich SCHWEITZER (Hg.), Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin, Gütersloh 2006, S. 90–108.

e) Dass den Staat das »Reich Gottes, Gottes Gebot und Gerechtigkeit« als Reich Jesu Christi etwas angeht, ist theologisch letztlich darin begründet, dass kein Bereich des Lebens Christus entzogen ist⁴⁸. Wenn die fünfte These von der Kirche sagt: »Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt«, dann findet sich in dieser Anspielung auf Hebr 1,3 der Hinweis auf Christus, der als Auferstandener auch den Staat »trägt« bzw. »begründet«, und darin der Rückverweis auf die zweite Barmer These mit ihrer Betonung der Herrschaft Jesu Christi über das ganze Leben. Die noch unerlöste Welt ist »post Christum« nicht mehr die alte Welt⁴⁹.

f) In der Anerkennung, Unterscheidung und Zuordnung von »menschlicher Einsicht« und »Erinnerung« fasst Barmen systematisch *nicht eine vollständige und permanente Übersetzung* der religiösen Zumutungsgehalte, sondern eine *bleibende Zweisprachigkeit* ins Auge⁵⁰. Die »Erinnerung« der Kirche verdoppelt nicht einfach die menschliche Einsicht, sondern mutet in der eigenen Diktion auch die Fremdheit des Reiches Gottes zu – oder anders formuliert: Die religiösen Sinngehalte des Reiches Gottes, von Gottes Gebot und Gerechtigkeit sind nicht vollständig in die Sprache der menschlichen Einsicht übersetzbar.

48 Zu dem u.a. von hier ausgehenden Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen in der Nachkriegszeit vgl. Götz KLOSTERMANN, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen – Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht: eine Untersuchung zum öffentlichen Wirken der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, Tübingen 2000, S. 135–145.

49 Dies hat ein lutherischer Kritiker der Barmer Erklärung klar erkannt und dagegen kritisch formuliert: »Die lutherische Ethik stellt den neuen Menschen, der an das Evangelium glaubt, wieder in seine alte Welt« (LAU, *Die lutherische Lehre von den beiden Reichen*, S. 386). In einer anderen lutherischen Interpretation Barmens wird dann »Gott mitten in der abbruchreifen [sic!] Welt gelobt« (VOIGT, *Barmen II in lutherischer Sicht*, S. 93). Instruktiv ist an dieser Stelle der Seitenblick auf die alternativ zu Barmen vertretene »Zwei-Reiche-Lehre« des Lutheraners Gerhard Ebeling. Im Anschluss an die Martin Luther zugeschriebene Rückbindung des Staates »an den göttlichen Auftrag, die Erhaltung der Welt gegenüber den chaotischen Mächten des Bösen aufs notdürftigste zu sichern und darin Gottes opus alienum zu vollstrecken«, wirft er für die Gegenwart die Frage auf, »ob wir [...] darauf verzichten können, die Beziehung Gottes zum Politischen, wie dies in der Zweireichelehre der Fall ist, nüchtern an der Tatsache der Sünde zu orientieren [...]« (Gerhard EBELING, *Leitsätze zur Zweireichelehre*, in: Ders. [Hg.], *Wort und Glaube*, Bd. 3: Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, S. 574–592, hier S. 586, 591).

50 Diese Zweisprachigkeit wird in der programmatischen »Denkschrift zu den Denkschriften« der EKD trotz eines Verweises auf die Barmer Theologische Erklärung aus der *öffentlichen* Kommunikation zurückgenommen in das Vorfeld der internen Entscheidungs- und Urteilsfindung. So kann eine »Entscheidung nur im Hin und Her zwischen theologischen und durch Sachanalyse geleiteten Erwägungen gewonnen werden« – um dann allerdings »die Ergebnisse dieses [...] Suchens [...] der Gesellschaft in Form gewissenhafter vernünftiger Argumentation [zu] vermitteln« (RAT DER EKD, *Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen*, in: KIRCHENKANZLEI DER EKD (Hg.), *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Bd. 1/1: *Frieden, Versöhnung und Menschenrechte*, Gütersloh 1978, S. 43–75, hier S. 71, 50).

g) Obgleich im Handeln des Staates nicht das Reich Gottes verwirklicht wird, erhält dieses Handeln in der Sorge für »Recht und Frieden« durch die Erinnerung an das schon gegenwärtige und kommende Reich Gottes doch einen spezifischen *Richtungssinn*. Die Erinnerung an das gegenwärtige, aber vielmehr noch kommende Reich Gottes eröffnet offensichtlich der Vernunft in der Funktionserfüllung, d.h. in der Sorge für Recht und Frieden, einen Spielraum, der ohne diese Erinnerung nicht vorhanden wäre oder nicht ausgeschöpft würde. Die »Erinnerung an das Reich Gottes« variiert und erweitert die Möglichkeitsräume des staatlichen Handelns in einem spezifischen Sinn. Die Herrschaft Jesu Christi ist nicht nur der *Grund* des Staates (auch wenn der Staat dies nicht wissen bzw. anerkennen sollte), sondern auch der *Vektor* der *Entwicklung* des Staates – denn die Gerechtigkeit, an die die Kirche erinnert, ist die in Jesu Christus offenbar gewordene kommende Gerechtigkeit⁵¹. Darin wird ein statisches Gegenüber zwischen den zwei Bereichen zugunsten einer Entwicklung überwunden⁵². Die Relation wird dynamisiert,

-
- 51 Karl Barth macht in der 1930/31 gehaltenen Ethikvorlesung deutlich, dass der Staat als »eine Ordnung der erhaltenden Geduld Gottes [...] mit der Kirche der Zeit [...] dem regnum gratiae« angehört. In der »Menschwerdung Christi« ist aber – so gegen die lutherische Position formuliert – die »Möglichkeit eines Füreinander- nicht nur eines Miteinanderlebens der Menschen vor Gott, sondern auch eines Füreinanderlebens der Menschen untereinander begründet [...] Dieses Füreinanderleben der Menschen untereinander ist der Sinn des Staates« (Karl BARTH, Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31, Zürich 1978, S. 333, 460). Damit eröffnen sich Spielräume sozialstaatlicher Gestaltung, wie sie im Horizont einer Begrenzung chaotischer Mächte der Sünde nicht möglich sind.
- 52 Genau diese Interferenzen werden von dem Lutheraner Althaus vehement bestritten. Vgl. Paul ALTHAUS, Zwei-Reiche-Lehre, in: EKL¹ 3, Göttingen 1959, Sp. 1927–1936, hier Sp. 1934. Besonders instruktiv ist eine Überlegung Althaus' in seiner *Theologie der Ordnungen*. Obwohl Althaus die historische Variabilität, Plastizität und eine dynamische Anpassungsbedürftigkeit der Ordnungen hervorhebt, wehrt er sich massiv gegen eine Verständigung der Völker. In der Kontingenz der Ordnungen ist der Maßstab im Wesen der Ordnung – und für Althaus liegt im expliziten Anschluss an Carl Schmitt »das Wesen des Politischen [...] im Freund-Feind-Verhältnis« (ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen*, S. 53). Daraus folgert Althaus: »Die Völker leben nicht nur nebeneinander, sondern müssen weithin auch widereinander stehen [...] Die göttliche Schöpferfülle des Nebeneinander und der Fluch und die Schuld des Wiedereinander sind unlösbar ineinandergeflochten. Wir können die Sonderung und den Kampf nicht aufheben, ohne Gottes Schöpfung zu zerstören [...] Es gibt keinen ganzen Einsatz für mein Volk ohne heiße Leidenschaft und wilden Zorn« (ebd., S. 53f.). Die theologische, speziell hamartiologische Pointe dieser Auffassung ist aber, dass, wer »aus Verzicht oder Selbstüberhöhung die Unterscheidung [in Freund und Feind] aufheben« möchte, »zum doppelten Sünder [wird], der sich die Hoheit Gottes anmaßt«. So Althaus, ebd., Wilhelm Stapel zustimmend zitierend. Die destruktiv-zerstörerischen Anteile der Ordnungen dürfen selbst dann, wenn sie klar gesehen werden, nicht verändert werden, da a) nur Gott die der Schöpfung eingeschriebene Sünde abnehmen kann und b) nur so der *usus theologicus legis* des öffentlichen Gesetzes gerettet werden kann – weil Menschen durch dieses Gesetz sündigen *müssen*. Hierin zeigt sich überdeutlich, dass letztlich die theologische Rahmung des weltlichen Gesetzes ganz wesentlich dessen Möglichkeitshorizonte, d.h. dessen Interpretation und Weiterentwicklung beeinflusst. Es ist bezeichnend, dass es ein anderer Lutheraner war, der sich massiv gegen diese Auffassung verwahrt hat – weil er die Ordnungen/Gesetze zumindest soweit christologisch inter-

ohne aufgehoben zu werden. Eben dies ist im Horizont der Vorstellung einer reinen Restitution einer unvernünftigen Vernunft durch Glauben und Geist zu einer natürlichen Vernunft nicht fassbar.

h) Indem die Erinnerung der Kirche dem Staat gilt, bezieht sich die Transformationsdynamik nicht nur auf das individuelle, persönliche Handeln einzelner Christen – eine Deutung, die die zweite Barmer These mit ihrem Gegenüber von »unser ganzes Leben« und »dieser Welt« noch offen lassen könnte. Wie auf der einen Seite die Kirche »mit ihrer Botschaft wie mit ihren Ordnungen« (Barmer III) Zeugnis von ihrer Sache ablegt, so sind es auf Seiten des Staates nicht nur die individuellen Amtsträger, sondern die struktur-bildenden Prozesse, denen die »Erinnerung« gilt.

pretierte, dass sie auf die Neue Schöpfung Gottes hin bewahrt und damit aus der Umklammerung einer Sündentheologie befreit werden. So kann Dietrich Bonhoeffer im Zusammenhang der Weltbundarbeit im Jahr 1932 kritisch gegen die nicht nur, aber eben auch von Althaus vertretene Auffassung Position beziehen, der gemäß angesichts der Vielzahl der Völker ein zwischen diesen waltendes Verhältnis von Kampf und Krieg als gottgegeben – da der Schöpfung entsprechend – *theologisch* hinzunehmen sei (Dietrich BONHOEFFER, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, in: Ders., Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, München 1994 [Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 11], S. 327–344, hier S. 336). Bonhoeffers Argument ist, dass eine schöpfungstheologische und / oder eine hamartiologische Beschreibung der Ordnungen prinzipiell unzureichend ist, da der Universalität und der Inklusion des Christusereignisses entsprechend von der Welt nur noch in ihrer Beziehung auf Christus gesprochen werden kann. »Nur dort, [...] wo die neue Welt der Ordnung Gottes da ist, können wir das Gebot vernehmen. [...] Damit verstehen wir aber auch die ganze Weltordnung der gefallenen Schöpfung allein als auf Christus, auf die neue Schöpfung ausgerichtet« (ebd., 337). Die Schöpfung wird in Christus nicht nur neu »gesehen«, sondern real verwandelt. So sind »alle Ordnungen der Welt«, und d.h. nicht nur die Kirche auf Christus ausgerichtet und bekommen »ihren Wert ganz von außen her, von Christus her, von der neuen Schöpfung her« (ebd.). Im Unterschied zur Kirche, in der die Neuschöpfung anbricht, müssen die anderen menschlichen Ordnungsfigurationen in ihrer Ausgestaltung »die Möglichkeit der Neuschöpfung« offenhalten. Darum sind die Ordnungen in Entsprechung zu Gottes Tun nicht nur gegen die Sünde, sondern »in der Richtung auf das Evangelium« ausgerichtet. Gegen die breite Front der lutherischen Theologie fasst Bonhoeffer damit die Möglichkeit ins Auge, dass die menschlichen Ordnungen *nicht durch die Sünde*, sondern *durch die Neuschöpfung* zerbrochen werden! Diese Transformation schließt für ihn im Jahr 1932 also nicht nur einen *Umbau* von Ordnungen ein, sondern eine *neue Ordnung*, »die Ordnung des internationalen Friedens«. Faktisch baut Bonhoeffer die »Zwei-Reiche-Lehre« durch die christologische Zentrierung an dieser Stelle in Richtung einer Lehre von der »Königsherrschaft Jesu Christ« um. Dass die hier gesehene Differenz zum Mainstream der Interpretation der »Zwei-Reiche-Lehre« tatsächlich existiert, zeigt sich darin, dass der Duchrowschen Kritik und Weiterentwicklung dieser Lehre prompt von lutherischer Seite spöttisch bescheinigt wird, »die Heidelberger Schule« führe »eine Art »usus politicus evangelii« ein. So PAWLAS, Evangelische politische Theologie, S. 321. Für die Frage der »Verflüssigung« der Ordnungen in Bonhoeffers Theologie vgl. Günter THOMAS, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das »Leben in der zukünftigen Welt«, Neukirchen-Vluyn 2009, S. 365–370.

i) Indem die Suche nach dem Reich Gottes, nach Gottes Gebot und Gerechtigkeit innerhalb der Kirche eine situationsspezifische, zukunfts offene und lernbereite Bestimmtheitssuche ist, ist die Erinnerungsarbeit *prinzipiell unabgeschlossen*. Der Resonanzraum zwischen Kirche und Staat ist darum nicht überdeterminiert, sondern indeterminiert – und doch nicht ohne einen Richtungssinn⁵³. Die Sensibilisierungen, die vom Kommen des Reiches Gottes, seiner Wahrnehmung und gleichnishaften Gestaltwerdung in der Kirche ausgehen, strahlen »erinnernd« auf die staatliche Gesetzgebung aus und führen so zu einem entwicklungs offenen, prozessualen Verhältnis zwischen der Praxis »menschlicher Einsicht« und »Erinnerung«.

j) Umgekehrt betrachtet muss die Kirche damit rechnen, dass sie mit ihren »Erinnerungen« in der Auseinandersetzung mit dem »menschlicher Einsicht« folgenden Diskurs auf Erkenntnisse und Auffassungen stößt, die ihr nicht nur nicht fremd sind, sondern die ihr selbst Entdeckungen an dem eigenen Denken und Handeln zumuten.

k) Der möglichen und durch die christologische Grundierung des Staates enorm gesteigerten Gefahr einer in kirchlicher Erinnerungsarbeit sich vollziehenden moralischen Dauerkritik am Staat begegnet Barmen dadurch, dass »die Kirche [...] in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung« anerkennt⁵⁴.

4. Zusammenfassende Überlegungen – von der Religionstheorie zur Dogmatik

Betrachtet man die Lehre von der »Königsherrschaft Jesu Christi« aus der Distanz eines religionswissenschaftlichen oder religionsgeschichtlichen Beobachters, so bearbeitet sie eine spezifische, für die westliche Moderne charakteristische Spannungslage und Differenz: die Spannung zwischen der *Universalität Gottes und einer doppelten Partikularität der Kirche*. So ist a) die religiöse Gemeinschaft *nicht mehr deckungsgleich* mit dem politischen Gemeinwesen und b) prägt und gestaltet die religiöse Orientierung nicht mehr *alle Lebensbereiche* der Gesellschaft.

53 So dürfte mit guten Gründen zu fragen sein, ob sich die Transformationsdynamik so schlicht fassen lässt, wie es das Theologische Votum der Evangelischen Kirche der Union aus dem Jahr 1986 tut, wenn die Kirche »Maßstäbe, Rahmenbedingungen und Kriterien« einspielt, deren »Umsetzung [...] in konkretes politisches Handeln [...] seinerseits »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens« geschieht [...]« (HÜFFMEIER [Hg.], Für Recht und Frieden sorgen, S. 57).

54 Auch an dieser Stelle hat Hans-Georg Geyer helllichtig auf den notwendigen christologischen Hintergrund des Tambacher Vortrags Karl Barths aufmerksam gemacht, denn »die bloße Zustimmung, die reine Affirmation ist ebensowenig [...] [die] Maxime wie die blanke Negation« (GEYER, Einige vorläufige Erwägungen, S. 180f.).

Die »Königsherrschaft Christi« gehört zu einem Set an *theologischen Modellen*, mit denen *religionsintern*, d.h. in der intern orientierenden religiösen Selbstbeschreibung und im Medium der religiösen Symbolik, diese Spannungslage produktiv und konstruktiv verarbeitet wird.

Bedenkt man den zeitgeschichtlichen Kontext der pointierten Ausformulierung zur »Königsherrschaft Jesu Christi«, so geht diese Lehrentwicklung auch von der nicht nur prinzipiell möglichen, sondern faktisch wirklichen *Selbsterstörung »vernünftiger« außerreligiöser Humanität und politischer Gestaltung* aus. Die genannte Spannungslage enthält daher ein Moment der Akzeptanz der *Selbstbegrenzung* und eine Einsicht in die Notwendigkeit einer *Entgrenzung*.

Die unterschiedlichen Modelle im Set der theologischen Verarbeitung der genannten Spannungslage unterscheiden sich – symboltheoretisch betrachtet – in der jeweiligen spezifischen theologieinternen *Verortung* der Differenz bzw. der die Spannung charakterisierenden Grenze innerhalb des komplexen *Netzwerkes der religiösen Symbole*.

Die Pointe der nicht immer, aber vielfach als Alternative zur so genannten »Zwei-Reiche-Lehre« formulierten protestantischen und vornehmlich reformierten Lehre von der »Königsherrschaft Jesu Christi« ist darin zu sehen, dass die zwei Wirkweisen Gottes nicht anhand der Unterscheidungen Gott/Jesus Christus und sündige Schöpfung/Versöhnung in Christus bearbeitet werden, sondern durch die Unterscheidung Versöhnung/Erlösung. Nicht allgemein Gott, sondern Christus ist das die Unterscheidung übergreifende Brückensymbol.

An die Stelle der dualen Unterscheidung von sündiger Welt/versöhnt in Christus tritt die *Triade* sündig/versöhnt/erlöst, wobei der folgenreichste Umbau der ist, *dass* beide, Welt und Kirche, am Übergang von versöhnt/erlöst stehen, d.h. in der noch nicht erlösten, aber schon versöhnten Welt verortet werden.

Indem die theologische Verbindung zwischen Sünde und Politischem dann im Horizont der Christologie umgebaut wird (schon versöhnte, aber noch unerlöste Welt) zugunsten einer Entsprechung zur Versöhnung, kann dem staatlichen Handeln ein Mehr an positiver Sozialgestaltung zugemutet werden – ja, kann sich eine nicht nur pessimistische politische Anthropologie ausbilden.

Da die *Christologie* der Ort der Verhandlung der Spannungslage wird, rückt die Eschatologie und damit eine dynamische *Zukunftsgerichtetheit* stärker in den Fokus. Trotz der bleibenden Differenz zwischen Staat und Kirche sieht die Kirche aus der Position ihres epistemischen Vorsprungs, dass Christus als Auferstandener herrscht und beide, Staat und Kirche, durch das *kommende Reich Gottes* qualifiziert und bewegt werden – und darum *beide* mit Recht an dieses Reich Gottes erinnert werden. Diese Ausrichtung lässt

auf Seiten der Kirchen für den Staat in stärkerem Maße *Entwicklungsmöglichkeiten* in Richtung Partizipation, soziale Gerechtigkeit und Versöhnung sehen.

Die Lehre von der »Königsherrschaft Jesu Christi« ist nicht ohne Schwächen und enthält zweifellos ihre je eigenen Gefährdungen. Aufgrund der deutlichen und überaus facettenreichen Akzentuierung einer Entwicklungsrichtung erscheint sie für moderne Demokratien und funktional ausdifferenzierte Gesellschaften allerdings selbst entwicklungsfähiger – und damit gegenüber der »Zwei-Reiche-Lehre« die überzeugendere Alternative zu sein.

Die Frage, ob mit dem Modell der »Zwei-Reiche-Lehre« oder mit dem der »Königsherrschaft Jesu Christi« dem von Karl Barth beklagten »natürlichen Heidentum« wirkungsvoller begegnet werden kann, ist damit noch nicht definitiv entschieden. Im Modus der Erinnerung an das Reich Gottes und in der Suche nach menschlicher Einsicht interveniert jedoch die Kirche in den von Weber pointiert beschriebenen Kampf der Götter – weil die vermeintlich ehernen Gesetzmäßigkeiten dieser Welt im Lichte der Auferweckung Jesu Christi betrachtet werden können und müssen.

VII. DIE POLITISCHE AUFGABE VON RELIGION
AUS DER PERSPEKTIVE FREIKIRCHLICHER
TRADITIONEN DES CHRISTENTUMS

John D. Roth

Pacifism as Political Responsibility?

The Position of the Dissenters in the 16th Century

1. Introduction

The title that the conference organizers originally proposed for this essay – »Pacifism Instead of Political Responsibility« – underscores a set of assumptions about Christian pacifism so deeply rooted among representatives of mainstream Christianity that they scarcely merit a second thought. Since »political tasks« invariably refer to statecraft, and since virtually every modern definition of the state includes its monopoly over the use of lethal force, it seems self-evident that any group that refuses to support state-sanctioned violence must, by definition, be avoiding their »political responsibility«. In the years following World War II, the American ethicist Reinhold Niebuhr described Christian pacifists as representing an »impossible ideal«¹. Pacifism was an ideal, to be sure, within the perfection of Christ; but ultimately it was an impossible ideal since pacifism seems to ignore the hard reality of evil. In the view of many Christians, pacifism is the luxury of a sectarian minority who are ultimately parasitical on the sober-minded realism of other Christians – »responsible« Christians who are willing to compromise the commands of Christ to »love our enemy« so that evil will not prevail².

This essay challenges the premise that pacifism is incompatible with »political responsibility«. Instead, I will propose that a Christian commitment to non-violence represents an alternative form of political responsibility – an expression of love for the world, even though it may not guarantee specific short-term political results and may even entail martyrdom. I begin with a short review of the origins of the Anabaptists (*Täufer* or *Wiedertäufer*) as one expression of radical dissent in the 16th century. After briefly summarizing the basis for their commitment to Christian pacifism, I conclude with

1 Reinhold NIEBUHR, Why the Christian Church is not Pacifist, in: Robert McAFEE BROWN (ed.), The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses, New Haven 1986, pp. 102–122.

2 This position is frequently defended in the dominant Christian tradition by an appeal to »Just War« arguments that define the ethical criteria by which a Christian – or a Christian state – might legitimately enter into a war (*jus ad bellum*) and the ethical criteria governing a Christian's conduct during a war (*jus in bello*). The literature is vast, but a helpful place to start is Michael WALZER, Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations, New York 1977.

a brief discussion of how descendants of the Anabaptist tradition – groups like the Mennonites, Hutterites, and the Amish – have understood the »political task of religion« in the modern world. Far from regarding pacifism as a flight from political responsibility, these groups have actively pursued the common good by bearing witness – sometimes at great cost – to the transforming power of love.

2. The historical context of the 16th century

In the standard histories of the Reformation, the radical dissenters of the 16th century – especially the Anabaptists – are associated almost exclusively with two traumatic and politically-disruptive events: the Peasants' War of 1525 under the charismatic leadership of Thomas Müntzer³; and, a decade later, the so-called »Anabaptist Kingdom of Münster« in which a group of apocalyptic Anabaptists took over the city in anticipation of the Lord's return⁴. Even though early Anabaptist leaders denounced Thomas Müntzer's use of violence and distanced themselves from the debacle that unfolded at Münster in 1535, in the popular imagination today, Anabaptists are synonymous with social upheaval and political sedition – hardly pacifists, and anything but »politically responsible«.

As most scholars of the 16th century now agree, this view badly misrepresents the larger Anabaptist tradition. But it is true that the Anabaptist movement cannot be understood apart from the religious, economic and political context of its time. All of the first Anabaptists, for example, started out as Catholics – baptized into the Church as infants and raised in the rituals, images, and stories of late-medieval Catholicism. Most early Anabaptist leaders were also full participants in the broader movement of religious renewal that became known as the Reformation. They shared Luther's enthusiasm for the principle of *sola scriptura*, they read the pamphlets of the early reformers, and they participated eagerly in lay bible studies, always asking themselves how Scripture might be applied to their lives. The tensions that came to separate the Reformers and the Anabaptists crystallized only gradually in the opening years of the Reformation.

For most authorities, the initial concern with the Anabaptists focused – as the name suggests – on the question of baptism. Whereas the Catholics, Lutherans and Reformed all baptized infants, the »Anabaptists« (or re-bap-

3 For a nuanced account of the relationship between the early Anabaptists and the Peasants' War, see James M. STAYER, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*, Montreal 1991.

4 Ralf KLÖTZER, *The Melchiorites and Münster*, in: John D. ROTH / James M. STAYER, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, Leiden 2007, pp. 217–256.

tizers/*Wieder-täufer*) argued that true Christian baptism required a conscious recognition of one's sin and need for repentance, followed by a voluntary decision to accept God's gracious gift of forgiveness and to become a disciple of Jesus – something they believed no infant could do⁵.

Regardless of how one assesses the theological merits of this position, today the principle of religious liberty is widely established in Western law. But in the 16th century, the idea of »believers baptism« – as opposed to »infant baptism« – had several fundamental political consequences that led authorities to declare the Anabaptists seditious heretics. By 1529 the Imperial Edict of Speyer made them subject to capital punishment without a trial⁶. During the course of the 16th century, at least 3.000 Anabaptists were executed by state authorities – with the full support of many theologians⁷. Thousands more fled as refugees or faced torture, imprisonment, and the confiscation of their property.

These violent responses by the Christian rulers of Europe are understandable only within the context of the theological and political implications of the Anabaptist teachings on baptism. Here two related themes were of particular importance.

First, in the centuries following the conversion of the Emperor Constantine in 312, European society had come to assume that Christian faith and political authority were tightly joined. Those living in the »Holy Roman Empire« understood Christian identity to be woven into the very cultural, political and social fabric of Europe. In theory, at least, Godly rulers served the church by cleansing their territories of heretics and infidels. The church, in turn, offered its spiritual blessing to the temporal power of the prince. Although the Refor-

5 For a concise summary of Anabaptist convictions, see Harold S. BENDER, *The Anabaptist Vision*, Scottdale 1944. Members of the movement generally referred to themselves as *Brüder* (Brethren) – or later by more descriptive terms such as *Täufer* (Baptizers) or *Taufgesinnete/Doopsgezinde* (Baptism-Minded) – since in their minds they were not »re-«baptizing, but rather baptizing correctly for the first time. Still, the name »Anabaptist« stuck, not least because their opponents recognized that Roman law regarded »rebaptism« as a criminal offense, punishable by death. Despite its negative overtones in the 16th century and in German today, in standard English usage »Anabaptist« has become an accepted umbrella term for all Reformation groups who practiced believers' (rather than infant) baptism, and the contemporary denominations directly descended from them such as the Amish, Mennonites and Hutterites.

6 »one vorgend der geistlichen richter inquisition« – Rainer WOHLFEIL/Hans-Jürgen GOERTZ, *Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Fragen an die Speyerer Protestation von 1529*, Göttingen 1980.

7 See, e.g. the texts in Robert STUPPERICH (ed.), *Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner*, Bd. 3: *Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer*, Münster 1983, and, on the Catholic side, Johann FABRI, *Etliche Sermonen wider die gottlosen Wiedertäufer*, in: Adolf LAUBE (ed.) in cooperation with Ulman WEISS, *Flugschriften gegen die Reformation (1525–1530)*, Vol. 2, Berlin 2000, pp. 671–700, and Gregor BREITKOPF, *Dass die Wiedertaufe irrig sei*, in: *Ibid.*, pp. 701–716.

mation challenged the authority of the pope, it did little to call into question the basic assumptions of Christendom. The religious settlements of Augsburg (1555) and Westphalia (1648) both affirmed the legal principle of *cuius regio, eius religio*, thereby granting Catholic, Lutheran and Reformed princes the right to determine the religion of their own territories. In the state church model that emerged, Protestants generally regarded the prince as the *summus episcopus* with full control over the consistory and, ultimately, over all religious matters within the territory.

The Anabaptist teaching on baptism fundamentally challenged these assumptions. In their view, the decision to become a follower of Jesus was a genuine choice that addressed fundamental questions of loyalty, identity and allegiance. Baptism not only marked a spiritual transformation of the believer before God, but it also signaled formal membership into a body of believers whose identity was distinct from the general society. The congregations they formed were understood to be visible social communities, separated from the »fallen world« by new forms of relationships that reflected the character of Christ. Thus, baptism was not a flight from politics, but an initiation into a new form of politics – one that proclaimed Jesus as Lord and found expression in allegiance to a new type of social body, the church, whose boundaries cut across territorial borders.

Contrary to the claims of Martin Luther and other reformers, almost no Anabaptists argued in favor of overthrowing established political authorities, despite the relentless persecution they faced in the early decades of their existence. Instead, most agreed on the basis of Rom 13 that the state had a divinely ordained function of protecting good and punishing evil. But they also understood the magistrate's use of the sword as a concession to a fallen world; and they assumed that the maintenance of political order would be carried out by those who had not yet committed themselves to following in the way of Christ⁸. Paul's description of the magistrate's role in Rom 13, after all, was directed to the Roman Empire – he clearly was not assuming that state's ordering function would be carried out by Christians.

Thus, Anabaptists and their descendents have taught that Christians should pray for government leaders, they should obey the law wherever possible, and they should love their neighbors. But they are also clear that they are praying for the conversion of those who wield the sword; that ultimately Christians must »obey God rather than man« (Acts 5,29); and that the defi-

8 Cf. Article 6, »On the Sword«, in: Urs B. LEU/Christian SCHEIDEGGER (ed.), *Das Schleithheimer Bekenntnis 1527*, Zug 2007, pp. 69–70, 102–109; and Eike WOLGAST, *Stellung der Obrigkeit zum Täuferum und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: Hans-Jürgen GOERTZ/James M. STAYER (eds.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert*, Berlin 2002, pp. 89–120.

nition of the neighbor extends, as Jesus taught, beyond ethnic or territorial borders to include *all* people, including those who may be considered their enemies (Mt 5,44).

In the end, the most fundamental social – and political – reference point for Anabaptist dissenters was ecclesiological: their primary identity and allegiance was to the Body of Christ rather than to the temporal authority of the prince or, later, to the patriotic claims of the nation-state.

A second, closely related, consequence of voluntary baptism had to do with social ethics. The Anabaptist were not Pelegianists, committed to a doctrine of works-righteousness. But they did insist that God's free gift of grace needed to be actively accepted – faith can never be coerced. And they believed that God's grace was efficacious: that is, it resulted in a transformed life. Like the disciples, Christians respond to Christ's invitation by following him in daily life (*Nachfolge Christi*). Through the Holy Spirit, followers of Jesus were made part of a »new creation« (2Cor 5,17) that had tangible social, economic and political consequences.

Thus, for example, the Anabaptists assumed that following Jesus would change the way Christians regarded their possessions. Some groups, like the Hutterites, shared all possessions in common⁹. Others, simply practiced radical mutual aid, with the understanding that each member would share freely with others as the need arose. Most Anabaptist groups refused to swear oaths. In part this was in keeping with an explicit teaching of Jesus in the Sermon on the Mount (Mt 5,37). But the deeper concern had to do with truth-telling. Swearing an oath to tell the truth implied that under normal circumstances ones' word could not be fully trusted. Christians, the Anabaptists taught, should tell the truth at all times – their speech should always be transparent and trustworthy.

All of these teachings were deeply troubling to authorities of the day. By defining the church as a voluntary community, separated from the »fallen world«, the Anabaptists raised doubts about whether Europe could legitimately call itself a »Christian« society. The Anabaptist model of economic equality profoundly unsettled the feudal nobility. And calling on Christians to refrain from swearing oaths seemed to threaten the very foundations of political stability.

Perhaps the most problematic of all Anabaptist teachings was their renunciation of lethal force, and with it the suggestion that a magistrate could not be a Christian. Already in the fall of 1524, as tensions among the peasants were escalating, Conrad Grebel, a leader among the dissenters in Zurich,

9 Werner PACKULL, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation*, Baltimore 1995. Currently, there are some 400 Hutterite communities in the western U.S. and Canada.

challenged Thomas Müntzer to reject the sword: »The gospel and its adherents«, Grebel wrote, »are not to be protected by the sword, nor [should] they [protect] themselves. [...] True believing Christians are sheep among wolves, sheep for the slaughter. [...] They use neither worldly sword nor war, since killing has ceased with them entirely«¹⁰.

It may be tempting to regard this belief as an unsophisticated and naïve instance of biblical literalism. Yet, the Anabaptist perspective on pacifism – what became known as the »gospel of peace« – is actually rooted in a much deeper political theology. The outlines of that argument go something like this.

The opening chapters of the book of Genesis provide a description of what God had in mind when God created the world and human beings. According to Genesis 1 and 2, God made man and woman with the intention that they would live in harmony – in Shalom – with each other, with God and with the natural world. In their deepest design, God intended humans to live in wholeness, intimacy, trust, vulnerability with each other and with God. This is the purpose for which we were made; this is our original design.

Yet clearly, the world that we live in does not look like this. Sin and pride are also part of the Genesis story. As a consequence of sin, trust was broken. Thus, in Genesis 3 Adam and Eve hide from God; they hide from each other, covering their nakedness; and they find themselves at war with nature and with each other. Indeed, already in the first generation Cain killed Abel in a fit of jealousy (Gen 4,1-8). Human history since then has been a record dripping with the blood of human violence – of family feuds, of civil wars, of slavery and tyranny, wars of oppression and wars of liberation – so that all of history can easily be read as a ceaseless quest for power, as the »law of the jungle« thinly disguised with the veneer of civilization.

The biblical story, however, suggests that this is not the full picture. The Bible also offers an account of God patiently and persistently calling human beings back to himself, inviting them to live as they were intended: in peace, intimacy, vulnerability, trust. The Bible is a record of God's invitation – not coerced, but an invitation – for human beings to recover their true identity and to move out of the distortion of sin and violence in order to live in a deeper, truer reality of Shalom.

How does this happen? How do humans recover their true selves? One consistent answer in the Hebrew Scriptures is by trusting in God rather than in human power. Thus, Abram left the comfort of Ur, trusting in God's promise (Gen 12). Moses and the children of Israel trust God to provide as they wander in the desert (Ex 12ff.). During the wars of conquest, the children

10 Leland HARDER (ed.), *Sources of Swiss Anabaptism. The Grebel Letters and Related Documents*, Scottdale 1985, p. 290.

of Israel repeatedly won their battles by trusting fully and completely in God rather than in their own strength or strategies. »God is our refuge and strength«, writes the Psalmist, »our ever-present help in times of trouble« (Ps 46,1).

Christians have also read the Hebrew scriptures as a story that points forward to the fullness of God's revelation – to the coming of a Messiah who will restore humanity to the wholeness which God intended: to the healing of a broken creation. Christians understand this Messiah, Jesus, to be the fullest expression of God's character. In Jesus, the will of God is made incarnate. Thus, God's revelation in Christ is not simply a nice set of enlightened ethical teachings. Rather, it is a fundamentally new way of seeing reality.

For one thing, Jesus calls his followers to rethink a whole set of assumptions about status, power, security and success that once seemed obvious. »You have heard that it was said«, Jesus told his listeners in Matthew 5, »love your neighbor and hate your enemy«. That's the teaching of the law; that's justice; that's the logic of common sense. But I say unto you, »love your enemies; pray for those who persecute you« (Mt 5,43–44). Or, »you have heard that it was said, »an eye for an eye and a tooth for a tooth.« The logic is clear; retribution is fair. »But I tell you, do not resist an evil person. If someone strikes you on the right cheek, turn to him the other also« (Mt 5,38–39; 1Petr 3,9; Rom 12,17). This same theme is echoed in other passages as well: »Do not pay anyone back evil for evil«, Paul wrote to the church at Rome, »but focus your thoughts on what is right in the sight of all people« (Rom 12,17). »Do not repay evil with evil or insult with insult, but with blessing« (1Petr 3,9). It is not the wealthy or the powerful or the strong who are blessed by God, but rather the poor in spirit, those who mourn, the meek, the merciful, the pure in heart, the peacemakers, those who are persecuted (Mt 5,3–10). In this new way of life inaugurated by Christ »the first shall be last, and the last shall be first« (Mt 20,16; Mk 10,31). To enter this kingdom you need to become like a child (Lk 18,17). If you want to be great, be a servant (Mt 20,26–28). If you want to save your life, be ready to lose it (Mt 10,39).

The power Jesus embodied was not rooted in weapons or coercion or clever logical arguments, but in the ministry of healing – in restoring life to sick bodies, in mending broken minds and in healing shattered relationships. When his followers hailed him as a liberator from Roman oppression, he greeted them atop a donkey, not a war horse. In his final opportunity to instruct his disciples, Jesus washed their dirty feet. And, in the face of false accusations and a sham trial, Jesus allowed himself to be killed rather than call on the armies of angels at his disposal.

But that was not the end of the story. In fact, for Christians this is the beginning of the story, because in the resurrection that followed, God made it clear that death and violence do not have the final word. The human fear that

death is the worst thing that can happen to us turns out to be a part of the fallen world. In the resurrection Christians proclaim that life and love are more powerful than violence and death.

To be sure, all of this transcends ordinary human logic. It would make much more »sense« to argue that we should defend our interests by drawing a line between Good and Evil and seeking retribution for evil-doers. Yet, as Jesus taught, there is no particular virtue in loving those who love you. Indeed, the basic principles of the Just War theory are actually rooted in the writings of the Roman philosopher Cicero, who lived two centuries before Christ. Just War arguments rest on principles like »fairness« and »justice« – which are not bad things in themselves. But nothing in these principles points to the distinctive message of the Christian gospel.

In the weeks following the terrorist attack on New York City on September 11, it quickly became clear that the most outspoken voices calling for swift and immediate retribution were American Christians – most of them using exactly the same language, with the same basic worldview – as non-Christians. Today, evangelical Christians in the U.S. are among the groups most likely to support the government's use of torture¹¹. This may sound offensive, but for significant periods of church history this has been the »political task« of Christianity: claiming God as a tribal deity who can be called on to defend political causes, so that the church serves as a chaplain to the self-interest of the prince or the nation-state by blessing its wars, providing spiritual relief to troubled consciences, and giving divine sanction to its authority. Today the cemeteries of Europe are filled with gravestones of Christians who died killing other Christians, each convinced that they were fighting a »Just War«, honoring God and their country by killing each other.

The Gospel of Peace reminds Christians that because Jesus is Lord of the whole world their allegiance to the body of Christ comes before allegiance to the nation. It calls Christians to take seriously the proclamation there is neither »Jew nor Greek, slave nor free, male nor female, for you are all one in Christ Jesus« (Gal 3,28).

3. Just peacemaking

For many Christians these claims, nice though they may sound, still do not address Reinhold Niebuhr's insistence that Christian pacifism is ultimately irrelevant to politics. In the arena of statecraft, the Gospel of Peace sounds

11 Cf. the article Poll Shows Support for Torture Among Southern Evangelicals, in: USA Today, 16 September 2008 <http://www.usatoday.com/news/religion/2008-09-16-torture-baptists_N.htm> (accessed 15 December 2009).

like an argument for sectarian withdrawal – a retreat into some form of moral purity that looks on passively while innocent people suffer at the hands of bullies and thugs. Weren't the organizers of the conference correct in their impulse to describe Christian pacifism as the opposite of »political responsibility«?

My response to these concerns begins with several confessions. First, pacifist Christians do not stand on some sort of high ground of absolute »moral purity«. To the extent that they pay taxes (some of which support the military), live in communities whose laws are enforced by the local police, carry passports issued by a country that defends its borders with an army, pacifists cannot escape complicity in the systems and structures of coercion. But even in a fallen world, Christians still are capable of making meaningful choices. And amidst all of the blurry lines of situational ethics, one principle remains clear: namely, a commitment not to take the life of another human being who is made in the image of God.

Moreover, this argument should not be confused with the optimism of secular liberals who regard pacifism as a political strategy that will always »work« if we only give it a chance. To be sure, history has made it clear that violent solutions to conflict resolution offer few assurances of a successful outcome. But the primary appeal of Christian pacifism is to the faithfulness of professing Christians, not to the logic of the political scientist or to pragmatic guarantees of short-term »effectiveness«. Ultimately, Christian pacifism is rooted in an eschatological view of history that rejects the argument that Christians must participate in evil so that history will »come out right«. In the resurrection, God has already prevailed over death; and at the end of time God will also prevail over the forces of evil. The Lamb has conquered. This, finally, is the truth to which Christians are called to witness, even if that witness comes in the form of martyrdom.

That said, however, Christian pacifism is emphatically *not* an argument for disdaining the common good or ignoring the painful realities of innocent suffering. Christian pacifists care about the polis. The Gospel of Peace calls Christians *into* the world – including the world of evil and violence. But it does so in a way that redefines what it means to be »politically responsible«. Even if it runs counter to popular wisdom, Christian pacifists do not assume that »politics« is only about statecraft, that the centers of power are to be found only in places like Washington, Berlin, London, and Tokyo, or that the modern state has saved society from the bloodshed of religious warfare.

In modern Western political thinking, it has become axiomatic that a fundamental division exists between the »sacred« sphere of religion and the »secular« realities of the state. Whereas religion deals with subjective, internal, and spiritual matters, the world of politics operates by criteria that are objective, external, and material. Within this division, religion is about

beliefs, while politics is about facts; religion is inevitable partisan and prejudiced, while politics is neutral and reasoned. If the language of Christian faith points to »ideals«, the secular world of politics is firmly anchored in »reality«.

Nowhere is this assumption more deeply rooted than in the creation myth of the liberal nation-state, in which the secular state entered the modern scene as the savior of European society from the ravages of religious warfare. According to the standard narrative – repeated in countless textbooks and simply taken for granted by most modern political scientists – religion in early modern Europe was the source of inevitable and interminable violence. Following the collapse of the universal authority of the Catholic Church, the competing, irreconcilable convictions of Catholic, Lutheran and Reformed theologians prompted a series of bloody wars in the 16th and 17th centuries. Because the princes fighting these wars, the argument goes, were appealing to incommensurate claims of divine justification, they could never be resolved by compromise or diplomacy. What finally »saved« Europe was the emergence of the secular state – a new form of governance grounded in the universal authority of Reason rather than the particularistic claims of religion. In the new »confessionalism« of the emerging modern state, the »political task of religion« was to cultivate personal ethics and discipline conducive to the formation of loyal, compliant citizens¹². Religious convictions could continue to inform the individual conscience, the private sphere of the family devotional, or the Sunday morning rituals of worship, but appeals to religion in the public square were no longer appropriate.

Ironically, however, these new assumptions did little to bring an end to warfare in the modern world. Nor did they ultimately secularize the public square. Instead, the new paradigm simply shifted the primary object of worship from the church to the state. Modern wars would now be fought to defend the *patria* rather than the church; and modern citizens would be asked to lay down their lives to defend the philosophical principles of democracy and human rights rather than the theological principles of religious doctrine. Because the faithful would now be called upon to kill on behalf of the state, a new catechism was needed to inculcate the virtues demanded of the modern citizen. That catechism, rooted in mandatory public education, eventually came to include a wide variety of public rituals including allegiance to the flag, collective singing of national anthems, the veneration of patriotic saints, and ceremonies honoring secular martyrs who died in defense of the nation-

12 Cf. Heinz SCHILLING, Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: *Historische Zeitschrift* 246 (1988), pp. 1–45, and Winfried SCHULZE, Gerhard Oestreichs Begriff »Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 14 (1987), pp. 265–302.

state. In the modern context, most Christians simply take it for granted that the state – with its constitution, its laws, its institutions and its borders – is the appropriate framework for addressing the question of »the political task of religion«. Politics means statecraft.

Yet this is not the only way of thinking about the intersection of religion and politics. Another deep current within the Christian tradition has always insisted that God's purposes are being worked out most visibly in the world not in the state, but in the socially-embodied gathering of God's people into the »Body of Christ«, or the church. In the Anabaptist understanding, the visible church is present in the world not primarily in the form of an institutional hierarchy, or an elaborate set of intellectual propositions, or as an abstract spiritual ideal. Rather, the church is made visible precisely to the extent that its members live in ways that represent an *alternative politics*. An alternative economics, for example, rooted in the joy of sharing rather than fearful accumulation. An alternative form of conflict resolution – based in transparency and forgiveness rather than deception or the coercive power of courts. An alternative view of the weak, the marginalized and the disabled – as bearers of the image of God rather than as non-productive burdens to society. And an alternative political identity that cannot be reduced to the boundaries of tribe, race, class and nation. Christian pacifists are political – they are committed to the »common good« – through the distinctive character of the church's life together and through its social ministries. By example and invitation the church can embody an alternative form of socially-embodied (which is to say, *political*) relations that points the world in the direction of God's intended purpose for all of humanity.

Moreover, this alternative form of politics – what some have called »the politics of Jesus« – is also deeply engaged in the world¹³. This engagement with the world can take many different forms, of which the following are only as illustrative.

1. Christian pacifists are active in the daily life of civil society: nurturing healthy relationships within their families; participating in the complex web of human interaction in schools, churches, and voluntary associations; obeying the law in every way that does not conflict with their commitment to Christ; respecting and praying for people in positions of political authority.

2. Christian pacifists serve the common good by standing alongside people on the margins, speaking out on behalf of the poor, the refugees, the dispossessed, and those without a voice, assuring them that they have not been forgotten. In my own small town, a disproportionate number of Christian pacifists are active in homeless shelters, after-school programs, adult literacy initiatives, and especially in health care projects that are reaching out to

13 Cf. John Howard YODER, *The Politics of Jesus*. Vicit Agnus Noster, Grand Rapids (1972) ²1994.

the most vulnerable members of our communities. Of course, they are not the *only* people involved in such efforts. But they understand their engagement in the life of the community as a clear expression of their faith. To dismiss them as »irresponsible« or as »parasites« is simply incorrect.

3. Some Christian pacifists have extended these efforts within a broader context by helping to shape government policy. In the United States, the experience of conscientious objectors serving in mental health hospitals during World War II led to fundamental reforms in the treatment of people with mental disabilities. In the early 1960s President John F. Kennedy patterned the Peace Corp in part on an existing Mennonite initiative known as the Teachers Abroad Program. The Victim-Offender Reconciliation Program (VORP) – a community-based program started by pacifist Christians – has been enthusiastically supported by courts throughout the U.S. and now has local chapters in hundreds of communities¹⁴. These forms of political engagement do not have the goal of creating a theocracy – a Christian nation run by Christians on behalf of Christians – but rather to offer alternative perspectives on government policies with the goal of serving the common good.

4. Christian pacifists have been especially active in various forms of conflict resolution, especially at the grassroots levels¹⁵. The impulse to »resolve« matters with violence is relatively easy. Peace building, on the other hand, is a long process, requiring a deep understanding of culture, an appreciation for the complexities of human nature, a recognition that relationships must be built on trust, and, ultimately, a capacity for patience. Those committed to the peaceful resolution of conflicts may not see the fruits of their labors within the standard election cycles, or even within their lifetimes.

5. Some Christian pacifists have helped to transform oppressive and violent regimes through nonviolent direct action. Anabaptists have not generally argued that pacifism will always »work« as a political strategy – at least not according to standard measures of political effectiveness. But political scientists have still not fully grasped the significance of the church's role in the collective protests that brought an end to dictatorships in Philippines, Poland, East Germany and elsewhere in Central Europe. »As soon as they started shooting us«, Lech Welesa said of the nonviolent Solidarity movement in Poland, »I knew that we had won«.

6. Finally, Christian pacifists serve the common good in public expressions of lament and hope. Any time human beings die violent deaths – under any circumstances – Christians should lament. Public lament serves as a

14 Howard ZEHR, *Changing Lenses. A New Focus for Crime and Justice*, Scottdale 1995.

15 Cynthia SAMPSON / John Paul LEDERACH (eds.), *From the Ground Up. Mennonite Contributions to International Peacebuilding*, Oxford 2000.

reminder that violence is always an aberration, an unwelcome intrusion, into the world as it should be. And on the other side of lament is the hope of an alternative future, the hope expressed by millions of Christians everyday when we pray: »thy kingdom come, God [...] thy will be done; on Earth as it is in Heaven«.

In all these, and many other forms of witness, Christian pacifists are exercising their »political responsibilities«. But they engage in these activities not primarily as citizens – upholding the self-interests of the nation-state – but as members of the Body of Christ, as ambassadors of the Prince of Peace who came as a servant, who welcomed children and foreigners into his circle, and who taught us to love our enemies.

4. Conclusion

On the morning of October 2, 2006 Americans awoke to the terrible story that a man had entered an Amish schoolhouse in Nickel Mine, Pennsylvania and then methodically shot 10 young Amish girls. For people living in the U.S. there was a painful familiarity to the story. News of brutal violence – in families, in schools, in Baghdad and Darfur – no longer shocks Americans. The average 12 year old has witnessed 8.000 murders on television alone, a figure that will rise to 40.000 by their eighteenth birthday¹⁶. Our world is suffused with the brutal reality of violence. And somewhere in the back of our minds, we have begun to believe that violence is normal. It is best kept hidden, perhaps, but deep down we suspect that the world really does operate by the logic of coercion.

What genuinely shocked the world was not the violence that unfolded that morning. Instead, the truly shocking news came the following days when the Amish community refused to respond with anger and hatred, when the Amish parents insisted that the killer of their children must be forgiven. »Do not think evil of this man«, a grandfather of one of the victims told his children standing at the girl's grave, »he, too, is a child of God«. »Stay in your home here«, an Amish delegation told the widow of the gunman, »We have forgiven your husband [...] and we share in your sorrow«¹⁷.

Within a week of the killings at least 2.400 news stories had been published around the world focused on the theme of forgiveness – expressing amazement that half of the 70 people who attended the funeral of the killer

16 SENATE COMMITTEE ON THE JUDICIARY, *Children, Violence, and the Media: a Report for Parents and Policy Makers*, September 14, 1999, cited in <<http://leahy.senate.gov/press/199601/s652f.html>> (accessed 15 December 2009).

17 Donald KRAYBILL / Steven M. NOLT / David L. WEAVER-ZERCHER, *Amish Grace. How Forgiveness Transcended Tragedy*, San Fransisco 2007, p. 45.

Charles Carl Roberts IV were Amish, or bewilderment that the committee overseeing public donations had announced that the money would be shared with the killer's family¹⁸.

What is the »political task of religion« in the modern world? The answer to that question likely depends on how one responds to the following scenarios. The first scenario is our current reality – a world of deep, pervasive violence that jars our senses every time we read a newspaper or watch the evening news. I live in a culture that is dominated by fear: during the past eight years, my country has created a Department of Homeland Security. We have defeated and occupied two countries. We have spent more than \$900 billion in the war on terror. We have curtailed immigration and have restricted the liberties of our citizens. Yet even in the most wealthy and powerful nation on earth, we still live in fear. Abroad, our world is dominated night after night with news reports of more suicide bombings in Iraq, more homes bulldozed in Palestine, more refugees displaced, more children orphaned. Ours is a world where violence begets violence, with each side certain that it is fighting a Just War, that its cause is on the side of the Righteous and the Good.

In the midst of all this, Christians are invited to bear witness to a different sort of reality. In the midst of the violence of our world, the Gospel of Peace offers a candle of hope. The God Christians serve invites rather than compels. The Jesus Christians claim as Lord came to earth in the form of a servant, taught his followers to love their enemies, and allowed himself to be killed rather than defend the truth with violence.

To be sure, the truth of Christian pacifism is a vulnerable truth – offered as an invitation, not an argument. The flicker of that candle might seem tiny and insignificant; it may not illuminate all the corners where darkness holds sway. The gospel of peace offers no promise of political success. There are no guarantees that non-violent love will convince every tyrant to put down his weapon. But by holding up the light, Christians bear witness to the world that the darkness of violence will not prevail; that love is stronger than fear; that life in Christ is more powerful than the threat of death; that allegiance to the Body of Christ comes before our allegiance to the nation-state; and that history is ultimately shaped »not by might nor by power« but by the spirit of the living God (Zech 4,6).

For pacifist Christians in the tradition of the 16th century dissenters, this is what it means to be »politically responsible«; this is the »political task of religion«.

18 Ibid., pp. 32–33.

Andreas Liese

Zur politischen Haltung der Freikirchen in den beiden Diktaturen

1. Vorbemerkung

Im Folgenden soll es um die evangelischen Freikirchen gehen, die sowohl von 1933 bis 1945 als auch ab 1949 in der DDR der Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) angehörten. Diese war 1926 als ein Dachverband gegründet worden, der den Freikirchen eine Plattform bieten sollte, gemeinsam agieren zu können¹. 1933 gehörten ihr die beiden methodistischen Gemeinschaften (Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft), der Bund der Baptistengemeinden Deutschlands und der Bund der Freien evangelischen Gemeinden (BfeG) an. 1938 kam dann noch der Bund freikirchlicher Christen (BfC) hinzu. Dieser war 1937 aus dem Personenkreis der verbotenen Christlichen Versammlung, also der geschlossenen Richtung der Brüderbewegung, gebildet worden². 1941/42 schloss sich der BfC dem Bund der Baptistengemeinden an, der sich dann in den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden umbenannte³. Diese Freikirchen gehörten auch in der DDR der VEF an. Wie in der Bundesrepublik vereinigten sich dann die beiden methodistischen Kirchen in der DDR 1968 ebenfalls zur Evangelisch-methodistischen Kirche⁴.

2. Zur politischen Haltung vor 1933

Der Bischof der Bischöflichen Methodistenkirche Friedrich H. Otto Melle schrieb 1937 an den Moderator des Reformierten Bundes Hermann Albert Hesse im Kontext der Diskussionen um die Ökumenische Konferenz in Oxford Folgendes: »Behinderungen haben besonders wir Freikirchen in

-
- 1 Vgl. Karl Heinz VOIGT, Freikirchen und ökumenische Bewegung. Die Bildung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zwischen Stockholm (1925) und Lausanne (1927), in: Freikirchenforschung 9 (1999), S. 151–187.
 - 2 Vgl. dazu Andreas LIESE, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Hammerbrücke 2002.
 - 3 Vgl. dazu die entsprechenden Abschnitte bei LIESE, Verboten; Andrea STRÜBIND, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal/Zürich 21995.
 - 4 Vgl. dazu Karl Heinz VOIGT, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004 (KGE III/6), S. 217f.

unserer hundertjährigen Geschichte immer gehabt«. Er erwähnte dann Verbote, Gefängnisaufenthalte usw. Melle schrieb dann weiter: »Wir haben sogar – und das ist das Merkwürdige – von diesen Behinderungen in früheren Jahren mehr gehabt als heute«⁵. Daraus kann man entnehmen, dass noch während der Zeit des Nationalsozialismus bestimmte geschichtliche Erinnerungen lebendig waren und damit auch das politische Verhalten der Freikirchen nach 1933 beeinflussten.

In der Tat waren die evangelischen Freikirchen entscheidend geprägt durch ihre Erfahrungen im 19. Jahrhundert und hier v.a. im Kaiserreich: Im Gegenüber zum Staat und zur Territorialkirche erlebten sie eine gesellschaftliche Ausgrenzung, die teilweise sogar zu Verfolgungen führte⁶. Sie galten als Sekten.

Von Anfang an vertraten die Freikirchen das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche. Im amerikanischen Kontext beinhaltete diese Auffassung aber nicht nur die Trennung beider Bereiche, sondern auch ein positives Verhältnis der Freikirchen zum Staat, ja eine Bereitschaft zur Übernahme von politischer Verantwortung⁷.

In Deutschland modifizierte man dagegen unter dem Eindruck der Ausgrenzung dieses Prinzip dahingehend, dass primär die Religionsfreiheit intendiert wurde. Man erwartete vom Staat, dass er den Gemeinden Raum zur missionarischen Aktivität verschaffte. Diesen Freiraum versuchte man zusätzlich durch eine zunehmende Anpassung an das Kaiserreich zu erreichen. Bindung an die Monarchie, Untertanengehorsam – diese Verhaltensdispositionen bewirkten ein apolitisches Verhalten. Verstärkt wurde diese Haltung noch durch das Selbstverständnis, zu den »Stillen« im Lande zu gehören und getrennt von der Welt zu sein⁸. Der Christ hatte demnach nichts mit der Politik zu tun.

In der Weimarer Republik setzte man zuerst teilweise große Hoffnungen auf die neue Verfassung, besonders bezüglich der rechtlichen und praktischen Gleichstellung mit den großen Kirchen. Obwohl die rechtliche Situation entscheidend verbessert wurde – so konnten jetzt auch Freikirchen die Körperschaftsrechte erwerben –, trat eine umfassende Veränderung nicht ein⁹. Deshalb begann die Distanz zur Weimarer Republik zu wachsen.

5 Friedrich H. Otto MELLE an Hesse, 23.9.1937, Privatarchiv Hartmut KRETZER, Bad Zwischenahn (früher Oldenburg).

6 Vgl. dazu ausführlich Erich GELDBACH, Freikirchen und Demokratie, in: Die Freikirchen und ihr gesellschaftlicher Beitrag. Beiträge von Jörg Swoboda u.a., Stuttgart 1995 (Schriftenreihe der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, H. 1), S. 30–38.

7 Vgl. Andrea STRÜBIND, Die freikirchliche Forderung nach »Trennung von Staat und Kirche« angesichts diktatorischer Systeme, in: Freikirchenforschung 8 (1998), S. 86–106, hier S. 89f.

8 Vgl. ebd., S. 92f.

9 Vgl. Erich GELDBACH, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005 (BensH 70), S. 180f.

Für die Baptisten beispielsweise kann man konstatieren, dass sie eine ambivalente Einstellung gegenüber der Demokratie hatten: Zwar wurde sie gemeindeintern praktiziert, für den Bereich des Staates aber zunehmend abgelehnt¹⁰. Dazu kam bei vielen eine politisch konservative Einstellung, eine Bindung an die Monarchie und letztlich eine Orientierung an der Konzeption eines christlichen Obrigkeitsstaates. Trotz der Statusverbesserungen nach 1918 war man 1933 froh, dass die Weimarer Republik überwunden werden konnte¹¹.

Für den Kreis der Geschlossenen Brüder, auch Darbysten genannt, kam noch hinzu, dass die apolitische Haltung, die sie mit anderen Glaubensgemeinschaften teilte, hier noch theologisch durch die Vorstellung von der Himmelsbürgerschaft eines Christen untermauert wurde. Man interpretierte relevante Bibelstellen dahingehend, dass der Christ, aus der gegenwärtigen Welt herausgenommen, nun ein Bürger der neuen Welt sei und in der gegenwärtigen nur noch einen Gaststatus besäße. Deshalb habe er sich u. a. aus der Politik ganz herauszuhalten. Diese Einstellung führte letztlich dazu, dass man es 1932 ablehnte, sich mit dem Nationalsozialismus politisch auseinanderzusetzen, weil man als Christ damit nichts zu tun hätte. Aber auch in diesen Kreisen wählten einige; meistens dann die Deutschnationale Volkspartei¹².

Für eine Reihe von Freikirchlern stellte der Christlich-Soziale Volksdienst eine wählbare Alternative zu den anderen Parteien dar. Einige Freikirchler wie beispielsweise Paul Schmidt und Melle engagierten sich auch in ihm, allerdings waren diese Aktivitäten nicht unumstritten¹³.

3. Zur politischen Haltung im Dritten Reich

Obwohl es an einigen Stellen Vorbehalte gegenüber dem Nationalsozialismus gegeben hatte, bejahte man den NS-Staat, spätestens nach den Wahlen vom 5. März.

In allen Freikirchen wurde dabei auf die berühmte Stelle im 13. Kapitel des Römerbriefes verwiesen¹⁴. Nach den Märzahlen stellte die Regierung unter Hitler Obrigkeit im Sinne des Paulus dar. Die Stellung zu ihr war durch das Neue Testament für alle Zeiten festgelegt, und zwar »unwandel-

10 Vgl. STRÜBIND, Freikirchliche Forderung, S. 93.

11 Vgl. ebd., S. 94f.

12 Vgl. dazu LIESE, Verboten, S. 101f., 129.

13 Vgl. dazu STRÜBIND, Unfreie Freikirche, S. 53.

14 Röm 13,1: »Jede Obrigkeit ist von Gott eingesetzt, man schuldet ihr Gehorsam«.

bar«¹⁵; man hatte sich der Obrigkeit unterzuordnen. Dabei handelte es sich um eine klare biblische Anordnung, die auch nicht durch die konkrete Politik der Regierung in Frage gestellt werden konnte. Man hatte ja auch in den Zeiten der Weimarer Republik die damalige Regierung als Obrigkeit anerkannt, obwohl man mit ihrer Politik nicht immer einverstanden gewesen war. Jetzt konnte man jedoch mit viel leichterem Herzen die Regierung als Obrigkeit nach dem Neuen Testament anerkennen, weil deren konkrete Politik zunehmend auf Zustimmung stieß¹⁶. Entscheidend ist, dass der Text aus Röm 13 nahezu als ein Dogma angesehen wurde. Die Gehorsamspflicht endete erst da, wo etwas verlangt wurde, was dem Evangelium widersprach. Paul Schmidt vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden führte 1946 aus, nachdem er festgestellt hatte, dass Röm 13 auch im totalen Staat die Norm für die Christen darstellte, dass man sich intensiv mit der Frage beschäftigt habe, ob man als Gemeindebund nicht ein Wort in den politischen Bereich hätte hineinsprechen müssen. Dieses Problem

[wurde] immer wieder [...] in das Licht von Römer 13 gerückt und immer wieder wurde von neuem erkannt, dass das große Nein der Gemeinde Jesu gegenüber dem Staat und seiner Führung erst dann zu sprechen sei, wenn die Verkündigung des Evangeliums verboten werde und die persönliche christliche Lebensführung desgleichen [...] Dabei setzte sich immer wieder die Meinung durch, dass dieser Zeitpunkt noch nicht gekommen war, aber auch die andere Auffassung, dass er jeden Tag eintreten könne¹⁷.

Daraus wird deutlich, dass an Stellungnahmen zu Fragen, die außerhalb der Frage der Evangeliumsverkündigung lagen, geschweige denn an Widerstandshandlungen eines Gesamtverbandes einer Freikirche nicht zu denken war. Da weder die Verfolgung von Kommunisten und Gewerkschaftlern noch die so genannte Reichspogromnacht und die weitere Verfolgung der Juden die Verkündigung des Evangeliums in Frage stellte, wurde dazu geschwiegen. Festzustellen ist, dass sich hinter dieser Haltung ein verkürzter Begriff des Evangeliums verbarg. Die Evangeliumsverkündigung – das bezog sich ausschließlich auf ein Individuum, das den christlichen Glauben annehmen sollte. Dass der christliche Glaube und seine Verkündigung auch eine gesellschaftliche Dimension hatte, wurde hier konsequent ausgeblen-

15 So der Baptist Paul SCHMIDT 1933, zitiert nach Günther KÖSLING, *Die deutschen Baptisten 1933/1934. Ihr Denken und Handeln zu Beginn des Dritten Reiches*, Marburg a. d. Lahn 1980, S. 33.

16 Vgl. ebd.

17 Paul SCHMIDT, *Unser Weg als Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden von 1941–1946*, Stuttgart 1946, S. 8.

det¹⁸. Im Gegensatz zur anglo-amerikanischen Tradition des Baptismus ging es jetzt nur noch um ein individualistisches Verständnis des Evangeliums und um den Erhalt der Freikirche als Institution¹⁹. Deshalb stand die Mission im Zentrum des Interesses der Gemeinde.

Da man gesellschaftliche Konsequenzen des Evangeliums nicht sah, konnte man dem Staat eine Eigengesetzlichkeit zugestehen. So rechtfertigte man auch die Anfänge der Judendiskriminierung – weil der Staat eben das Recht hatte, die Angelegenheiten so in seinem Sinne zu ordnen. Deshalb wird in der Forschung die Meinung vertreten, dass die Freikirchen die Zwei-Reiche-Lehre in ihrer neulutherischen Form übernommen oder sich ihr zumindest angenähert haben²⁰.

Aus dem Verständnis heraus, dass, wenn der Staat bestimmte Dinge erwarte oder verlange, man dem folgen sollte, war man durchaus bereit, Mitglied in NS-Organisationen wie beispielsweise in der Deutschen Arbeitsfront oder in der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt zu werden; auch dies wurde in der Regel mit Röm 13 gerechtfertigt. Ein weitergehendes Engagement wurde jedoch in der Regel nicht praktiziert; damit meinte man, die apolitische Haltung beibehalten zu haben. Diese Sicht vermittelte man auch den Institutionen des Regimes.

Diese angeblich apolitische oder auch neutrale Haltung hinderte die Freikirchen aber nicht daran, Loyalitätsbekundungen und Glückwünsche zu geben. Ein Beispiel ist das Glückwunschtelegramm der VEF »an den Führer«, unterschrieben von Melle (Methodisten) und Schmidt (BEFG) an Hitler, nach dem gescheiterten Attentat vom 20. Juli 1944. Darin hieß es: »Zur Rettung von ruchlosem Attentat senden mit inniger Freude, Dank gegen Gott und der Versicherung weiterer Fürbitte, herzlichste Glückwünsche«²¹. Hier zeigt sich, dass man bis zum Schluss bereit war, sich loyal zum NS-Staat zu verhalten, um nicht die eigene Existenz zu gefährden.

Auch hatte man keine Skrupel, im Ausland für das Regime einzutreten; so führte man auf der ökumenischen Konferenz in Oxford 1937 aus, dass in Deutschland völlige Freiheit der Evangeliumsverkündigung herrsche. Die Kirchen könnten ungehindert ihren Gemeindeaufbau betreiben. Es ist verständlich, dass diese Äußerungen in den Reihen der Bekennenden Kirche Empörung hervorriefen. Bezüglich des NS-Staates führte Melle als Vertreter der VEF aus, dass man die »nationale Erhebung« begrüße; man habe die

18 Vgl. GELDBACH, Freikirchen und Demokratie, S. 32f.

19 Vgl. Andrea STRÜBIND, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 4 (1999), S. 261–311, hier S. 270f.

20 Vgl. STRÜBIND, Freikirchliche Forderung, S. 96f.

21 Amtsblatt des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Nr. 8 (1944), S. 1.

Gemeinden gerade am Anfang der nationalsozialistischen Herrschaft »auf die grundlegenden Worte« in Röm 13 »über die Stellung der Christen zum Staat« verwiesen und »sie ersucht, in treuer Fürbitte für die Obrigkeit anzuhalten«. Auch ein ausdrückliches Bekenntnis zu Hitler fehlte nicht²².

Zu erwähnen ist, dass das Führerprinzip auch Anwendung in den Freikirchen fand; so praktizierte es beispielsweise für einige Zeit der Bund der Baptisten²³. Konsequenter wurde es im Bund freikirchlicher Christen verwandt; und zwar auf allen Ebenen dieser Religionsgemeinschaft²⁴.

Das Sich-instrumentalisieren-Lassen der Freikirchen, ihre Bereitschaft sich für propagandistische Zwecke einspannen zu lassen, und die Übernahme von politischen Prinzipien in der Struktur der Gemeinde beseitigte oder schwächte zumindest das freikirchliche Prinzip der Trennung der Kirche vom Staat²⁵.

Diese Entwicklung liegt aber auch in der Aufwertung der Freikirchen begründet, die besonders in den ersten Jahren des NS-Regimes zu beobachten ist. Hier ist noch einmal auf Melle zu verweisen, der davon sprach, dass die Behinderungen, die die Methodisten erfahren hätten, in den früheren Jahren größer gewesen seien als zur Zeit des Dritten Reiches. Einen ähnlichen Eindruck gab auch der Baptist Carl Schneider wieder; er führte u.a. auf der Weltbundtagung der Baptisten 1934 aus: »Noch nie hat unsere Bewegung [damit sind die Baptisten in Deutschland gemeint; A.L.] so viel öffentliche Anerkennung und Förderung erfahren wie im Dritten Reich«²⁶.

Im Herbst 1933 hatte das Reichsinnenministerium den Freikirchen ausdrücklich ein Existenzrecht garantiert. Dieses wurde später auch noch von anderen Stellen bestätigt. Zum ersten Mal nahm der Staat damit wohlwollend von den Freikirchen Kenntnis, unterstützte sie sogar, wie die Baptisten beim Kongress des baptistischen Weltbundes zu sehen meinten. Dass in Wahrheit der NS-Staat ein propagandistisches Interesse an dieser Veranstaltung hatte, wurde nicht erkannt. Man sah nur, wie es auch Melle formulierte, dass jetzt die Behinderungen geringer geworden seien, man teilweise sogar größere Beachtung fände. Dass dies aber nicht vor Verfolgungen seitens des SD und der Gestapo schützte, sei hier nur angemerkt. Den Preis für diesen aufgewerteten Status stellte aber die Verpflichtung zur Unterstützung des NS-Regimes dar.

22 Friedrich H. Otto MELLE, zitiert nach Karl ZEHRER, *Evangelische Freikirchen und das »Dritte Reich«*, Göttingen 1986 (AGK.E 13), S. 140.

23 Vgl. STRÜBIND, *Unfreie Freikirche*, S. 208f.

24 Vgl. LIESE, *Verboten*, S. 339f.

25 Vgl. STRÜBIND, *Unfreie Freikirche*, S. 316.

26 Carl SCHNEIDER, zitiert nach Walter HARNISCH/ Paul SCHMIDT (Hg.), *Fünfter Baptisten-Weltkongress. Deutscher Bericht des in Berlin vom 4.–10. August 1934 gehaltenen Kongresses*, Kassel 1934, S. 101.

Unvereinbarkeit von Christsein und Politik, Untertansein der Obrigkeit, Zustimmung zu einem starken Staat, in den sich die Kirchen nicht einzumischen hatten, zunehmende Sympathien für Hitler, weil er Politik im Sinne der rechtskonservativen und nationalen Einstellung praktizierte, und als biblische Begründung dafür Röm 13²⁷ – so könnte man die politische Haltung der Freikirchen charakterisieren.

Dass es aber auch Gemeinschaften gab, die nicht nur eine vorwiegend passive, sondern auch eine stärker aktive Unterstützung des NS-Staates vertraten – dies soll noch an der Religionsgemeinschaft Bund freikirchlicher Christen (BfC) aufgezeigt werden. Wie oben ausgeführt, war diese Freikirche aus dem Kreis der 1937 verbotenen Darbysten (Geschlossene Brüder) entstanden, die in ihren Schriften immer eine totale Abstinenz von jeglicher politischen Betätigung gelehrt hatten. Vor den Pseudowahlen im November 1933 vertraten jedoch viele die Meinung, dass man sich diesmal daran beteiligen sollte²⁸. Da Röm 13 zum Gehorsam gegen die Obrigkeit auffordere, sei es diesmal Pflicht abzustimmen; auch gebiete dies der Selbsterhaltungstrieb; einer meinte, da es sich eigentlich nicht um eine richtige Wahl, sondern um eine Bekundung des Einverständnisses mit der Politik der Regierung handle, könne man sich ruhig daran beteiligen. Aus alledem geht hervor, dass trotz der theoretischen Position »Christen wählen nicht«, man sich dieses Mal sowohl aus pragmatischen Gründen, aber auch aufgrund einer klaren Bezugnahme auf Röm 13 anders verhielt.

Wer dann die ursprüngliche religiöse Grundposition ernst nahm und sich hier und an anderen Stellen verweigerte, galt bei vielen Darbysten als Sonderling²⁹. Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass diese Verweigerung nicht aus politischen Gründen geschah, weil man gegen den nationalsozialistischen Staat war, sondern dass sie aus einer konsequenten Beachtung der bisherigen darbystischen Lehre heraus resultierte, die zur strikten Absonderung von der Welt aufforderte; ein derartiges Verhalten erinnert deshalb an die Totalverweigerung der Zeugen Jehovas.

In den folgenden Jahren wurde die Diskrepanz zwischen dem, was man weiterhin in der Theorie vertrat, und dem, wie man sich in der Praxis verhielt, immer größer. Die Darbysten gehörten den NS-Organisationen an, es gab nachweislich Mitgliedschaften in der NSDAP. Auch deshalb empörte man sich später, als man erfuhr, dass diese Glaubensgemeinschaft im Hinblick auf ihre angeblich welt- und staatsverneinende Einstellung verboten worden war³⁰.

27 Auch in der Bischöflich Methodistischen Kirche wurde die staatsreue Haltung mit Röm 13 legitimiert, vgl. Herbert STRAHM, *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*, Stuttgart / Berlin / Köln 1989 (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 3), S. 309.

28 Vgl. hierzu und im Folgenden LIESE, *Verboten*, S. 129–132.

29 Vgl. ebd., S. 133.

30 Vgl. ebd., S. 220f.

Deshalb stellte das NS-Regime 1937 u. a. als Bedingung für die Genehmigung der neuen Glaubensgemeinschaft Bund freikirchlicher Christen nicht nur die ausdrückliche Absage an den bei den Geschlossenen Brüdern gelehrt Darbyismus, der keine positive Beziehung zu Volk und Staat zuließe, sondern man forderte zugleich die eindeutige Bejahung des NS-Staates³¹.

Dieser Forderung kam der Leiter der neuen Religionsgemeinschaft, Hans Becker, nach, indem er auf der Gründungsversammlung des BfC formulierte, dass man »den nationalsozialistischen Staat als von Gott verordnet anerkennen und ihm mit der Tat dienen [solle], weil er Gottes Diener sei«³². Dass man darunter auch eine aktive Mitarbeit im NS-Staat verstand, wird aus verschiedenen Rundschreiben deutlich, die zur Beteiligung an den so genannten Wahlen bzw. Volksabstimmungen oder zur Mitarbeit in der Deutschen Arbeitsfront aufriefen. Damit zeigt sich, dass sich der BfC als gesamte Freikirche offiziell zum NS-Staat und zur Mitwirkung in ihm bekannte. Theologisch wurde dies zum einen durch die erneute Bezugnahme auf Röm 13 gerechtfertigt, andererseits meinte man, dass die Aufforderung der Bergpredigt im Matthäusevangelium: »Trachtet zuerst nach dem Reich der Himmel« so zu verstehen sei, dass damit nicht gemeint wäre, man solle nur nach religiösen Werten trachten, sondern dass auch irdischen eine Bedeutung zukäme³³. Diese Meinungen machten den Weg frei für eine aktive Unterstützung des NS-Staates, weil man aufgrund der konservativen und nationalen Einstellung mit ihm sympathisierte und diese Haltung nicht mit dem Evangelium konfrontierte und sie ggf. von daher in Frage stellen ließ. Hier zeigt sich deutlich, dass man nicht in der Lage war, die individuelle politische Haltung und die gesellschaftsdiakonische Aufgabe einer Glaubensgemeinschaft vom Evangelium her zu reflektieren und zu angemessenen Auffassungen zu kommen.

Resümierend kann man sagen, dass die meisten Angehörigen der hier besprochenen Freikirchen sich weiterhin als unpolitisch bezeichneten; diese Einstellung hielt sie aber nicht davon ab, sich loyal zu verhalten und, wenn gefordert, diese loyale Einstellung auch öffentlich zu bekunden. Einen Schritt weiter ging der BfC, der sich als Freikirche nicht nur öffentlich zum NS-Staat, sondern auch zu einer aktiven Mitwirkung in ihm bekannte.

31 Vgl. ebd., S. 253.

32 Hans BECKER, Die Wahrheit über den BfC, 28, zitiert nach LIESE, Verboten, S. 350.

33 Vgl. Fritz von KIETZEL, Allerlei Werte. Ein Beitrag zu dem Problem: Der Christ und die Welt, in: Die Tenne (1937), S. 154–157, zitiert nach LIESE, Verboten, S. 113f.

4. Nach 1945

Wie auch in anderen Bereichen der Gesellschaft fand in den evangelischen Freikirchen keine wirkliche personelle Erneuerung statt. So blieben wichtige Funktionsträger weiterhin im Amt³⁴. Allerdings wurde an einigen Stellen gefragt, welche Mitverantwortung man für das vergangene Geschehen trage; die meisten aber vertraten eine ähnliche Position, wie die von Schmidt zitierte, nach der es keinen Grund zum politischen Widerstand gegeben habe, da der NS-Staat nicht die Verkündigung des Evangeliums verboten habe. Schuldbekennnisse erfolgten nicht, es gab höchstens Aussagen wie beispielsweise von Hans Becker, dass er sich politisch geirrt habe³⁵.

Aufschlussreich ist nun, dass bei den Freien evangelischen Gemeinden kurzzeitig eine Diskussion geführt wurde, ob das traditionelle Verständnis von Röm 13 angesichts des Geschehens im Dritten Reich noch aufrecht zu erhalten sei³⁶. So wurde zum einen die Meinung vertreten, dass die »Gemeinden [sich] nicht gegen den Staat stellen dürften«; dieser Prediger ging sogar soweit, dass er meinte, man dürfe Maßnahmen der Regierung nicht einmal kritisieren. In der darauf sich entwickelnden Diskussion in der Gemeindezeitschrift meinte ein anderer Prediger, der in der Kriegsgefangenschaft eine Begegnung mit Eberhard Bethge gehabt hatte, dass es kein Recht zum Widerstand gebe, da man sonst den Text in Röm 13 relativieren würde.

1948 hielt der reformierte Theologe Otto Weber einen Vortrag auf dem Bundesrat der FeG, also dem höchsten Gremium des Bundes. Hier verwies er darauf, dass man sich bei dieser Diskussion nicht nur auf Röm 13 konzentrieren, sondern auch Bibeltexte wie Offb 13 mitbedenken sollte. In der sich anschließenden Diskussion zeigte sich, dass es zu kontroversen Auffassungen von Vertretern der FeG kam. So meinte ein Prediger, der im Dritten Reich an maßgeblicher Stelle mitgearbeitet hatte, dass die Gemeinde keinen politischen Auftrag habe, es gebe deshalb auch keine Schuld zu bekennen.

Eine andere Meinung vertrat Friedrich Heitmüller, der sich in den 30er Jahren mit seiner landeskirchlichen Gemeinschaft dem BFeG angeschlossen hatte. Er führte aus, dass man schuldig geworden sei, man habe der Verantwortung nicht entsprochen. Hinsichtlich der Staatsauffassung war er der Ansicht, dass der Staat eine »Erhaltungsordnung« darstelle; der Gehorsam

34 So blieben an der Spitze des BEFG weiterhin Paul Schmidt und – mit einer kleinen Unterbrechung – Hans Becker, alles Personen, die schon vor 1945 maßgeblich die Geschicke ihrer Gemeinden bestimmt hatten. Vgl. STRÜBIND, Unfreie Freikirche, S. 306; Andreas LIESE, Schuldauferarbeitung in den Brüdergemeinden, in: Freikirchenforschung 16 (2005/06), S. 353–363, hier S. 359.

35 Vgl. dazu LIESE, Schuldauferarbeitung, S. 357–359.

36 Vgl. hierzu und im Folgenden Michael SCHRÖDER, Die Frage nach Röm 13,1–7 im Bund Freier evangelischer Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg. Ein »Werkstattbericht«, in: Theologisches Gespräch 28 (2004), S. 169–179.

gegenüber der Obrigkeit ende, wenn die »Gottes- und Menschenrechte« verletzt würden. In den weiteren Diskussionsbeiträgen zeigte sich jedoch die Tendenz, dass man am bisherigen Verständnis von Röm 13 festhalten wollte. Die Diskussion brach dann abrupt ab, ohne dass eine Klärung dieser Frage im Raum der FeG herbeigeführt worden wäre.

5. Die politische Haltung der Freikirchen in der DDR

In einer Stellungnahme vom 18.10.1989 erklärte der Freikirchenrat der DDR in seiner Analyse und Bewertung der damaligen Situation des politischen Umbruchs selbstkritisch, dass »pragmatische Erwägungen und weltabgewandte Frömmigkeit« oft zu einer Anpassung an den Staat geführt hätten³⁷.

Der Historiker Gerhard Besier spricht in seiner Einschätzung des Verhaltens des BEFG davon, dass bis in die 60er Jahre hinein eine »Grundorientierung des strikten Sichheraushaltens aus gesellschaftspolitischen Fragen« festzustellen sei³⁸. Die baptistische Kirchenhistorikerin Andrea Strübind meint bei ihrer vorläufigen Beurteilung der freikirchlichen Haltung gegenüber dem SED-Staat Analogien zum Dritten Reich beobachten zu können, wenn sie »Mechanismen der Anpassung« bei gleichzeitigem Bemühen um weltanschauliche Unabhängigkeit feststellt³⁹.

Als exemplarisch für diese grundsätzliche Einstellung kann man sicherlich die Loyalitätserklärung der VEF gegenüber dem SED-Staat vom Februar 1962 ansehen⁴⁰. Zu ihrer Entstehung sei angemerkt, dass der Staat die Freikirchen nach dem Bau der Berliner Mauer drängte, ihre Loyalität gegenüber dem Staat zu bekennen, ebenfalls forderten einzelne Mitglieder die Leitungen ihrer Freikirchen auf, diesen Schritt zu vollziehen. Letztere machten jedoch von Anfang deutlich, eine derartige Erklärung nur gemeinsam abgeben zu wollen. Nach einem längeren Entstehungsprozess wurde dann am 19.2.1962 dem Staatssekretariat für Kirchenfragen eine Loyalitätserklärung vorgelegt. Die in diesem Zusammenhang interessierende Aussage befindet sich in Punkt 2, wo davon gesprochen wird, dass man die Regierung der

37 Zitiert nach Jörg SWOBODA (Hg.), *Die Revolution der Kerzen. Christen in den Umwälzungen der DDR*, Wuppertal/Kassel 1990, S. 119f.

38 Gerhard BESIER, *Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. Am Beispiel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 1 (1996), S. 64–79, hier S. 66.

39 Andrea STRÜBIND, *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden in der DDR aus der Sicht des SED-Staates*, in: *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* 8 (2003), S. 245–279, hier S. 249.

40 Hinzuweisen ist auf den Sachverhalt, dass die Evangelische Kirche schon 1958 eine derartige Erklärung abgegeben hat. Der SED-Staat wollte nun auch von den evangelischen Freikirchen eine entsprechende Verlautbarung haben. Vgl. Gerhard BESIER, *Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung*, München 1993, S. 279f.

DDR »als eine von Gott gesetzte Obrigkeit anerkenne«, der man gemäß der Bibel »Unterordnung und Loyalität schuldig« sei⁴¹. Aus Entwürfen der verschiedenen Freikirchen geht hervor, dass diese Aussage ausschließlich aus einem Bezug auf Röm 13 abgeleitet wurde. Damit wurde der SED-Staat von den Freikirchen anerkannt.

Aber auch in einzelnen Freikirchen verhielt man sich von Anfang an ausgesprochen loyal gegenüber dem SED-Staat; begründet wurde dieses Verhalten mit den schon bekannten Argumenten. So schrieb Hans Luckey (Theologisches Seminar in Hamburg) an das Staatssekretariat für Kirchenfragen im Vorfeld des Kongresses der Europäischen Baptistischen Föderation 1958, dass die Baptisten »für das unpolitische Christentum, für Trennung von Kirche und Staat« einträten. Der Ostberliner Baptistenpastor Otto Johns verwies darauf, dass die Baptisten immer für das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche eingetreten seien; dies – so Johns – bedeute, dass man sich nicht »in die politischen Fragen und Probleme des jeweiligen Staates« einmische; man habe keine »politische sondern eine geistliche« Aufgabe⁴².

Strübind bemerkt zu Recht, dass hier genau die gleiche Argumentationslinie eine Anwendung findet, wie schon im Dritten Reich: Trennung von Staat und Kirche bedeutete hier eine Konzentration auf die eigentlichen, die geistlichen Aufgaben, der Staat musste deshalb nicht mit der kritischen Einmischung der Freikirchen rechnen⁴³. Kein Wunder, dass das Staatssekretariat für Kirchenfragen zu der Auffassung gelangte, Baptisten würden sich immer an die jeweiligen politischen Verhältnisse anpassen⁴⁴.

Hinsichtlich der Haltung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (BfeG) hieß es in einem Bericht des Staatssekretariates für Kirchenfragen, dass die freien evangelischen Gemeinden aufgrund des Prinzips der Trennung der Kirche vom Staat »kein Bedürfnis haben, ein Mitspracherecht in staatlichen Angelegenheiten zu haben«; außerdem würden sie »aufgrund der in der Regel konsequenten Trennung zwischen dem staatsbürgerlich-irdischen und dem religiösen Bereich keine Vorbehalte haben, staatsbürgerliche Pflichten zu erfüllen«⁴⁵. Ein weiterer Bericht erläutert, dass die »politische Abstinenz aus pietistischer, stark auf Innerlichkeit gerichteter

41 Loyalitätserklärung von 1962, zitiert nach Lothar BEAUPAIN, Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR, Wuppertal 2001, S. 205f., hier 205.

42 Vgl. Hans LUCKEY und Otto JOHNS, zitiert nach STRÜBIND, Freikirchliche Forderung, S. 102.

43 Vgl. STRÜBIND, Trennung, S. 285.

44 Vgl. Bericht des Staatssekretariates für Kirchenfragen, zitiert nach STRÜBIND, Freikirchliche Forderung, S. 103.

45 Vorlage zur Dienstbesprechung am 20. Februar 1975 in Abt. I des SfK vom 17.2.1975, zitiert nach Heinz-Adolf RITTER, Wie der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland die Kirchenpolitik der SED-Diktatur erlebt hat, in: Ders./Wolfgang DIETRICH, Freie evangelische Gemeinden vor und nach der Mauer: Rückblick – Einsicht – Hoffnung, Witten 1995 (standpunkte – christsein heute, H. 1/2), S. 9–42, hier S. 15.

Frömmigkeit« herrühre⁴⁶. Heinz-Adolf Ritter, langjähriger Geschäftsführer der FeG im Westen, aber mit guten Verbindungen zur DDR, kommentiert, dass der SED-Staat hier in seiner Beobachtung gar nicht so falsch läge⁴⁷.

Auch für die Bischöfliche Methodistenkirche ist festzustellen, dass das Verhalten zu dieser Zeit durch einen Rückzug in die Innerlichkeit verbunden mit einem mehr individuell ausgerichteten Glauben und durch unbedingte Loyalität gekennzeichnet war⁴⁸.

Resümierend kann man sagen, dass bis in die 60er Jahre hinein die Haltung der Freikirchen durch eine mehr passive Zustimmung gekennzeichnet war; man verstand sich zwar als unpolitisch, unterstützte aber den SED-Staat mit der Absicht als Freikirche zu überleben.

Diese bloß angepasste Haltung der einzelnen Freikirchen wurde von den staatlichen Organen zunehmend kritisch und zutreffend gesehen. So meinte der Staat, dass sie letztlich jede Regierung als Obrigkeit anerkennen würden⁴⁹.

Von Bedeutung ist, dass nun in den einzelnen Kirchen seit den 60er Jahren ein Prozess einsetzte, der dazu führte, dass man seinen Standort in der DDR überprüfte. So formulierte der Präsident des BEFG, dass seine Freikirche ganz bewusst ihren Platz in der DDR sehe⁵⁰. Auch bei den Methodisten ist diese Tendenz zu erkennen. So äußerte ihr Bischof Härtel 1970 in seiner Dresdener Erklärung, dass man sich als Kirche im Sozialismus verstehe und sich dementsprechend in die Gesellschaft einbringen wolle⁵¹.

Wichtig für diese Phase war, dass man versuchte eine Gratwanderung zwischen totaler Anpassung einerseits und totaler Verweigerung andererseits zu praktizieren. Dieser Mittelweg zeichnete sich dadurch aus, dass man bestrebt war »im Sinne der Bergpredigt missionarisch-diakonisch« zu arbeiten, um so »von einer mehr oder weniger feindlichen ›Koexistenz‹ zu einer kritisch-reflektierten ›Proexistenz‹ von Gemeinden und Gesellschaft zu kommen« – so bezeichnet heute der damalige Dozent im Predigersemi-

46 Ebd., S. 16.

47 Ebd.

48 Vgl. Michel WEYER, »Zwischen den Klippen grundsätzlicher Akklamation und grundsätzlicher Opposition«. Bischof Armin Härtel und das Selbstverständnis der EmK als »Kirche im Sozialismus«, in: Ders. (Hg.), Gottes erklärter Wille. Festgabe zum 65. Geburtstag für Armin Härtel, Stuttgart 1993 (Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche 43), S. 57–93, hier S. 64f.

49 Vgl. Analyse zum »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« in der DDR (ca. Juni 1966), Barch, DO-1/10.0/171/3, Bl. 30f., zitiert nach Ulrich MATERNE/Günter BALDERS in Zusammenarbeit mit Reinhard ASSMANN u.a. (Hg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal/Kassel 1995, S. 68f.

50 Vgl. Reinhard ASSMANN, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Ein Leitfaden zu Strukturen – Quellen – Forschung, Kassel 2004 (Baptismus-Studien, Bd. 6), S. 18.

51 Vgl. WEYER, »Zwischen den Klippen«, S. 76f.

nar der Baptisten, Christian Wolf, diese Position⁵². Begründet wurde diese Haltung mit der Aufforderung an die Juden im babylonischen Exil, der Stadt Bestes zu suchen (Jer 32)⁵³.

Diese Wandlungen wurden vom Staat durchaus zur Kenntnis genommen. So wurde 1975 in einem Bericht des Staatssekretariates für Kirchenfragen festgestellt, dass die Freikirchen »ein loyales, realistisches, z.T. auch positives Verhältnis« zum Staat hätten⁵⁴. In einer Ausführung aus dem Jahr 1977 der gleichen Dienststelle heißt es noch dezidierter, dass die »meist pietistisch ausgerichteten Religionsgemeinschaften« auch schon früher »geordnete Beziehungen« zum Staat gepflegt hätten, »aber zu politischen Grundfragen und aktuell politischen Ereignissen aus ihrer Grundhaltung heraus konsequent geschwiegen« hätten. Inzwischen könne man aber feststellen, dass »offizielle politische Erklärungen« abgegeben würden, auch »andere Formen bewussten, staatspolitischen Handelns« zeigten sich. Das Staatssekretariat zieht daraus den Schluss, dass »das weit verbreitete Prinzip der politischen Abstinenz in den Religionsgemeinschaften damit durchbrochen werden [konnte]«. Eine weitgehende Identifizierung »mit der Politik des Friedens und des sozialen Fortschritts« sei zu beobachten; teilweise sei man auch bereit diese Positionen in der »Öffentlichkeit« und in der »internationalen Arbeit zu vertreten«⁵⁵.

Die Schlussfolgerung ist daher richtig, dass zumindest auf der offiziellen Ebene eine Veränderung stattgefunden hat: Die noch in den 50er Jahren vertretene Position eines unpolitischen Christseins schien überwunden, die Freikirchen nahmen ihren Standort jetzt bewusst in der DDR ein. Wie aber eine nichtrepräsentative Umfrage unter Mitgliedern des BEFG aufzeigt, kann man vermuten, dass auf der Ebene der Gemeinden vielfach noch eine Politikabstinenz vorhanden war⁵⁶.

52 Christian WOLF, »Und siehe, wir leben«. Christliches Leben und Überleben hinter der Mauer, in: Theologisches Gespräch 34 (2010), H. 2, S. 53–72, hier S. 67.

53 Vgl. ebd.

54 Staatssekretär für Kirchenfragen, Information Nr. 9/1975 zur Situation und zur Arbeit gegenüber den kleinen Religionsgemeinschaften in der Deutschen Demokratischen Republik, abgedruckt in: Michel WEYER (Hg.), Eine offene Flanke zur Welt. Die Evangelisch-methodistische Kirche in der DDR. Dokumente und Erfahrungen, Stuttgart 1997, S. 85–92, hier S. 88.

55 Abt. I, Staatssekretariat für Kirchenfragen (d. Red.), Zu einigen Problemen der staatlichen Tätigkeit gegenüber den Religionsgemeinschaften, 26.9.1977, abgedruckt in: Ebd., S. 92–95, hier S. 92f.

56 Vgl. dazu Simon WERNER, Das politische Verhalten der Mitglieder Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR. Auswertung einer Umfrage, Theologisches Gespräch 2007 (Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Beiheft 9), S. 53 u.ö.

Wenn Wolf formuliert, dass man sich damals durch dieses gesellschaftliche Engagement auch eine Veränderung der DDR von innen her erhoffte, muss er auch an die spätere Erkenntnis erinnern, dass gerade diese Intention als staatsfeindlich eingeschätzt wurde⁵⁷.

Darüber hinaus gab es die so genannten progressiven Christen, die die offizielle DDR-Politik aktiv und vorbehaltlos unterstützten. Dies ist v.a. bei den Methodisten zu beobachten; hier gab es Christen, die sich beispielsweise in der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) engagierten. Der Methodist Carl Ordnung begründete dieses Engagement dahingehend, dass es ihm »bewusst« um »das Projekt der Gestaltung einer sozialistischen Gesellschaft in der DDR« gegangen sei, dazu habe er sich aufgrund der von den Deutschen aufgehäuften Schuld während des Dritten Reiches genötigt gesehen⁵⁸. Aufschlussreich ist, dass auch er sein Engagement theologisch mit Röm 13 begründet.

Die Leitung der Evangelisch-methodistischen Kirche nahm zwar von Ordnungs Aktivitäten Kenntnis, unterstützte sie aber nicht weiter. Offiziell war die Freikirche mit Beobachtern bei der CFK vertreten.

Die progressiven Christen gehörten teilweise auch der CDU an; so beispielsweise Carl Ordnung⁵⁹, der in ihr als hauptamtlicher Mitarbeiter wirkte. Insgesamt muss man aber sagen, dass es sich bei dieser Gruppe von Christen um eine Minderheit handelte.

Neben dieser sehr bewusst staatstreuen Haltung und einer vorbehaltlosen Bejahung der sozialistischen DDR entwickelte sich teilweise in den 80er Jahren auch eine sich langsam vom SED-Staat absetzende Haltung.

Diese Tendenz ist zum Beispiel in den Freien evangelischen Gemeinden (FeG) zu beobachten, die versuchten, einen eigenständigen politischen Akzent zu setzen. Nach dem Spitzengespräch zwischen Honecker und Vertretern der evangelischen Kirchen (die Freikirchen waren nicht beteiligt) im Jahr 1978, in dem den Kirchen die »Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung« zugestanden wurde⁶⁰, sahen auch jetzt die Freikirchen eine Möglichkeit, ihren Handlungsspielraum auszudehnen. Der Bundesvorsteher der FeG, Schmidt, versuchte die Dynamik dieses Gespräches aufzunehmen, indem er im Herbst 1978 seiner Bundesleitung vorschlug, das Thema Friedenserziehung in den Fokus der Freikirche zu rücken. 1980 unterzeichnete er einen Aufruf der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, einen Bittgottes-

57 Vgl. WOLF, »Und siehe, wir leben«, S. 67.

58 Carl ORDNUNG, 18.1.1993, zitiert nach WEYER (Hg.), Offene Flanke, S. 23–26, hier S. 24.

59 Vgl. ebd. Vgl. dazu auch »Der Christ in der Gesellschaft. Eine Arbeitshilfe« (1970), Auszug (aus der EmK), abgedruckt in: ebd., S. 74–80. Für die Christen in der DDR bot sich die CDU als eine Möglichkeit an, »sich partei-politisch [zu] betätigen«, ebd., S. 78f.

60 BEAUPAIN, Freikirche, S. 215.

dienst für den Frieden abzuhalten, was für die Freien evangelischen Gemeinden schon ungewöhnlich war, die eigentlich eine eher distanzierte Haltung gegenüber der Ökumene einnahmen und sich von ihrer Tradition her selten zu gesellschaftlichen Themen äußerten.

Die Brisanz des Friedenthemas erhöhte sich durch die Versuche des SED-Staates, auf die Freikirchen Druck auszuüben, um sie bezüglich des Friedenthemas zu instrumentalisieren. Im weiteren Fortlauf des Diskussionsprozesses wurde dann von den FeG ein Arbeitspapier erstellt, das das Prinzip strikter Loyalität als Handlungsanweisung für den Einzelnen aufbrach. In zehn Hauptthesen wurde das Friedenszeugnis dieser Freikirche artikuliert; hierbei verwies man u.a. auf den Sachverhalt, dass sich aus dem Friedensangebot Gottes in Jesus Christus, das allen galt, ergeben würde, dass »Christen keine Feinde, auch keine politischen Feinde« kennten. Dies war eine deutliche Ablehnung staatlicher propagierter Feindbilder. Noch deutlicher wird These 7, in der ausgeführt wurde, dass Christen, die »ihr Leben der Herrschaft Christi unterstellt [haben]«, dann »der Politik ihres Landes zu widersprechen [haben]«, wenn diese »im Widerspruch zu Gottes Geboten und zum Leben« stehe⁶¹. In diesen Formulierungen wird ein individualistisches Verständnis des Evangeliums überwunden. Diese Thesen stießen meistens aber kaum auf Resonanz in den örtlichen Gemeinden, die immer noch von einer traditionellen Frömmigkeit geprägt waren. Allerdings entstand dadurch bei Jüngeren ein Umdenken bezüglich des Waffendienstes in der Nationalen Volksarmee.

Auch bei den Baptisten begann sich die Entwicklung in den 80er Jahren zu differenzieren⁶². Zwar unterstützte der BEFG weiterhin prinzipiell die DDR-Friedenspolitik. Man versuchte aber auch andere abweichende Positionen aufzugreifen. So berief man einen »Arbeitskreis Friedensfragen«, weil man um kontroverse Meinungen in den Gemeinden wusste.

Man wirkte auch in der alljährlichen »Friedensdekade« der Evangelischen Kirche mit; der BEFG war sogar offiziell in der Vorbereitungsgruppe vertreten. Gerade aber diese Kooperation mit der evangelischen Kirche wurde vom SED-Staat mit Argwohn betrachtet.

Der BEFG beteiligte sich auch offiziell an den Ökumenischen Versammlungen des »Konziliaren Prozesses in der DDR« mit Delegierten. Nach der 1. Versammlung in Dresden (Februar 1988) wurden einzelne Themen in Arbeitsgruppen weiterbearbeitet; an ihnen nahmen ebenfalls Vertreter des BEFG teil. Nach der 2. Versammlung in Magdeburg (Oktober 1988) – hier wurden erste zusammenfassende Entwürfe der Arbeitsgruppen beraten – wurden die Ergebnisse in der Bundesleitung des BEFG vorgestellt. Beson-

61 Ebd., S. 271.

62 Vgl. hierzu und im Folgenden: ASSMANN, Leitfaden, S. 19f.

ders die Ausführungen der Arbeitsgruppe zum Thema »Mehr Gerechtigkeit in der DDR« stießen auf großes Interesse, aber auch auf scharfe Kritik des Staates.

Auf der dritten Versammlung – wiederum in Dresden – wurden dann die Texte endgültig verabschiedet und den Kirchenleitungen übergeben, u.a. auch der Bundesleitung des BEFG.

Allerdings wird die Resonanz dieses Prozesses in den Gemeinden unterschiedlich beschrieben. So meint einer der Delegierten des BEFG, Siegfried Schmidtman, dass die Ergebnisse der Magdeburger Versammlung auf »reges Interesse« in den einzelnen Gemeinden gestoßen seien⁶³. Dagegen meint Werner aufgrund seiner Auswertung der Umfrage im BEFG, dass die Resonanz relativ gering gewesen sei⁶⁴. Entscheidend ist aber, dass diese Freikirche offiziell mit Delegierten an diesem Prozess, der maßgeblich zu den Veränderungen im Jahr 1989 beigetragen hat, beteiligt gewesen war. Diese ökumenische Öffnung half dem BEFG, »differenziertere politisch-ethische Positionen« zu entwickeln⁶⁵ und damit auch eine individualistische Frömmigkeit zu überwinden.

Zurückhaltender war aber das Engagement der Freikirchen in der »Friedlichen Revolution« 1989. Erst am 7. Oktober wandte sich der methodistische Bischof Rüdiger Minor an den Staatssekretär für Kirchenfragen, Kurt Löffler. Unter dem Eindruck der Ereignisse in Dresden forderte Minor zu einem Dialog mit »den Vertretern anderer Meinungen« auf⁶⁶. Eine gute Woche später kam es dann zu der oben erwähnten Erklärung des Freikirchenrates der DDR, in der auch ganz konkrete politische Forderungen erhoben wurden und die teilweise unpolitische Haltung der Freikirchen verurteilt wurde. Zu fragen wäre, ob diese Ansätze, die sich in den evangelischen Freikirchen der DDR Ende der 80er Jahre zeigten, dann in den vereinigten Bünden nach 1990 aufgegriffen wurden.

6. Resümee

Zusammenfassend kann man sagen, dass bis Anfang der 60er Jahre die Konzeption eines unpolitischen Christseins dominierend war.

Man kann Ritters Einschätzung, die er hinsichtlich der FeG in der DDR äußert, sowohl auf die Zeit des Nationalismus als auch auf andere Freikirchen anwenden. Er meint, dass man sich mehr auf das persönliche Heil als

63 Siegfried SCHMIDTMANN, Erfahrungen, in: MATERNE/BALDERS (Hg.), *Erlebt in der DDR*, S. 283–286, hier S. 285.

64 Vgl. WERNER, *Politisches Verhalten*, S. 48f.

65 ASSMANN, *Leitfaden*, S. 20.

66 Rüdiger MINOR, 7.10.1989, in: WEYER (Hg.), *Offene Flanke*, S. 259–261.

auf die Weltbezogenheit des Glaubens konzentriert habe. »Die politische Dimension des Glaubens [...] wurde in der Vergangenheit weder theologisch bedacht noch praktisch eingeübt«. Er meint außerdem, dass die Gemeinden in der SBZ/DDR von der Diktatur der DDR »genauso unvorbereitet getroffen [wurden], wie [...] [die] Gemeinden in ganz Deutschland 1933 von der NS-Diktatur«⁶⁷, d.h. dass in beiden Diktaturen die Freikirchen von ihrer theologischen Ausrichtung her nicht auf die besonderen Herausforderungen vorbereitet waren. Ritter führt dies auf die Innerlichkeit der Frömmigkeit zurück. Letztlich – so seine Einschätzung – fehlte es an einer politischen Ethik.

Diesen Sachverhalt beklagt auch der baptistische Pastor Dammann aus der früheren DDR. Er spricht davon, dass, wenn der Staat es gestattete, »in Ruhe die Gemeindegarbeit zu gestalten«, eine »Einmischung in gesellschaftliche Angelegenheiten« nicht in Betracht gekommen sei. Hier wird noch einmal die schon mehrfach erwähnte Interpretation des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche in deutschen Freikirchen erwähnt, nach der die Prioritäten in Evangelisation und Gemeindeentwicklung, aber nicht in dem Eintreten für Staat und die Gesellschaft gesehen wurden.

Aber gerade darum ging es den anglo-amerikanischen Freikirchen. Hier bedeutete Trennung von Staat und Kirche auch die Übernahme von Verantwortung in der Gesellschaft. Dass in Deutschland dies schon seit dem 19. Jahrhundert immer weniger gesehen wurde, liegt, wie ausgeführt, zum großen Teil an der Marginalisierung der Freikirchen v.a. im Kaiserreich. Wobei man natürlich auch sagen muss, dass die theologische Grundausrichtung der Freikirchen mit dieser staatlichen Einordnung korrespondierte: Der gesellschaftlichen Ausgrenzung entsprach ein Selbstverständnis, das Abgrenzung und Trennung von der Welt beinhaltete.

Als dann die Freikirchen am Beginn des Dritten Reiches eine deutliche Aufwertung erfuhren, gelang es ihnen nicht mehr, sich aus der Abhängigkeit vom NS-Staat zu befreien. Dazu kam auch die nationalistische Einstellung vieler Freikirchlicher. So passte man sich an, konzentrierte sich primär auf das missionarische Anliegen und schwieg zu den Verbrechen.

Dass an einigen Stellen aber das mehr passive Verhalten überwunden wurde und stattdessen eine kritiklose Unterstützung des Unrechtsstaates erfolgte, lag auch am Fehlen einer politischen Ethik. Dies trifft mit Sicherheit auf den Bund freikirchlicher Christen zu; vom Evangelium her war seine Grundausrichtung nicht zu rechtfertigen.

Der Aspekt der Aufwertung des Status ist auch für das Verhalten der Freikirchen in der DDR von Bedeutung. So meint Wolf, der frühere Dozent am Theologischen Seminar der Baptisten in der DDR, dass »das Prinzip der Trennung zwischen Staat und Kirche« den kleinen Kirchen »glei-

67 RITTER, Kirchenpolitik, S. 16.

che Rechte« gegeben habe, die sie niemals zuvor besessen hätten. Daraus ergebe sich die »Herausforderung« diese »neue Position« auszunutzen, um in allen gesellschaftlichen Bereichen »ihrer Verantwortung« nachzukommen⁶⁸. Aufschlussreich ist, dass hier diese Statusverbesserung zu einer grundsätzlichen Überwindung der apolitischen Haltung führte.

Das entscheidende theologische Problem lag aber in der Auffassung von Röm 13 als absoluter Handlungsnorm. Ob man dies nun mit Strübind »Biblizismus« nennt oder dies als eine Verabsolutierung oder zumindest als eine völlig einseitige Deutung ansieht, ist letztlich unerheblich. Bei allen Freikirchen zeigt sich, dass dieses Verständnis von Röm 13 die Basis für das Handeln der Glaubensgemeinschaften als Ganzes, aber auch für das des Einzelnen darstellte. Dieser Bibeltext forderte zum absoluten Untertansein auf – so meinte man; eine genaue historisch-kritische Analyse erfolgte nicht. In Verbindung mit der Orientierung an der Vorstellung eines Obrigkeitsstaates und auf der Basis einer in vielen Fällen nationalen Einstellung bewirkte dieses Verständnis von Röm 13 eine kritiklose Anpassung an das jeweilige diktatorische Regime und letztlich ein Schweigen zu staatlichen Verbrechen.

Aufschlussreich ist, dass dann in der DDR ein weiterer biblischer Text an Bedeutung gewann, nämlich die Aussage im Buch Jeremia, nach der der Stadt Bestes zu suchen sei. Der in Verbindung damit angestellte Vergleich mit der Situation der Juden in Babylon führte dann zu einem bewussten, über die formale Loyalität hinausgehenden politischen Engagement. Spätestens die Mitwirkung am »konziliaren Prozess« macht deutlich, dass es jetzt Gruppen in den evangelischen Freikirchen gab, auf die das Verdikt einer rein nach innen gerichteten Frömmigkeit nicht mehr zutraf.

Abschließend wäre zu fragen, wie heute das Wirken der so genannten progressiven Kräfte zu werten ist.

So betrachten beispielsweise Historiker die Christliche Friedenskonferenz als »Sympathisantenorganisation« der SED⁶⁹. Hier wäre die Frage zu stellen, wie weit sich eine derartige Tätigkeit mit dem freikirchlichen Prinzip der Trennung von Staat (Macht) und der Kirche verträgt. Da die Erforschung der Situation der Freikirchen in der DDR noch in den Anfängen steckt⁷⁰, sind bis jetzt hier fundierte Urteile noch nicht zu finden.

68 Christian WOLF, Christliche Staatsbürgerschaft in einer sozialistischen Gesellschaft (1988), in: MATERNE/BALDERS (Hg.), *Erlebt in der DDR*, S. 34–41, hier S. 35.

69 Klaus SCHRÖDER, *Der SED-Staat. Partei, Staat und Gesellschaft 1949–1990*, München 2000, S. 479.

70 Vgl. Anja KIRSCH, Religionen im Realsozialismus: Widerspruch oder Tatsache? Eine wissenschaftliche Expertise zum aktuellen Forschungsstand, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (2008), S. 43–72, hier S. 48.

Erich Geldbach

Das politische Selbstverständnis der Religiösen Rechten in den USA

Entgegen der Zwischenüberschrift – *Die politische Aufgabe von Religion aus der Perspektive freikirchlicher Traditionen des Christentums* – hat mein Thema allerhöchstens indirekt mit der politischen Aufgabe von Religion »aus der Perspektive *freikirchlicher Traditionen*« zu tun. Die Religiöse Rechte ist keine freikirchliche Organisation, weil sie überhaupt keine kirchliche Organisation, ja noch nicht einmal eine Organisation ist. Die Religiöse Rechte kann als ein Konglomerat aus vielen Organisationen beschrieben werden, deren Organisatoren Zweckbündnisse schließen, um einer politischen Tagesordnung Gewicht zu verleihen. Diese politische Tagesordnung wird von religiösen Grundpositionen gespeist bzw. man hebt religiöse Positionen in den Rang von politischen Programmen und hält Ausschau danach, welche politische Richtung am ehesten mit den eigenen Vorstellungen übereinstimmt oder in welcher politischen Richtung man so zu Werk gehen kann, dass die eigenen Werte am besten mit dem politischen Programm zur Übereinstimmung gebracht werden können.

Nach Lage der Dinge war dies in den USA die Republikanische Partei, die sich in den frühen 1960er Jahren durch die Wahlkämpfe Barry Goldwaters so verändert hatte, dass einige einflussreiche *Dixiecrats*¹, so Strom Thurmond und Jesse Helms, die Partei wechselten, was durch das Bürgerrechts-Gesetz vom 2. Juli 1964 (*Civil Rights Act*) weiter verstärkt wurde, so dass der Süden ein *realignment* erfuhr, d.h. eine Ausrichtung auf die Republikanische Partei. Die Wahlstrategie Richard Nixons, der die Rassenängste weißer Wähler auszunutzen wusste, tat ein Übriges, um den konservativen Süden, den *Bible Belt*, stark an die Republikaner zu binden. Die entstehende Religiöse Rechte verfiel daher nicht in den Fehler, eine eigene politische (Splitter-)Partei zu gründen, sondern machte sich eine bestehende Partei zunutze, um ihr ihren Stempel aufzudrücken und ihre Anhängerschaft für diese Partei zu mobilisieren. Das ist ihr in den zurückliegenden Jahren in hohem Maß gelungen, so dass sich viele Anführer rechtsreligiöser Organisationen als Königsmacher fühlten, vor allem bei den Wahlen von Ronald Reagan und George W. Bush.

1 *Dixie* ist Bezeichnung für die Südstaaten (unterhalb der Mason-Dixon-Linie); die Demokraten waren hier traditionell die konservative Partei, daher *Dixiecrats*.

Inzwischen hat sich die Situation insofern geändert, als mit der Wahl Barack Obamas die Demokraten zugleich in beiden Häusern des Kongresses eine Mehrheit erringen konnten. Es scheint auch, dass die Kandidatin der Republikaner für das Amt der Vizepräsidentin, die glühende Anhängerin der Religiösen Rechten Sarah Palin, durch allzu grobe und naive Aussagen die Wahlchancen des republikanischen Bewerbers John McCain verringerte. Das Wahldebakel der Republikaner im Herbst 2008 fiel zeitlich zusammen mit dem Abtreten bzw. dem Tod etlicher rechtsreligiöser Aktivisten. Die nachfolgenden Ausführungen beziehen sich daher nur grob auf die Zeit bis zur Wahl 2008.

Es muss aber eingangs noch ein Wort dazu gesagt werden, warum man die Religiöse Rechte höchstens indirekt mit freikirchlichen Traditionen in Verbindung bringen kann. Im Allgemeinen werden die USA als das Land des Freikirchentums bezeichnet. Das bedeutet, dass sich hier die freikirchlichen politischen Ansätze, wie man sie zuerst in der Reformationszeit bei etlichen Täufern und später im linken Flügel des Puritanismus in England findet, durchgesetzt haben. Sowohl die Pilgerväter, die 1620 in Plymouth landeten, als auch die etwas späteren Siedler der *Massachusetts Bay Colony* (ab 1629) zählten nicht dazu. Sie führten zwar das Wort »Freiheit« im Munde, aber es bedeutete »Freiheit für sich selbst, nicht für alle«². Abweichler wurden in Neu-England mit den aus Europa geläufigen Mitteln verfolgt, ja sogar hingeworfen. Häresie durfte durch die Heiligen nicht geduldet werden. Erst religiöse *Dissenters* haben andere Dimensionen eingeführt. Sie waren es, die das Konzept »freier Kirchen in einem freien Staat« theoretisch begründeten und in die politische Praxis umsetzten.

Das begann mit Roger Williams (ca. 1603–1683), der mit dem baptistischen Arzt und Pastor John Clarke (1609–1676) 1647 die Kolonie Rhode Island gründete, die *by Democracy or Popular Government* regiert werden sollte, nachdem man zuvor den Ureinwohnern das Land abgekauft hatte. In der 1663 nach langwierigen Verhandlungen mit London erlassenen Verfassung (*charter*) wird gesagt, dass in der Kolonie »volle Freiheit in religiösen Angelegenheiten (*full liberty in religious concerns*) herrschen soll. Keine Person »soll in irgendeiner Weise belästigt, bestraft, beunruhigt oder in Frage gestellt werden wegen irgendwelcher Meinungsverschiedenheiten in religiösen Dingen«. Im Gegenteil sollen alle die volle Gewissensfreiheit »haben und genießen«³.

2 Franklin H. LITTELL, *From state church to pluralism. A protestant interpretation of religion in American history*, New York 1971, S. 7.

3 Zitiert in: Edwin S. GAUSTAD, *A religious history of America*, New York 1974, S. 66f. »Now know ye, that we being willing to encourage the hopeful undertaking of our said loyal and loving subjects and to secure them in the free exercise and enjoyment of all their civil and religious rights [...] to hereby publish, grant, ordain and declare [...] that no person within the said colony at any time hereafter shall be in any wise molested, punished, disquieted, or called in

Ähnliche Gedanken werden später in der Kolonie des Quäkers William Penn (1644–1718) für das Zusammenleben der Menschen ausschlaggebend. Der Staat wird seiner religiösen Hoheitsrechte entkleidet. Es gibt keine Staatskirche oder wenige privilegierte Religionen, sondern alle haben denselben Status; religiöse Pluralität ist damit vorgegeben und steht gegen Zwang zu religiöser Uniformität. Das ist der genuine freikirchliche Ansatz, der bereits 1612 von einem der Begründer des Baptismus, Thomas Helwys, in einer Schrift niedergelegt wurde, weshalb er in den Tower geworfen wurde und vermutlich dort starb. Eineinhalb Jahrhunderte vor der Aufklärung wird von den *Dissenters* nicht Toleranz, sondern Gewissens- und Glaubensfreiheit eingefordert und praktiziert. Die erste jüdische Synagoge in Amerika wurde 1763 in Touro, Rhode Island, errichtet. In der amerikanischen Verfassung, die übrigens »Gott-los« ist, weil Gott in keiner guten Verfassung ist, kommt dieser freikirchliche Ansatz im Ersten Zusatz (*First Amendment*) zum Zuge. Er bedingt einen Wettstreit der Religionen, so dass Religionssoziologen die amerikanische Kirchengeschichte als Missionsgeschichte (*The Churching of America*) darstellen und dabei nach Gewinnern und Verlierern (*winners and losers*) unterscheiden⁴. Dieser Exkurs bedeutet, dass Rahmenbedingungen geschaffen wurden, von der alle Religionen Nutzen haben, und es daher auch zum Entstehen einer Religiösen Rechten kommen kann. Die Religiöse Rechte profitiert von dem Ansatz der Religionsfreiheit, die sie aber zugleich gefährdet. Das führt zu ihrem Selbstverständnis und zunächst zu einigen historischen Bemerkungen.

Obwohl man schon seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA von einem protestantischen Fundamentalismus ausgehen kann, war dieser in der Gesellschaft wenig sichtbar. Der so genannte Affenprozess in Dayton 1925 hatte ihn ins Abseits geführt und ihn in der Presse als hinterwäldlerisch erscheinen lassen⁵. Das sollte sich in den 1970er Jahren deutlich ändern. In einem Urteil aus dem Jahr 1973 im Verfahren *Roe versus Wade* hatte der Oberste Gerichtshof unter bestimmten Voraussetzungen eine Abtreibung unter Straffreiheit gestellt. Das war für Jerry Falwell († 15.05.2007), einen

question, for any differences of opinion in matters of religion, and do not actually disturb the civil peace of our said colony; but that all and every person and persons may, from time to time, and at all times hereafter, freely and fully have and enjoy his and their own judgements and consciences«. Gegen eine Uniformität hatte Clarke 1652 geschrieben, »that this forcing of men in matters of conscience toward God to believe as others do, cannot stand with peace, liberty, prosperity and safety of a place, commonwealth or nation«.

4 Roger FINKE / Rodney STARK, *The churching of America 1776–1999. Winners and losers in our religious economy*, New Brunswick 1992. Mit Hilfe des Marktmodells wird das Anwachsen der Religiosität im 19. und 20. Jahrhundert überzeugend nachgewiesen.

5 Zur frühen Geschichte des Fundamentalismus in den USA vgl. Erich GELDBACH, *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland*, Münster 2001 (Ökumenische Studien 21), S. 16–82.

der Hauptprotagonisten der Religiösen Rechten, ausweislich seiner Autobiografie der Beginn seines politischen Wirkens. Falwell nannte die Abtreibung Amerikas Holocaust. Das war aus PR-Perspektive sehr geschickt, weil er den Begriff zu einer Zeit für seine Zwecke missbrauchte, als er in aller Munde war. Damals begann das schriftstellerische Wirken des späteren Friedensnobelpreisträgers Elie Wiesel, der als Überlebender des Massenmordes dafür das Wort »Holocaust« verwendete. Es setzte eine Besinnung der Kirchen in den USA auf den Anteil des christlichen Antisemitismus bzw. Antijudaismus am Zustandekommen des Holocausts an den Juden ein, viele Arbeitskreise von Akademikern unterschiedlicher Disziplinen organisierten sich zu dem Thema, und es kam zur Einführung neuer Curricula an Schulen und Hochschulen. Nicht zuletzt die Filmindustrie in Hollywood führte das Wort in den allgemeinen Sprachschatz ein. Der Fernsehprediger Falwell wollte die Schwere der Schuld beschwören, die sein Land durch höchstrichterlichen Beschluss auf sich lud. In dem Gerichtsurteil sah er ein Beispiel, wie so genannte aktivistische Richter durch ihre Urteile Recht setzen und damit den Gesetzgeber unterlaufen. Der »säkulare Humanismus« wurde für Falwell an diesem Beispiel in seiner ganzen Gefährlichkeit sichtbar. Der Kampf gegen die Abtreibung, als *Pro-Life* propagiert, ist die Startrampe für die politische Religiöse Rechte.

Sie wurde in dieser Frage von der katholischen Bischofskonferenz umworben. Diese veröffentlichte im November 1975 ihren »Hirtenplan für *Pro-Life* Aktivitäten«⁶. Ihm lag die wegen anti-katholischer Ressentiments in der Gesellschaft richtige Einschätzung zugrunde, dass eine *Pro-Life*-Kampagne, um erfolgreich sein zu können, nicht katholisch aussehen dürfe. Entsprechend suchte man bei den protestantischen Rechtsreligiösen ökumenische Partner. Die Schlüsselfigur für dieses Unternehmen war der katholische Politikstratege Paul Weyrich (1942–2008), der mit Geldern des katholischen Bierbrauers Joseph Coors und anderer zahlungskräftiger Industrieller zahlreiche basispolitische Organisationen, Lobby-Gruppierungen und »Denkfabriken« ins Leben rief und dabei mit den führenden Fundamentalisten Jerry Falwell, Tim LaHaye, Pat Robertson, James Dobson sowie Chuck Colson zusammenarbeitete. Letzterer hatte wegen der Watergate-Affäre unter Präsident Nixon eine Gefängnisstrafe abgesessen, sich im Gefängnis bekehrt und nach seiner Entlassung eine Organisation zur Betreuung von Strafgefangenen (*Prison Fellowship*) gegründet, die sich erfolgreich entwickelte.

1994 schrieb Ralph Reed, ein entschiedener Abtreibungsgegner, der für den TV-Prediger Pat Robertson die basispolitische Organisation *Christian Coalition of America* erfolgreich aufbaute:

6 Gerhard PADDERTZ, Amerika. Mit Gewalt in den Gottesstaat, Halle a. d. S. 2007, S. 159f.

Die Zukunft amerikanischer Politik liegt in der wachsenden Kraft der Evangelikalen und ihrer römisch-katholischen Alliierten. Wenn diese beiden Kernwählergruppen [...] zusammenarbeiten und gleichgesonnene Kandidaten unterstützen, dann können sie den Ausgang fast jeder Wahl im Lande bestimmen⁷.

Diese Aussage bewahrheitete sich bei der zweimaligen Wahl George W. Bushs. Das gemeinsame Thema der evangelikal/römisch-katholischen Koalition war die Frage der Abtreibung. Sie wurde etwas erweitert durch andere sexualethische Themenfelder wie Pornografie, Sexualkundeunterricht, Homosexualität (*same-sex marriage*). Außerdem gesellten sich bioethische Fragen, Euthanasie, das Gebet in öffentlichen Schulen sowie Kreationismus bzw. *Intelligent Design* als Bestandteil des Biologieunterrichts hinzu. Der Hauptkritikpunkt aber ist die sexualmoralische Leitfrage der Abtreibung, die als Prisma gelten muss, durch das alle anderen politisch-öffentlichen Problemfelder betrachtet werden. Die gesamte Politik und das Verhalten öffentlicher Mandatsträger, aber auch die Wahlempfehlungen katholischer Bischöfe und protestantischer Fundamentalisten für diesen oder jenen Kandidaten werden von *einer* Frage aus beurteilt. Das gilt gerade auch für die Wahl des Präsidenten der USA. Katholische Würdenträger können so weit gehen, katholischen Mandatsträgern, die sich als Befürworter des *pro-choice* zu erkennen gegeben haben, den Empfang der Eucharistie zu verwehren.

Chuck Colson arbeitete eng mit dem ehemaligen Lutheraner Richard John Neuhaus zusammen, der 1990 zum Katholizismus konvertierte⁸. Neuhaus, der freien Zugang zum Weißen Haus unter George W. Bush hatte⁹, lieferte die theoretische Basis. Er gebrauchte das Bild vom *naked public square*¹⁰, also vom nackten, d.h. unbesetzten Marktplatz. Nach seiner Meinung haben die Kräfte, die er anti-religiös, liberal, modernistisch oder säkular-humanistisch nennt, einen direkten Zugriff auf den Markt, was den Kirchen wegen der Trennmauer zwischen Staat und Kirche verwehrt ist. Das bedeutet zweierlei: (1.) Die nicht-religiösen, säkular-humanistischen Kräfte werden als quasi-religiöse Konkurrenten der Religiösen begriffen; (2.) die politisch aktiven Christen der Religiösen Rechten sollen aus dieser Analyse des öffentlichen Marktplatzes die nötige Folgerung ziehen, dass es an der Zeit ist, die Trennmauer einzureißen, um mithalten, d.h. dem Gegner Paroli bieten zu

7 Zitiert bei ebd., S. 160.

8 Er meinte, der Protestantismus vertrete einen ethischen Relativismus. Neuhaus verstarb am 8. Januar 2009. Unter der Leitung von Neuhaus und Colson kam eine Erklärung mit dem Titel *Evangelicals and Catholics Together* zustande, die 1994 veröffentlicht wurde.

9 Bush sagte bei einer Zusammenkunft mit Journalisten religiöser Publikationen: »Father Richard helps me articulate these religious things«. Zitiert bei PADDERTZ, Amerika, S. 161.

10 Richard John NEUHAUS, *The naked public square: Religion and democracy in America*, Grand Rapids 1986.

können. Die Protestanten der Religiösen Rechten griffen begierig zu diesem Bild¹¹. Sie füllten es damit, dass sie ihre säkular-humanistischen Gegner bezichtigten, eine neue, andere Moral durchgesetzt zu haben, was sich nicht zuletzt bei der Abtreibungsfrage zeige. Damit hatte die katholische Bischofskonferenz ihr Ziel erreicht, die *Pro-Life*-Aktivitäten als nicht einseitig katholisch in Erscheinung treten zu lassen.

Die Religiöse Rechte hat von den Chancen des »offenen« Marktplatzes so guten Gebrauch gemacht, dass sie das öffentliche Meinungsbild mitgeprägt hat, ja zeitweilig den Eindruck erwecken konnte, sie sei die eigentliche Sprecherin der Religion. Bewerkstelligt wurde dies durch neue Organisationen, Massenmedien¹² und massive Lobbyarbeit. Dem hatten die traditionell als *mainline churches* benannten Denominationen, die auch die ökumenische Bewegung repräsentieren, nicht viel entgegenzusetzen, weil sich etwa zeitgleich mit dem Aufstieg der Religiösen Rechten eine Abnahme der *mainline churches* und eine Zunahme der charismatisch-orientierten Kirchen, der Pfingstkirchen und der nicht in Denominationen eingebundenen *community churches* vollzog. In den konservativ eingestellten Gruppierungen, ganz gleich, ob religiös oder politisch motiviert oder als eine Kombination beider, wird die Redeweise kolportiert, die USA befänden sich in einem Kulturkampf (*culture war*). Der katholische Journalist, TV-Kommentator und Mitbegründer des Magazins *The American Conservative*, Patrick Buchanan, streute diese Vokabel breit unter das Volk, als er wiederholt für das Präsidentenamt zu kandidieren versuchte.

Dass man das bessere, das moralische Amerika repräsentiere, kommt im Namen der 1979 von Jerry Falwell u.a. ins Leben gerufenen Organisation zum Ausdruck: *Moral Majority*. Der Psychologe James Dobson gründete eine Lobby-Bewegung, der er den Namen *Focus on the Family* gab. Sie ist finanziell sehr gut ausgestattet und hat einen Ableger freigesetzt, der heute von Tony Perkins angeführt wird und sich *Family Research Council* nennt. Im Oktober 2007 veranstaltete diese Organisation in Washington einen Gipfel von mehreren hundert rechtsreligiösen Aktivisten (*Values Voters Summit*). Bereits im Zuge des Wahlkampfes 1980 exponierten sich führende Rechtsreligiöse bei einem Marsch auf Washington am 29. April unter dem Motto *Washington for Jesus*. Zu den Organisatoren gehörten neben Falwell

11 Die fundamentalistische Führungsclique der Südbaptisten gab konsequenterweise das von Baptisten seit je geheiligte Prinzip der Trennung von Staat und Kirche auf. Vgl. ERICH GELDBACH, »Amerikas letzte und einzige Hoffnung«. Die Southern Baptist Convention. Geschichte und Gegenwart, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 7 (2002), S. 34–63.

12 Vor allem, aber nicht nur das Fernsehen ist hier zu nennen. Es gibt eine Reihe von rechtsreligiösen Sendern bzw. Programmen wie z.B. 700 Club, Christian Broadcasting Network, The Old-Time Gospel Hour, The Family Channel.

der TV-Prediger Pat Robertson und der Gründer der parakirchlichen Organisation *Campus Crusade for Christ*, Bill Bright. Seit diesem Zeitpunkt ist die Religiöse Rechte aus der Öffentlichkeit nicht mehr wegzudenken.

Als eine besondere organisatorische Glanzleistung muss die Gründung der *Christian Coalition of America* angesehen werden, die Pat Robertson zwei Jahre vor Ende der Amtszeit Reagans am 30. April 1987 gründete. Mit der Organisation betraute er Ralph Reed, der in kurzer Zeit die Zahl der Mitglieder von 2.000 auf 2 Millionen erhöhen konnte und es zu einem Spendenaufkommen von 27 Millionen Dollar im Jahr brachte. Die *Christian Coalition* leitete ihre Mitglieder an, sich an der örtlichen Parteibasis der Republikaner und in den Schulaufsichtsgremien zu organisieren, um Einfluss zu gewinnen und zu den Parteitagungen als Delegierte entsandt zu werden. 1992 begann man damit, so genannte *voter guides* herauszugeben und in großer Zahl zu verteilen. Je nach Abstimmungsverhalten bei Gesetzgebungsverfahren wurden die Senatoren und Abgeordneten nach einer Punktetabelle (*score boards*) eingestuft und zur Wahl bzw. Wiederwahl empfohlen oder abgelehnt¹³.

Um sich das Gewicht der so genannten Wertewähler im Kulturkampf vor Augen zu halten, seien zwei Zahlen genannt. Die weiße evangelikale Wählerschaft macht in den USA etwa 23% aus. Davon haben im Jahr 2000, der ersten Wahl George W. Bushs, 68% für ihn gestimmt, im Jahre 2004 stieg der Prozentsatz auf 78%. In diesem Zusammenhang muss man Tim LaHaye erwähnen, der im Hintergrund die Fäden der *Moral Majority* zog. Er rief 1981 einen so gut wie geheimen Rat ins Leben, den *Council for National Policy*. Von etlichen Superreichen wie dem texanische Ölmagnaten Nelson Bunker Hunt oder dem Gründer von *Amway*, Richard DeVos, oder dem Bierproduzenten Joseph Coors ist bekannt, dass sie viele Millionen für den Rat gespendet haben. George W. Bush traf sich 1999 mit Mitgliedern des Rates, um seinen Wahlkampf vorzubereiten¹⁴. In dem Rat wurde das Amtsenthebungsverfahren gegen Bill Clinton wegen dessen Affäre mit einer Praktikantin ausgedacht. Der Sonderermittler Kenneth Starr kam dem Rat sehr gelegen, weil er mit dem Milliardär Richard Mellon Scaife bekannt war, einem äußerst scharfen Kritiker Clintons, der viele Millionen in eine Anti-Clinton-Kampagne gesteckt hatte, um die von Hillary Clinton ausgearbeitete Gesundheitsreform zu Fall zu bringen, was auch gelang¹⁵. Zusammen mit

13 Reed musste 1997 wegen zweifelhafter Geldgeschäfte im Zusammenhang mit Spielkasinos in Indianerreservaten seinen Abschied nehmen. Danach sank die Bedeutung der *Christian Coalition* rapide.

14 Von Hunts Firma war bekannt, dass sie im Irak neue Ölquellen erschließen und ausbeuten sollte.

15 Carl BERNSTEIN, *A woman in charge. The life of Hillary Rodham Clinton*, New York 2007, S. 401, 477.

seiner Frau Beverly rief LaHaye eine weitere, einflussreiche Organisation ins Leben, die von seiner Frau geleitet wird: *Concerned Women for America*. Dieser Verband hat angeblich 600.000 Mitglieder.

Tim LaHaye ist heute vor allem bekannt wegen seiner Endzeitromane *Left Behind*, von denen über 65 Millionen Exemplare verkauft wurden. Die Botschaft der Romane lautet, dass Gott den Bibelausleger LaHaye berufen hat, die prophetischen Passagen zu deuten, dass die Weltenuhr abläuft, dass die so genannte Entrückung (*rapture*) der christlichen Gemeinde kurz bevorsteht und dass sich die Menschen Gott zuwenden mögen oder noch Möglichkeiten des Überlebens finden, wenn sie bei der Entrückung »zurückgelassen« sind, also *left behind*.

Eine besondere Rolle unter den rechtsreligiösen Organisationen nehmen zwei Universitäten ein, die von Pat Robertson gegründete Regent University in Virginia Beach und die von Jerry Falwell ins Leben gerufene Liberty University in Lynchburg, Virginia. Beide Universitäten verfügen über juristische Fakultäten (*Law Schools*), denen man besondere Aufmerksamkeit schenken muss¹⁶. Die Fakultät der Regent University betont, eine christliche Weltanschauung zu vertreten (*a Christian worldview*), und behauptet, sie sei die einzige *Law School* in den USA, die Glauben und biblische Prinzipien mit dem Jurastudium zu einer Ganzheit verbindet. Die Studierenden haben auf dem Campus die Gelegenheit, in Praktika eine der mächtigen Lobby-Organisationen kennen zu lernen, *The American Center for Law and Justice* (ACLJ). Diese 1990 ebenfalls von Pat Robertson gegründete und von Jay Sekulow geleitete Organisation hat auf unterschiedlichen Ebenen bis zum Obersten Gerichtshof Fälle aufgegriffen, um die Rechte von Abtreibungsgegnern zu verteidigen, um religiösen Gruppen freien Zugang zu öffentlichen Einrichtungen zu geben, um Schülern die Einrichtung von Bibelkränzchen auf dem Gelände einer öffentlichen Schule zu ermöglichen und Ähnliches. Auch sind die Anwälte des Zentrums spezialisiert auf Fragen der nationalen Sicherheit, des Eherechts, des Schutzes patriotischer Aussagen sowie der Abwehr und Verhinderung von Pornographie. Das Zentrum hat in Straßburg und in Moskau je einen Ableger: *The European Center for Law and Justice* und *The Slavic Center for Law and Justice*.

Bei Gründung der Juristischen Fakultät stand Jerry Falwell vor Augen, dass er *champions for Christ* ausbilden lassen wollte, die bei jeder juristischen Frage auf Seiten der judäo-christlichen Werte zu finden seien. Kurz vor seinem Tod im Mai 2007 gab er der Zeitung *Chicago Tribune* ein Interview und erläuterte, dass er sich einem Trend entgegenstemmen wollte, den er so umschrieb, dass Gott immer mehr aus der Öffentlichkeit verdrängt

16 Zum Nachfolgenden vgl. Erich GELDBACH, In Gottes eigenem Land. Religion und Macht in den USA, Berlin 2008, S. 173–177.

werde. Diese Wahrnehmung bestärkte ihn in seiner Überzeugung, »that we needed to produce a generation of Christian attorneys who could, in fact, infiltrate the legal profession with a strong commitment to the Judeo-Christian ethic«¹⁷. Die Umschreibung einer Ethik als judäo-christlich ist nicht nur äußerst vage, sondern kann dem Inhalt nach eigentlich nur dem Sprecher selbst bekannt sein, der auf diese Weise seine rechtsreligiösen Thesen allgemein verständlich, wie er meint, zusammenfasst. Entlarvend ist das Wort »infiltrieren«, das nichts anderes besagt, als dass diese Generation von Anwälten das strategische Ziel verfolgen soll, einen Berufsstand von innen heraus zu verändern.

Für die beiden Fakultäten gilt, dass die Lehrkörper den weltanschaulich-fundamentalistischen Prämissen anhängen, was sie durch Unterschrift beglaubigen müssen. Es ist mehr als eine Vermutung, dass die allermeisten Studierenden, weil sie nur über ein strenges Zulassungsverfahren, bei dem auch die religiöse Grundeinstellung eine Rolle spielt, das Studium aufnehmen können, bereits von ihrer Herkunft weltanschaulich-fundamentalistisch geprägt sind. Sie werden durch die besondere »biblische Weltanschauung«, die in beiden Fakultäten gelehrt wird, weiter geformt. Gewisse biblische Überlieferungen werden ihnen als absolute Maßstäbe eingeschärft, so dass auf diese Weise ein neues Paradigma dessen entsteht, was Jurisprudenz bedeutet. Obgleich beide Fakultäten erst wenige Jahre bestehen – Regent seit 1990, Liberty erst seit 2003 –, ist heute schon abzusehen, dass sich die Absolventen z.B. bei konservativen Abgeordneten und Senatoren in Washington und bei Abgeordneten in Landesparlamenten oder bei einschlägigen Lobby-Organisationen großer Beliebtheit erfreuen. Sie bringen nicht nur das erforderliche juristische Rüstzeug mit, um gesellschaftlich-konservative Gesetzesvorlagen zu entwerfen bzw. gegenteilige zu entkräften, sondern sie sind auch sehr engagiert, weil sie von einem hohen Sendungsbewusstsein geprägt sind.

Dieses Bewusstsein einer besonderen Mission im Blick auf den Berufsstand wird vermutlich noch dadurch gesteigert, dass bisher beide Fakultäten nicht in der Lage waren, in den Ranglisten der amerikanischen *Law Schools* über eine viertklassige Einstufung hinauszukommen. Sie werden daher nicht unter den ersten Hundert genannt. Um attraktiv für neue Studierende zu sein, werden wohl besondere Anstrengungen von den Mitgliedern der Fakultäten und den Absolventinnen und Absolventen ausgehen.

17 Zitiert bei F. Allan HANSON, *The jurisprudence of the Christian Right: Teachings from Regent and Liberty University Law Schools*, in: *Journal of church and state* 51 (2009), S. 265–288, hier S. 266.

Wie schnell jedoch Absolventen aufsteigen können, zeigte der Fall Monica Goodling, der Ende Mai 2007 den Kongress beschäftigte und in den Medien seinen Niederschlag fand. Die Frau – Jahrgang 1973 – hatte 1999 ihr Examen an der *Regent University* gemacht, war aus politischen Gründen von der Bush-Regierung in das Justizministerium berufen worden und machte dort eine steile Karriere, besonders nachdem Alberto Gonzales Justizminister geworden war. Sie hatte entscheidenden Anteil an der politisch-motivierten Entlassung von Staatsanwälten im Jahre 2006, was zu einer kontroversen Debatte und zu einer Anhörung im Kongress führte. Goodling machte anfänglich keine Aussage, sondern berief sich auf den fünften Zusatz zur Verfassung, der allen Personen das Recht einräumt, Aussagen zu verweigern, wenn man sich damit selbst belastet.

Eine solche Verweigerung kommt in der Regel einem Schuldeingeständnis gleich, und es wäre in der Geschichte des Justizministeriums der erste Fall gewesen, dass sich jemand auf dieses Recht beruft, ohne dann zurückzutreten. Sie reichte folglich auch ihren Rücktritt ein und erhielt im Anschluss Immunität für ihre Aussagen zugesichert. In der *New York Times* konnte man am 23. Mai 2007 lesen, dass sie bei der Anhörung zugab, »eine Linie überschritten« zu haben. Die Presse schilderte sie als ehrgeizig, konservativ, Bush ergeben und ziemlich naiv. Im September 2007 musste ihr Förderer selbst den Hut nehmen. Gonzales, der während der ersten Wahlperiode als Berater des Weißen Hauses fungiert hatte, wurde im Februar 2005 von Bush zum neuen Justizminister berufen. Er wird in die Geschichte eingehen als einer, der die Genfer Konvention obsolet nannte, der illegale Abhörmethoden gegenüber Bürgerinnen und Bürgern der USA abdeckte, der die Foltermethoden der CIA bei Verhören in den Gefängnissen Abu Ghraib und Guantanamo guthieß, der Gefangene in Länder überstellte, wo nachweislich gefoltert wird, und der schließlich auch Goodling die Order gab, die Staatsanwälte aus politischen Gründen zu entlassen. Er gilt als der Justizminister, der wie kein anderer vor ihm das Ministerium in die Hochburg einer Partei verwandeln wollte und damit das Recht den Parteiinteressen unterwarf. Weil er sich bei den Anhörungen im Justiz-Ausschuss in immer neue Widersprüche »verhedderte«, konnte Bush seinen getreuen Freund und persönlichen Anwalt aus Texas nicht mehr halten. Der Fall Monica Goodling zeigt beispielhaft, was es bedeuten kann, wenn eine »Infiltration« von Menschen in ein System erfolgt, die offenbar mit allen Mitteln das Ziel verfolgen, das System selbst auszuhöhlen bzw. es nach ihren rechtsreligiösen Grundsätzen neu zu formen.

Der Autor F. Allan Hanson kommt in seiner Untersuchung der beiden Fakultäten zu dem Ergebnis, dass das Endziel einer rechtsreligiösen Jurisprudenz die Transformation der Gesellschaft ist, aber bei genauem Hinsehen hält er dies für verblüffend und unheimlich: Die Transformation zielt darauf

ab, dass die Regierung in Größe und Funktion drastisch reduziert werden soll:

Most if not all activities of executive departments such as Commerce, Labor, Interior, Health and Human Services, Education, and Transportation would be terminated. There would be no public education, no Social Security, no Medicare or Medicaid, and no unemployment compensation. The state would play no role in aid for the poor and disabled, support for the humanities, arts, and sciences (other than their military applications), regulation of the economy, parks and recreation programs, public libraries, water and sanitation facilities, dams and reservoirs, and possibly municipal fire departments. All of these would become the responsibilities of the family, the church, and the private economic sector¹⁸.

Es ist wohl selten der Fall, dass man in einem Handbuch für die Dozenten einer Universität ein Glaubensbekenntnis findet¹⁹. Noch unvorstellbarer ist es vor allem für Europäer, dass Jerry Falwell zehn »Besonderheiten« zusammengestellt hat, die seine Universität vor allen anderen christlichen *Colleges* in den USA auszeichnet. Den vierten Punkt muss man auf Englisch zur Kenntnis nehmen:

An uncompromising doctrinal statement, based upon an inerrant Bible, a Christian worldview beginning with belief in biblical Creationism, an eschatological belief in the pre-millennial, pre-tribulational coming of Christ for all of His Church, dedication to world evangelization, an absolute repudiation of »political correctness«, a strong commitment to political conservatism, total rejection of socialism, and firm support for America's economic system of free enterprise²⁰.

18 HANSON, Jurisprudence, S. 285.

19 Liberty University Faculty Handbook, 2006, Section A, S. 3. In zwölf Abschnitten, die alle mit »we affirm« beginnen, werden traditionelle dogmatische Aussagen und fundamentalistische Eigenarten aufgezählt. So wird z.B. die Trinität (mit *filioque*) bekannt und zugleich von Gott gesagt: »He is the designer of creation, the speaker of revelation, the author of redemption and the sovereign of history«. Oder es heißt beim Abschnitt »Schöpfung«: »The universe was created in six historical days [...] Human beings were directly created, not evolved, in the very image of God«. Die Bibel wird als »inerrant« bekannt. Verstehen kann man sie nur durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes. Alle Menschen sind von der Empfängnis an Sünder. Christi Werk am Kreuz ist ein stellvertretender Opfertod für die Sünden aller Menschen; jeder einzelne kann nur durch dieses Werk Christi, durch Umkehr und den vom Geist gewirkten Glauben gerettet werden. Die Kirche wird als lokale Versammlung getaufter Gläubiger bekannt, die die Aufgabe hat, zu evangelisieren, zu lehren und die Ordnung der Gläubigentaufe und des Tisches des Herrn zu verwalten. Die Wiederkunft Christi wird als unmittelbar bevorstehend bekräftigt; ihr folgt die große Trübsal, die vom Tausendjährigen Reich Christi abgelöst wird. Dann werden die Unerlösten in die Hölle verbannt, während die Erlösten für immer mit Gott im Himmel Gemeinschaft haben.

20 Internetressource <<http://www.liberty.edu/index.cfm?PID=6909>> (letzter Zugriff am 17.5.2010).

Hier wird der Mix aus christlichem Fundamentalismus²¹, konservativer Politik und amerikanischer Wirtschaftsideologie in aller Deutlichkeit zur Sprache gebracht, der das Selbstverständnis der Religiösen Rechten wohl am besten wiedergibt.

Eine der finanziell gut ausgestatteten Organisationen nennt sich *Alliance Defense Fund*, die über einen jährlichen Haushalt von \$ 25 Millionen verfügt und junge Anwälte dazu weiterbildet, sich für eine »biblische Weltanschauung« einzusetzen. Das Fernziel ist mit dem identisch, was Falwell für seine *Law School* benannt hatte, und besteht in nichts geringerem als das ganze Rechtssystem der USA christlich zu kontrollieren. Die Ernennungen der Richter des Obersten Gerichtshofs, die der Präsident der USA vornehmen kann, sind in diesem Zusammenhang von ausschlaggebender Bedeutung. Wenn man den Obersten Gerichtshof durch die Besetzung neuer Richter aus der liberalen Umklammerung lösen und dem konservativ-religiösen Weltbild unterstellen könnte, wäre dies nicht nur ein Schritt in die richtige Richtung, sondern ein Meilenstein. Ingeheim hatte man gehofft, dass dies während der Amtszeit von George W. Bush gelingen könnte. Unter dem gegenwärtigen Präsidenten Obama sieht man hier zu Recht keine Chance. Aber es bleiben ja noch die Ernennungen der Bundesrichter und Staatsanwälte, und auch diese werden mit entsprechenden Eingaben und allen Möglichkeiten der Lobbyarbeit begleitet. Man zielt darauf ab, so genannte aktivistische Richter, die angeblich auf der Richterbank Politik betreiben, gar nicht erst zuzulassen oder sie abzulösen.

Eine besonders eigenartige Form der Religiösen Rechten ist die von Rousas John Rushdoony (1916–2001) 1965 ins Leben gerufene *Chalcedon Foundation*. Rushdoony war Sohn armenischer Einwanderer – sein Vater war Pastor einer presbyterianischen Gemeinde in Kalifornien – und studierte Theologie in Berkeley. Entsprechend seiner Familientradition verstand er sich als reformierter Theologe in der Nachfolge Calvins. Schon früh kritisierte er das öffentliche Schulwesen und begann, *homeschooling* zu fördern. Auch beschäftigte er sich mit der amerikanischen Geschichte und stellte die These auf, dass der Calvinismus der Wurzelboden für die amerikanische Revolution gewesen sei. Sein dreibändiges Werk *The Institutes of Biblical Law* lässt schon im Titel Anklänge an Calvins *Institutio* erkennen. Mit diesen Bänden begründete Rushdoony die *Dominion*-Theologie. Sein Schwiegersohn Gary North verwaltet heute sein Erbe.

21 Dafür stehen hier die als fehlerlos qualifizierte Bibel, der Kreationismus und eine besondere Form der Eschatologie, d.h. das Kommen Christi vor dem Tausendjährigen Reich und vor der großen Trübsal.

Die *Dominion*-Theologie beruht auf Gen 1,26, wo Gott sagt: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische [...]«. Was bei Luther mit »herrschen« wiedergegeben ist, heißt im Englischen in der King-James-Übersetzung: »let them have *dominion* over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over the cattle, and over all the earth, and over every creeping thing that creepeth upon the earth«. Aus diesem Vers ist der erste Leitsatz dieser Theologie abgeleitet: Gottes Bund mit Adam verlangte von diesem, dass er Herrschaft über die Erde ausübt und sie sich untertan macht (Gen 1,28). Adam sollte unter Gott »gemäß Gottes Gesetz-Wort« (*according to God's law-word*) herrschen. Das aber geht nach Adams Sündenfall nicht mehr. Die Restauration dieses Bundesverhältnisses zwischen Gott und Adam erfolgte durch das Werk des zweiten Adam, der die von Gott prädestinierten Menschen durch seine Gnade in den Bund beruft. Der zweite Lehrsatz der *Dominion*-Theologie heißt daher, dass mit Christus, dem zweiten Adam, das ursprüngliche Verhältnis zu Gott für einen zuvor prädestinierten *numerus clausus* wieder hergestellt werden kann. Daraus folgt der dritte Leitsatz: Die Erfüllung dieses Bundes besteht darin, dass die in den Bund Berufenen dem großen Auftrag²² nachkommen, alle Dinge und alle Nationen Christus und seinem Gesetz-Wort zu unterwerfen²³.

Aus diesen drei Prinzipien werden weitere Folgerungen gezogen: Christus hat die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit gebracht (dabei bezieht Rushdoony sich auf Röm 8,4) und ist dem Gesetz in allem gehorsam gewesen. Dem sollen auch die Berufenen nachkommen, weil das Gesetz für die Ziele Gottes mit den Menschen zentral ist. Die Prädestinierten sind durch die Gnade Gottes gerechtfertigt, aber sie müssen sich für ihre Heiligung an das Gesetz halten. Weil aber, wie im dritten Lehrsatz ausgeführt, alle Nationen Christus zugeführt werden sollen, geht dies nur, wenn alle Lebensbereiche dem im Alten Testament überlieferten Gesetz unterworfen werden. Die *Dominion*-Theologie ist daher einerseits eine Theologie mit einem universalen Anspruch, andererseits eine gefährliche Waffe, weil sie die Todesstrafe für Homosexualität, Ehebruch, Inzest, Lügen über die sexuelle Unberührtheit, Hexerei, Idolatrie, Blasphemie, falsche Prophezeiungen und Vergewaltigung fordert.

Würde man diese Theologie in die Wirklichkeit der USA umsetzen – ganz zu schweigen vom Rest der Welt –, ergäbe dies eine Theokratie – jedenfalls die Herrschaft eines Gottes, der nach dem Bild Rushdoonys und seinesgleichen geschaffen ist. Außerdem müssten die bestehenden Gesetze und die

22 Hier gebraucht Rushdoony den Ausdruck *Great Commission*, was normalerweise auf den Missionsbefehl Matth 28,19f. bezogen wird.

23 Rousas J. RUSHDOONY, *The institutes of biblical law*, Bd. I, Nutley 1973, S. 14. »[...] while all Scripture is God's law word, the heart of that law is the law of Moses«. Vgl. ebd., S. 675.

Verfassung abgeschafft werden. Das aber ist in der Tat das Ziel der Bewegung. Gary North hat dies einmal deutlich zum Ausdruck gebracht. Unter Berufung auf 2Kor 6,14 führt er aus, dass Christen nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen ziehen sollen²⁴. Wie kann man dies erreichen, fragt er, um dann überraschend zu antworten: durch Rückzug aus der Politik. Sofort aber kommt seine nächste Frage: Wer soll sich zurückziehen – diejenigen, die den Bund halten (*covenant-keepers*), oder die, die ihn brechen (*covenant-breakers*). Die Frage so zu stellen, heißt, die Antwort zu suggerieren. Er tut dies mit einem Seitenhieb auf die »Pietisten« oder auf die »passiven«, endzeitlich-orientierten Fundamentalisten. Diese meinen nämlich, sich zurückziehen zu sollen. »Biblische Theokraten bestehen darauf, dass diejenigen, die den Bund brechen, sich zurückziehen. Die eine oder die andere Seite muss schließlich ihren Rivalen ausschließen«²⁵.

Das religiöse Selbstverständnis wird so absolut gesetzt, dass daraus eine politische Katastrophe entstehen müsste, wenn diese Herrschafts-Theologie in die Wirklichkeit umgesetzt werden würde. Diese »Christianisten« sind nur noch dem Grade nach, nicht aber prinzipiell von Islamisten zu unterscheiden. So weit gehen die meisten Fundamentalisten freilich nicht. Aber die Utopie, die von den Juristischen Fakultäten der beiden durch TV-Prediger gegründeten Universitäten verfolgt wird, liefe auch auf eine völlige Umkehrung der öffentlichen Ordnung hinaus. Die Errungenschaften der Demokratie wie Gewaltenteilung, gegenseitige Kontrolle, Unabhängigkeit der Justiz und der Medien, Religions- und Gewissensfreiheit, Zusammenschlüsse freier Bürger zu Initiativen und der öffentliche, kontroverse Diskurs würden auf der Strecke bleiben. Man braucht nicht zu diskutieren; denn die Gesellschaft soll einem als absolut feststehenden Gesetz unterworfen werden, damit Gottes Wille, der mit dem rechtsreligiösen Programm gleichgesetzt wird, zum Ziel kommt.

24 Die King-James-Übersetzung sagt: »Be ye not unequally yoked together with unbelievers«.

25 »Biblical theocrats insist that covenant-breakers withdraw. One side or the other must eventually exclude its rival«. Gary NORTH, *Political polytheism: The myth of pluralism*, Tyler 1989, S. 86f.

VIII. FRIEDENSTHEORETISCHE, VERFASSUNGSRECHTLICHE
UND POLITIKWISSENSCHAFTLICHE PERSPEKTIVEN

Markus Weingardt

Friedenspolitische Aufgaben und Beiträge von Religionen

»Nichts ist gut in Afghanistan« – mit diesem einen Satz, gesprochen in ihrer Neujahrspredigt 2010, löste die damalige EKD-Ratsvorsitzende Bischöfin Margot Käßmann eine hitzige Kontroverse aus. Dabei ging es nicht nur um das Pro und Contra des Bundeswehreinsatzes am Hindukusch, um Probleme, Versäumnisse und Notwendigkeiten. Es ging auch um die Frage, ob sich Kirche überhaupt politisch äußern dürfe und solle. Zahlreiche Politiker verschiedener Parteien und Publizisten in durchaus unterschiedlichen Medien forderten, »Kirche soll Kirche bleiben« und sich also tagespolitisch zurückhalten; überdies seien Kirchenvertreter nicht kompetent in Fragen von Krieg und Frieden und überhaupt lasse sich, wie man doch wisse, mit der Bergpredigt nunmal keine Politik machen.

Über friedenspolitische *Aufgaben* von Religionen zu sprechen setzt demgegenüber voraus, Religionen und Religionsvertretern eine solche Aufgabe zuzusprechen und zuzutrauen, jedenfalls zuzugestehen: die Aufgabe – und das heißt: die Kompetenz und Verantwortung –, sich in politischen Fragen von Frieden und Konflikt einzumischen und einzubringen. Diese Grundannahme ist leider weder in der Politik noch in Medien, Gesellschaft und Wissenschaft selbstverständlich, ganz im Gegenteil. Politiker denken bei religiösem Friedenswirken noch immer eher an Familien- und Nachbarschaftshilfe als an Krieg und Bürgerkrieg. Medien berichten fast ausschließlich über Konflikt- und Gewaltpotentiale von Religionen, von »Heiligem Krieg« und religiös geprägtem Terrorismus. Angesichts dessen kann nicht verwundern, dass ein Großteil der Bevölkerung glaubt, die Welt wäre friedlicher ohne Religionen¹. Auch die Wissenschaft nimmt erst allmählich zur Kenntnis, dass Religionen reale, gleichwohl unerforschte Friedenspotentiale bergen. Jahrzehntelang spielte Religion in der Friedens- und Konfliktforschung faktisch keine Rolle, wurde marginalisiert oder ignoriert. Dann, im Gefolge von Samuel Huntingtons Thesen vom »Clash of Civilizations«, wurde Reli-

1 Vgl. Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften im Jahr 2002 (ALLBUS 2002) des Zentralarchivs für Empirische Sozialforschung an der Universität zu Köln, ZA-Nr. 3700; Auszug/Kurzfassung unter <http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Welt_friedlicher_ohne_Religionen__2002.pdf> (Zugriff am 22.02.2010).

gion endlich wahrgenommen und ganz überrascht von einer »Rückkehr der Religion« gesprochen, die aber (auch von Huntington-Kritikern) fast ausschließlich im Kontext von Konflikt und Gewalt untersucht wurde. Inzwischen hat sich immerhin die Anerkennung einer »Ambivalenz des Heiligen«² in der friedenswissenschaftlichen Diskussion festgesetzt, also die Einsicht, dass Religion nicht nur konfliktverschärfende, sondern auch friedensstiftende Wirkung entfalten kann. Zur eingehenden Auseinandersetzung mit diesen Friedensbeiträgen religiöser Akteure führte dies in der Friedens- und Konfliktforschung gleichwohl bislang nur vereinzelt. Lange begnügte man sich damit, die Rolle und Beteiligung von Religionen in *Konfliktprozessen* verstehen zu wollen, ohne jedoch die Forschungen dahingehend weiterzuentwickeln, wie religiöse Konfliktpotentiale eingedämmt und ihre Mitwirkung in *Friedensprozessen* auf- oder ausgebaut werden kann. Diese Übertragung vom Konflikt- zum Friedensprozess setzt allerdings, wie erwähnt, voraus, dass ein solches Friedenspotential prinzipiell anerkannt wird, dass es also für möglich und realistisch gehalten wird, dass religiöse Akteure überhaupt und nicht nur vereinzelt dazu in der Lage sind, zu Frieden und Gewaltvermeidung beizutragen. In anderen Worten: die Anerkennung, dass Religionen eine friedenspolitische Aufgabe haben und erfüllen können.

Im Folgenden wird erläutert und an Beispielen veranschaulicht, welcher Gestalt diese Aufgaben in unterschiedlichen Konflikten waren, wie sie in konkrete Friedenspolitik und -aktivitäten übersetzt wurden, was die erfolgreichen religionsbasierten³ Akteure auszeichnet und verbindet – und welche Konsequenzen sich daraus für Religionsgemeinschaften ergeben, die mit dem ethischen oder theologischen Anspruch, dem Frieden zu dienen, in der Praxis realer Konflikte ernst machen wollen⁴.

2 Vgl. SCOTT APPLEBY, *The ambivalence of the sacred. Religion, violence and reconciliation*, Lanham 2000.

3 Unter *religiösen* bzw. *religionsbasierten Akteuren* werden neben anerkannten Religionsgemeinschaften und (inter-)religiösen Institutionen aus den Weltreligionen bzw. deren Vertretern auch Institutionen, Initiativen, Bewegungen oder Einzelpersonen verstanden, deren Friedensarbeit ausdrücklich und umfassend auf religiösen Grundlagen basiert (d.h. auf Schriften, Überlieferungen, Lehren und Traditionen anerkannter Weltreligionen) und notwendig aus den jeweiligen Glaubensüberzeugungen resultiert, ohne dass sie durch institutionelle, personelle, materielle oder finanzielle Abhängigkeit an eine weitere religiöse Institutionen gebunden wären. Im Gegensatz zum weniger differenzierten, aber allgemein verständlichen Begriff »religiös« versucht der Begriff »religionsbasiert« auszudrücken, dass die untersuchten Akteure weder einem individuell-willkürlich konstruierten Glauben jenseits der Weltreligionen anhängen (im Englischen wird zumeist der unscharfe Begriff des »faith-based actor« gebraucht) noch in einem unverbindlichen Sinn »religiös« sind (etwa im Sinne bloßer Kirchenmitgliedschaft); vielmehr meint »religionsbasiert«, dass die Religiosität tatsächlich *Basis und Motor* der Friedensarbeit ist. »Religiös« und »religionsbasiert« werden in diesem Text synonym verwendet.

4 Grundlage der hier referierten Forschungserkenntnisse sind über vierzig Fallstudien, dokumentiert in Markus WEINGARDT, *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religi-*

1. Aufgabe und Intervention

Die Umsetzung einer friedenspolitischen Aufgabe bedeutet in Konflikten unweigerlich ein mittelbares oder unmittelbares Eingreifen in das Konfliktgeschehen, eine Intervention. Wie die handelnden religiösen Akteure, so sind auch die Interventionsarten, -methoden und -instrumente religionsbasierter Friedensarbeit höchst vielfältig. Welche Vorgehensweise angebracht und Erfolg versprechend ist, hängt wesentlich von den jeweiligen Konflikt- und Akteurskontexten ab. Darum ist weder eine allgemeingültige Typologisierung der effektivsten Instrumente noch des Zusammenhangs von Konflikt, Akteur und Methode möglich. Gleichwohl lassen sich drei unterscheidbare Vorgehensweisen religionsbasierter Akteure identifizieren.

1.1 Religiös-theologische Stellungnahmen

Religionsvertreter genießen vielfach den Ruf moralischer Autorität, auch über die Grenzen der eigenen Religionsgemeinschaft hinaus. Als solche beruht ihre Macht dabei nicht auf Androhung oder Anwendung von Gewalt, sondern auf ihrer Glaubwürdigkeit und Überzeugungsfähigkeit. Die »Kraft des Wortes« dient religionsbasierten Akteuren in besonderer Weise als Instrument, innerreligiöse, gesellschaftliche und politische Diskussionen und Entscheidungen zu beeinflussen: durch die Auslegung religiöser Schriften, durch (Neu-)Interpretation religiös-kultureller Traditionen sowie durch mündliche oder schriftliche Erklärungen – sei es kraft Amtes oder als unabhängige Initiative. Solche Stellungnahmen können aktuelle Probleme oder prinzipielle Fragestellungen behandeln, an eine konfliktspezifische Zielgruppe gerichtet oder von allgemeinem Charakter sein. Abhängig von Thema, Autor, Adressat, Inhalt, medialer Rezeption u.a.m. können solche Verlautbarungen ebenso von langfristig-mittelbarer wie spontan-unmittelbarer Bedeutung für politische Willensbildungsprozesse und gesellschaftliches Zusammenleben sein.

Naturgemäß sind grundsätzliche Erklärungen friedentheologischen oder friedensethischen Inhalts kaum auf akute Einzelkonflikte bezogen. Vielmehr sollen sie primär intrareligiöse Diskussionsprozesse anregen und beeinflussen. Dies trifft z.B. für den *Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* oder die *Dekade zur Überwindung von Gewalt 2001–2010* des *Weltrates der Kirchen* (WCC) zu, ähnlich

onen in politischen Gewaltkonflikten, Bonn 2010; vgl. dazu auch Cynthia SAMPSON, Religion and peacebuilding, in: I. William ZARTMAN/J. Lewis RASMUSSEN (Hg.), *Peacemaking in international conflict. Methods and techniques*, Washington D.C. 1997, S. 273–316, sowie Douglas JOHNSTON (Hg.), *Faith-based diplomacy: Trumping Realpolitik*, New York/Oxford 2003.

für die Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen* (Gütersloh 2007) oder die Erklärung der katholische Deutschen Bischofskonferenz zum *Gerechten Frieden* (Bonn 2000). Solche friedensorientierten Stellungnahmen werden in den Medien jedoch kaum aufgegriffen – ganz im Gegensatz zu konfliktträchtigen, gelegentlich scharf polarisierenden Äußerungen religiöser Akteure. So erregte die umstrittene *Regensburger Rede* (12. September 2006) von Papst Benedikt XVI., in der er einen spätmittelalterlich-byzantinischen Kaiser mit despektierlichen Äußerungen über den Islam zitierte, große Aufmerksamkeit und Empörung nicht nur auf islamischer Seite. Kaum wahrgenommen wurden hingegen die sehr differenzierten und dialogbereiten Reaktionen einflussreicher muslimischer Geistlicher aus aller Welt, etwa ein offener Brief von knapp 40 Gelehrten und Großmuftis vom 12. Oktober 2006 oder der ein Jahr später veröffentlichte *Brief der 138*, dessen hochrangige Unterzeichner – historisch höchst außergewöhnlich – eine Mehrheit der verschiedenen muslimischen Strömungen und Staaten repräsentieren. In diesem an christliche Religionsführer gerichteten »gemeinsamen Wort zwischen Uns und Euch« (so der Untertitel) wird unter Bezug auf Koran und Bibel zum intensiven Dialog über die *Gemeinsamkeiten* zwischen den Religionen aufgerufen⁵. In ähnlicher Weise war bereits die Istanbuler *Topkapi-Erklärung* vom 2. Juli 2006 in der Weltöffentlichkeit nahezu ignoriert worden, in der sich die überwiegende Mehrheit der führenden europäischen Muslime in aller Klarheit und theologisch begründet von jeglicher Gewalt im Namen des Islam distanzierte, diese vielmehr als Missbrauch und Verdrehung der Lehre des Islam verurteilte⁶.

Im Gegensatz zu solchen sehr *grundsätzlichen* Stellungnahmen beziehen sich Deklarationen auf regionaler oder nationaler Ebene meist auf *akute* Gewaltkonflikte. Dies gilt insbesondere für *interreligiöse* Initiativen der Konfliktbearbeitung, denen seit einigen Jahren zunehmende friedenspolitische Bedeutung zukommt. Die weltweit größte interreligiöse Friedensorganisation ist die *World Conference of Religions for Peace* (WCRP), deren Hauptanliegen die Unterstützung selbstständiger nationaler *Interreligious Councils* ist. In *Statements of Shared Moral Commitment* bekennen sich die Vertreter verschiedener Religionsgemeinschaften zu gemeinsamen Werten wie Toleranz und Gewaltlosigkeit, dabei stets auf die Konflikte vor Ort bezogen und explizit *religiös* begründet. Allein der Umstand, dass sich hochrangige Geistliche verschiedener, vielleicht einst verfeindeter Religionsgemein-

5 Vgl. Sultan Muhammadu Sa'ad ABABAKAR u.a., Ein gemeinsames Wort zwischen Uns und Euch, Amman 2007 <http://www.acommonword.com/lib/downloads/gemeinsames_wort.pdf> (Zugriff am 22.02.2010).

6 Vgl. Mustafa CERİÇ u.a., Topkapi-Erklärung, Istanbul 2006 <http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=39&Itemid=34&lang=en> (Zugriff am 22.02.2010).

schaften auf eine gemeinsame theologische Erklärung verständigen, hat eine große Symbolkraft. In religiös aufgeladenen Konflikten wie in Sri Lanka, Liberia oder im ehemaligen Jugoslawien wurde den Menschen damit aufgezeigt, dass auch mit Andersgläubigen durchaus Verständigung möglich und sogar von der religiösen Führung gewünscht ist. In anderen Konflikten, etwa in religiös oder konfessionell gemischten Gesellschaften wie Sierra Leone oder Albanien, konnte mit interreligiösen Initiativen einer religiösen Aufladung vorgebeugt werden. Zudem machen sich Religionsgemeinschaften durch interreligiöse Zusammenarbeit bewusst zu »Anwälten der Andersgläubigen«⁷, was vor allem bei ethnischen oder religiösen Minderheiten vertrauensbildend wirken kann.

Den nationalen interreligiösen *Statements* entspricht auf globaler Ebene z.B. die am 4. September 1993 vom 2. Parlament der Weltreligionen in Chicago verabschiedete *Declaration Toward a Global Ethic*⁸. In dieser Erklärung bekennen sich rund 6.500 Delegierte verschiedenster Religionsgemeinschaften zu einem »Grundkonsens bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen«⁹. Dieser interreligiöse Grundkonsens beruht vor allem auf den vier Säulen Gewaltlosigkeit und Lebensschutz, Gerechtigkeit und Solidarität, Toleranz und Wahrhaftigkeit, Gleichberechtigung zwischen Staaten sowie zwischen Mann und Frau. Auf diesem religionsübergreifenden ethischen Fundament eröffnet sich eine »realpolitische Perspektive für einen interreligiösen Dialog« jenseits religiöser »Verwestlichungsbemühungen«¹⁰. Anliegen dieses Dialogs ist es, »von dem derzeitigen Wertekonflikt zu einem Wertekonsens zu gelangen – einem Wertekonsens für eine friedliche Koexistenz der Weltreligionen«¹¹ als notwendiger, aber natürlich nicht hinreichender Voraussetzung für ein dauerhaft friedliches Zusammenleben von Ethnien und Nationen¹².

Einen Sonderfall religiöser Stellungnahmen stellen die islamischen *Fatwas* dar. Während in der westlichen Welt das Prinzip der Religionsneutralität des Staates gilt, sind die östlichen christlich-orthodoxen Konfessio-

7 Volker RITTBERGER, Werkzeug Glaube, in: Zeitschrift für Kulturaustausch 51 (2001), H. 2, S. 47–49, hier S. 49.

8 Vgl. PARLIAMENT OF THE WORLD'S RELIGIONS, Declaration toward a global ethic, Chicago 1993 <http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf> (Zugriff am 22.02.2010).

9 Hans KÜNG, Parlament der Weltreligionen: Erklärung zum Weltethos, in: Ders. (Hg.), Dokumentation zum Weltethos, München 2002, S. 15–35, hier S. 22.

10 Wilfried RÖHRICH, Die Macht der Religionen. Glaubenskonflikte in der Weltpolitik, München 2004, S. 270.

11 Ebd.

12 Dieser Dialog darf selbstverständlich nicht auf den theologisch-intellektuellen Austausch beschränkt sein, sondern muss auch Aspekte des alltäglichen Zusammenlebens, der interreligiösen Zusammenarbeit oder der unterschiedlichen religiösen Erfahrungen und Spiritualität umfassen.

nen stets *nationale* Kirchen, und »sowohl der Islam (»Scharia«) als auch das orthodoxe Judentum halten das Recht für einen Teil der Religion«¹³. In streng islamischen Gesellschaften basiert die Rechtsprechung noch heute weitgehend auf der Auslegung religiöser Schriften und Überlieferungen. Muslimische Schriftgelehrte sind zugleich Rechtsgelehrte, und ihr Wort ist auch in weltlichen Auseinandersetzungen maßgebend. Bei einer Fatwa handelt es sich allerdings um ein religiös fundiertes Rechtsgutachten zu unterschiedlichsten religiösen und weltlichen Fragen – und entgegen landläufiger Meinung keineswegs *per se* um Gewaltaufrufe (wie etwa im Fall der Fatwa von Ayatollah Khomeini gegen den Schriftsteller Salman Rushdie). Im Gegenteil: Im Frühjahr 2004, als die Gewalt im Irak gegenüber den Besatzungsarmeen, aber auch zwischen Sunniten und Schiiten und sogar innerhalb der Konfessionen, zu eskalieren drohte, sprach der schiitische Großayatollah Ali Al-Sistani eine Fatwa *gegen* jegliche Gewaltanwendung aus. Al-Sistani, einer der bedeutendsten und angesehensten schiitischen Geistlichen, verurteilte darin sowohl das Vorgehen der Besatzungsmächte als auch den gewaltsamen Widerstand, die innerirakische Gewalt und religiös begründete Spaltungs- und Eskalationsbestrebungen. Stattdessen gebot seine Fatwa, jegliches weitere Blutvergießen zu vermeiden.

1.2 Politische Stellungnahmen und Aktivitäten

Religiöse Akteure finden sich in allen Ländern und auf allen politischen und gesellschaftlichen Ebenen. Nah am Geschehen, sind sie mit den Hintergründen, Zusammenhängen und Protagonisten von Konflikten sowie den Problemen der betroffenen Bevölkerung zumeist eng vertraut. So können sie einerseits Einfluss auf die Bevölkerung, andererseits auch Einfluss auf und durch politische Entscheidungsträger ausüben. Infolge ihrer breiten Organisation und Durchdringung aller gesellschaftlichen Ebenen sowie ihrer intra- wie interreligiösen, ihrer nationalen wie trans- und internationalen Vernetzung (am ausgeprägtesten bei den christlichen Großkirchen) bündeln sie eine Konflikt- und Konfliktbearbeitungsexpertise wie kaum ein anderer politischer

13 Otfried HÖFFE, Normative Modernisierung in der einen Welt mit Recht auf Distanz, in: Hans KÜNG/Dieter SENGHAAS (Hg.), Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München 2003, S. 145–160, hier S. 155. Dabei wird keineswegs übersehen, dass – obschon auf indirektere Weise – auch »in modernen, verfassungsstaatlichen Demokratien [...] Religion Einfluss auf die verfassungsrechtliche Ordnung eines Staates bzw. politischen Systems« und auf die Gesetzgebung nimmt (Antonius LIEDEGENER, Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft: Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder, in: Mathias HILDEBRANDT/Manfred BROCKER [Hg.], Der Begriff der Religion: Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2008, S. 179–196, hier S. 187).

oder gesellschaftlicher Akteur. Jene spezifische Friedenskompetenz bringen sie in einigen Fällen durch unmittelbare *politische* Stellungnahmen und Aktivitäten in Konflikt- bzw. Friedensprozesse ein. Diese umfassen so unterschiedliche Maßnahmen wie Wahl- oder Menschenrechtsbeobachtung, Initiierung, Begleitung oder tatkräftige Unterstützung sozialer, wirtschaftlicher oder politischer Veränderungsprozesse (insbesondere in autoritär-feudalen oder totalitären Systemen) sowie Konfliktvermittlung durch so genannte *Gute (diplomatische) Dienste* im Hintergrund oder als offiziell berufene Mediatoren. Solche Formen religionsbasierten Eintretens für Frieden und Gerechtigkeit erweisen sich vor allem in *akuten* Konflikten als effektiv und rasch wirksam. Sie sind aber ebenso in langfristigen Veränderungsprozessen hilfreich und notwendig, etwa im Kontext von Versöhnungsbemühungen oder bei der Überwindung ungerechter Herrschaftsstrukturen.

Bereits in zahlreichen Konflikten agierten religionsbasierte Akteure erfolgreich als Vermittler: Der Vatikan verhinderte 1978 mit akuter Krisenintervention einen Krieg zwischen Argentinien und Chile und führte die Kontrahenten in mehrjährigen Gesprächen zu einem Friedens- und Freundschaftsvertrag (1984). Die katholische Laienbewegung *Sant'Egidio* handelte im mosambikanischen Bürgerkrieg ein stabiles Friedensabkommen aus (1992). In Nigeria (Biafra-Konflikt 1967–70), Kaschmir (1965/66), Uganda (1990er Jahre) und anderen Staaten vermittelten Mitglieder der historischen Friedenskirche der *Quäker*. In Nadschaf (Irak 2004) wurde eine Eskalation zwischen den Alliierten und islamistischen Aufständischen praktisch in letzter Minute durch die Intervention von Großayatollah Ali Al-Sistani abgewandt. Im Sudan handelte der *Weltrat der Kirchen* bereits 1972 eine Friedensvereinbarung aus, die immerhin elf Jahre Bestand hatte; in den letzten Jahren vermittelte der *All African Council of Churches* und der *New Sudanese Council of Churches* erfolgreich zwischen Nord- und Südsudan sowie in blutigen Stammeskonflikten.

In anderen Fällen bestand die politische Positionierung und Aktivität jedoch nicht in neutraler Vermittlung, sondern in eindeutiger Parteinahme: Der friedliche Widerstand gegen den philippinischen Diktator Marcos wurde wesentlich von Teilen der katholischen Kirche zum Erfolg geführt (1986), in Ost-Timor war Bischof Belo der *spiritual leader* der gewaltlosen Unabhängigkeitsbewegung gegen die indonesische Besatzung, und auch in etlichen afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern führten katholische Bischöfe und andere religiöse Funktionsträger in den 1980er und 1990er Jahren die Opposition gegen repressive Regime an, in besonderer Weise in Südafrika. Auch an Protesten gegen den US-geführten Einmarsch in den Irak (2003) beteiligten sich zahlreiche religiöse Gruppen. Selbst der damalige Papst Johannes Paul II. verurteilte das Vorgehen in seltener Schärfe als völkerrechtswidrig.

Ein herausragendes Beispiel friedenspolitischen Engagements ist das Verhalten der ruandischen Muslime während der Gewalteskalation von 1994. Damals ermordeten Angehörige der Ethnie der Hutu innerhalb von hundert Tagen fast eine Million Tutsi und gemäßigte Hutu. Nach dem Bericht des Sonderermittlers der Vereinten Nationen für Ruanda, Christian P. Scherrer, wideretzten sich die Muslime als einzige Bevölkerungsgruppe in diesem nominell christlichsten afrikanischen Land fast kollektiv der Anwendung von Gewalt¹⁴. Sie hatten schon frühzeitig vor einer fatalen politischen Wirkung der anhaltenden Hass- und Gewaltpropaganda gewarnt und entsprechende Sensibilisierungsprogramme an muslimischen Schulen durchgeführt. Öffentlich verurteilten muslimische Geistliche die Gewaltexzesse, wobei sie sich explizit auf den Koran beriefen, der nach ihrer Auffassung Gewaltlosigkeit lehre und Mord als Sünde verurteile, überdies den Schutz der Schwachen und Unterdrückten gebiete. Darum leisteten Muslime auch vielfach *aktiven* Widerstand und organisierten Not- und Fluchthilfe, die allen Bedürftigen zukam, ungeachtet ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit. Sie versteckten Flüchtlinge, versorgten sie mit Lebensmitteln, führten sie in sichere Gebiete und vieles mehr. Kein einziger muslimischer Geistlicher (im Gegensatz zu zahlreichen christlichen Kirchenvertretern) wurde nach dem Genozid wegen Duldung oder Unterstützung der Gewalt vor Gericht gestellt.

Auch *Versöhnungsprozesse in Nachkriegsgesellschaften* wurden vielfach von religiösen Akteuren initiiert und mitgestaltet. In Kambodscha begann der buddhistische Mönch Maha Ghosananda nach der Herrschaft der Roten Khmer (1979) eine umfassende Friedens- und Versöhnungsarbeit, die maßgeblich zur inneren Befriedung beitrug und als Vorbild für die gesamte zivilgesellschaftlich-pluralistische Entwicklung des Landes nach den Jahrzehnten von Krieg, Bürgerkrieg und Unterdrückung diente. Auch die deutsch-französische Annäherung und Aussöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg nahmen ihren Anfang nicht zuletzt in den Aktivitäten einer religionsbasierten Institution: Die Bewegung *Moralische Aufrüstung* des protestantischen Pastors Frank Buchman (früher *Oxford-Bewegung*, heute *Caux-Initiativen der Veränderung*) organisierte seinerzeit in Caux (Schweiz) die ersten Begegnungen von Vertretern aus Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kirchen der beiden Länder – und stellte dabei auch den zunächst informellen Kontakt zwischen

14 Vgl. Christian P. SCHERRER, Der apokalyptische Völkermord in Ruanda und die Rolle der internationalen Gemeinschaft, in: Jörg CALLIES / Christine M. MERKEL (Hg.), *Peaceful settlement of conflicts – a joint task for international organisations, governments and civil society*, Bd. 1, Loccum 1995, S. 311–350, sowie Kristin C. DOUGHTY / David M. NTAMBARA, *Resistance and protection: Muslim community actions during the Rwandan genocide. Case study of the Collaborative for Development Action*, Cambridge 2003 <<http://www.cdainc.com/publications/steps/casestudies/stepsCase02Rwanda.pdf>> (Zugriff am 22.02.2010).

Konrad Adenauer und Robert Schuman her, die später den Annäherungsprozess auf politischer Ebene entscheidend gestalteten.

1.3 Übernahme politischer Ämter und hoheitlicher Funktionen

Das unterschiedliche karitative und sozialpolitische Engagement führt religionsbasierte Akteure mitunter unausweichlich in soziale und politische Konflikt-Brennpunkte: insbesondere in Regionen mit extremer Armut, in Krisenregionen ohne funktionsfähige staatliche Ordnungsmacht, in religiös oder ethnisch geprägte Spannungsgebiete – oder auch in die Zentren von Gewaltkonflikten, mitten in die kriegerischen oder kriegsähnlichen Auseinandersetzungen von politischen Gruppierungen und Machtkonkurrenten. Insbesondere religiöse *Würdenträger* können dadurch in Situationen geraten, in denen sie als *einzig* von *allen* Konfliktparteien als (hinreichend) unabhängig und vertrauenswürdig angesehen werden und damit als geeignet gelten, politische Funktionen wahrzunehmen. Dies kann durch *Gute Dienste* als Berater, Kurier oder Vermittler geschehen oder eben in offiziellen politischen Ämtern – sei es als Staatspräsident, Regierungschef oder Oppositionsführer, als Minister oder Bürgermeister, als Delegierter in Friedensverhandlungen oder als Vorsitzender konfliktspezifischer Kommissionen (etwa für Demobilisierung, für Landreformen, für die Ausarbeitung einer Verfassung oder bestimmter Gesetze). Die Übernahme solcher Ämter durch Religionsvertreter kann dann als einzige oder zumindest größte Chance erscheinen, unmittelbar drohende Gewaltausbrüche zu vermeiden, einen Konflikt zu beenden oder einen befriedeten Zustand zu stabilisieren. Allerdings bedeutet der Schritt in offizielle politische Aufgaben und Ämter in der Regel den Verlust des faktischen bzw. öffentlich wahrgenommenen Status' als primär *religionsbasierter* Akteur. Durch den Eintritt in den politischen Herrschaftsapparat wird zugleich die Grundlage und Voraussetzung dieses Schrittes – die Reputation als unabhängige, moralisch integre Autorität und der damit verbundene Vertrauensbonus – aufs Spiel gesetzt und droht langfristig wegzubrechen.

Am Beispiel des Systemwandels in der DDR 1989/90 wird deutlich, wie Religionsvertreter in machtkritischen Situationen *nolens volens* in politische Funktionen gedrängt werden können, um Gewalt zu verhindern oder Konflikte konstruktiv zu bearbeiten. Viele Pfarrer und andere Kirchenvertreter galten damals weithin als politisch unbelastet und vertrauenswürdig, verfügten über gewisse materielle wie zeitliche Ressourcen und waren nicht zuletzt aufgrund der innerkirchlichen Strukturen mit demokratischen Willensbildungsprozessen vertraut. Dadurch waren sie in den Augen vieler prädestiniert, leitende Funktionen zuerst in Oppositionsgruppen und Dachorganisa-

tionen einzunehmen, dann an den zahllosen *Runden Tischen* im ganzen Land mitzuwirken und schließlich Regierungsämter auf föderaler und nationaler Ebene wahrzunehmen. Auf diese Weise haben die Kirchenvertreter wesentlich zu einer gewaltlosen *Wende* beigetragen.

Auch im afrikanischen Benin vollzog sich 1989/90 ein Systemwandel von einem marxistisch-leninistischen Einparteiensystem zu einer Demokratie. Dass der Übergang friedlich verlief, war in erster Linie dem Engagement von Isidore de Souza zu verdanken, damaliger Koadjutor für die Erzdiözese Cotonou und später deren Bischof. Er initiierte im Februar 1990 die *Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation* mit fast 500 Delegierten aus allen maßgeblichen gesellschaftlichen und politischen Gruppierungen des Landes. Unter seiner Leitung gelang es in dieser Nationalkonferenz in wenigen Tagen, sich auf zentrale demokratische und wirtschaftliche Reformen zu verständigen und alle Kräfte auf einen Gewaltverzicht zu verpflichten. Später stand Isidore de Souza – zwar gegen geltendes katholisches Kirchenrecht, doch (ausnahmsweise) mit Zustimmung des Papstes – auch der Übergangsregierung und schließlich (bis 1993) dem gesetzgebenden *Haut Conseil de la République* vor, das in den entscheidenden Jahren den friedlichen Wandel gestaltete und sicherte.

Einen Sonderfall stellt die Übernahme *judikativer* Funktionen durch religiöse Akteure dar, etwa im Rahmen von Gesetzgebungsverfahren oder in Wahrheitsfindungs- und Versöhnungskommissionen. Im Unterschied zu anderen Ländern war die *Truth and Reconciliation Commission* (TRC) in Südafrika, die unter dem Vorsitz des anglikanischen Erzbischofs Desmond Tutu von 1996–98 arbeitete, auch zu bindender Rechtssprechung befugt. Tutus Ansehen und Führungskraft war es wesentlich zu verdanken, dass die TRC – trotz mancher Defizite – nach jahrzehntelanger Apartheid ein gewisses Maß an Gerechtigkeit und Versöhnung herbeiführte und so dazu beitrug, dass die gewaltsame Vergeltung an den einstigen Peinigern und eine Spaltung der Gesellschaft vermieden wurde.

Eine ganz andere Form der Übernahme (friedens-)politischer bzw. staatlicher Funktionen ergibt sich aus dem gesellschafts- und entwicklungspolitischen Engagement mancher Religionsgemeinschaften. In vielen Regionen liegen z.B. die Gesundheitsversorgung oder die schulische Erziehung weitgehend in der Hand von Religionsgemeinschaften. In gewaltsamen Auseinandersetzungen werden diese Einrichtungen oftmals gar nicht oder als Letzte angegriffen. Zudem organisieren Religionsgemeinschaften »an oftmals untätigen oder hilflosen Staaten vorbei rudimentäre soziale Sicherungssysteme«¹⁵. Gerade in Kriegs- und Bürgerkriegsgebieten stellen sie dann häufig die einzigen Institutionen dar, die neben gewissen Finanzmitteln auch über Personal,

15 RITTBERGER, Werkzeug Glaube, S. 47.

eigene Medien, eine funktionierende Infrastruktur und andere Mittel verfügen, die zur Erfüllung dieser eigentlich staatlich-hoheitlichen Aufgaben nötig sind. Dadurch tragen die Religionsgemeinschaften zur Stabilisierung bei und erwerben sich mitunter erheblichen gesellschaftlichen und politischen Einfluss – einen Einfluss, der selbstverständlich nicht nur konstruktiv und deeskalierend, sondern mitunter auch konfliktverschärfend genutzt wird.¹⁶

2. Religionsbasierte Friedensakteure: Merkmale und Gemeinsamkeiten

Friedenspolitische Aufgaben und Beiträge religiöser Akteure, so zeigen die Fallstudien zu überkommunalen Konflikten, erfolgen in allen Phasen (*Reifegraden*) eines Konfliktes. Sie umfassen also Gewaltprävention bzw. Eskalationsvermeidung, Deeskalation bereits gewaltförmiger Konflikte sowie Stabilisation in *post-conflict*-Regionen. Das Engagement beschränkt sich nicht auf Konfliktbearbeitung im engeren Sinne, sondern berührt oftmals auch unmittelbar zusammenhängende Aspekte der sozioökonomischen Verhältnisse und des Rechts (Gesetzgebung, Rechtssprechung und Rechtsdurchsetzung).

Religionsbasierte friedenspolitische Arbeit weist dabei eine enorme Vielfalt hinsichtlich der Konflikte, Akteure und Vorgehensweisen auf. Kultureller, religiöser und politischer Kontext, Art, Gegenstand, Reichweite, Parteien und (gewaltförmige) Austragungsstrategien der *Konflikte* variieren ebenso wie ihre Intensität, Dauer und Entwicklung. Die religionsbasierten *Akteure* der Konfliktbearbeitung gehören unterschiedlichen Religionen und Konfessionen an, treten als Einzelpersonen oder (interreligiöse) Institutionen auf, als charismatische Führergestalten oder namenlose Aktivisten, praktizieren verschiedene Formen von Religiosität bzw. Spiritualität und sind auch hinsichtlich institutioneller Verfasstheit, Bekanntheit, politischem Einfluss bzw. Profil und Verhältnis zum Konflikt ausgesprochen divergent. Dasselbe gilt für Vorgehensweise, Aktionsebene, Art und Methode sowie Maßnahmen und Wirkungsweise der Konfliktbearbeitung, insbesondere für die Bedeutung religiöser Elemente und den Eskalations- oder Konfliktreifegrad zum Zeitpunkt der *Intervention*.

16 Zum Beispiel erwarb sich die radikalislamische *Hamas* in den besetzten palästinensischen Gebieten großes Ansehen, indem sie zunächst mit externen Spendengeldern umfangreiche Sozial- und Nothilfeprogramme, einschließlich finanziell erschwinglicher Schulen und Krankenstationen, aufbaute. Je dramatischer das »Staatsversagen« der palästinensischen Führung war und je länger es anhielt, desto mehr gewann die Hamas an Rückhalt in der Bevölkerung, was schließlich zu einer absoluten Mandatsmehrheit bei den demokratischen Parlamentswahlen im Jahr 2006 führte.

Diese Unterschiedlichkeit der Konflikt-, Akteurs- und Interventionsmerkmale macht es schwierig, übergreifende Kategorien zu definieren. Für die friedenspolitische Bedeutung von Religionen – gegenüber säkularen, auch politischen Friedenskräften – ist hierbei vor allem die Art der *Akteure* und deren Vorgehensweise interessant.

Religiöse Akteure sind in der Regel weder willens noch in der Lage, in Friedensprozessen politischen oder ökonomischen Druck auszuüben oder nennenswerte materielle Anreize in Aussicht zu stellen. Der Erfolg ihrer Intervention beruht vielmehr auf ihrer Überzeugungskraft und -fähigkeit. Diese wiederum hängt davon ab, ob ein religiöser Akteur glaubhaft machen kann, dass er als Vermittler *geeignet* ist, also über die notwendigen Kompetenzen verfügt, und ob er überhaupt als Drittpartei *akzeptiert* wird, d.h. die hierfür notwendige Reputation genießt. Bei aller Verschiedenheit weisen religiöse Friedensakteure einige *gemeinsame* Charakteristika auf. Diese sind für den Erfolg des friedenspolitischen Engagements von entscheidender Bedeutung, da sie die Eignung und Akzeptanz der religionsbasierten Akteure als konstruktive Konfliktbearbeiter begründen.

a) *Fachkompetenz*: Eine Mindestkompetenz in konstruktiver Konfliktbearbeitung und sehr gute Kenntnisse des Konflikts und seines Kontextes sind unabdingbar. Diesbezügliche Defizite können aber teilweise durch Erfahrung oder ein entsprechend behutsames Vorgehen kompensiert werden. Religionsbasierte Akteure gewinnen ihre konfliktspezifischen Kenntnisse zumeist dadurch, dass sie entweder aus der Konfliktregion stammen oder dort durch langjährige Arbeit präsent sind. Dadurch verfügen sie in der Regel auch über nützliche Kontakte, Ressourcen und Informations- bzw. Kommunikationsstrukturen.

b) *Glaubwürdigkeit*: Konstruktiv intervenierende Akteure werden von den Konfliktparteien dann als Vermittler oder Schlichter akzeptiert, wenn sie als fair und gerecht gelten, wenn sie im Ruf eines verlässlichen und *ehrlichen Maklers* stehen. Dieser Ruf entsteht durch entsprechende Erfahrungen und Erfolge der religionsbasierten Akteure oder durch die Glaubwürdigkeit ihres Auftretens, also etwa durch die Übereinstimmung von Reden und Handeln, durch uneigennütziges und unparteiliches Engagement oder durch die Verkörperung jener Werte, die im Rahmen der Deeskalationsbemühungen von den Konfliktparteien gefordert werden (Gewaltlosigkeit, Versöhnung, Toleranz u.a.m.). Insbesondere basiert die Glaubwürdigkeit von Akteuren auf verlässlicher Diskretion (auch im Falle des Scheiterns von Verhandlungen) und inhaltlicher wie institutioneller Unabhängigkeit¹⁷. Religionsbasierte

17 Unabhängigkeit ist nicht gleichzusetzen mit Neutralität. Letztere kann etwa in Fällen des gewaltlosen Widerstandes gegen repressive Regime nur bedingt eingefordert werden, mitunter sind Religionsgemeinschaften dezidierte Konfliktparteien. Doch auch parteiliche religiöse

Institutionen und Personen sind häufig Bindeglieder zwischen politischer Ebene und Gesellschaft oder zwischen verfeindeten Staaten, zumal wenn deren Bevölkerungen mehrheitlich derselben Religion angehören. Deswegen werden sie von den Konfliktparteien oftmals als nicht-parteiisch akzeptiert.

c) *Nähe des Akteurs zum Konflikt*: Nähe sei hier verstanden als eine Form glaubhafter persönlicher oder institutioneller *Verbundenheit* mit dem Konflikt und den von ihm betroffenen Menschen. Dieser Aspekt geht über die Kenntnis des Konflikts und der Situation der Bevölkerung hinaus. Es geht um das Empfinden *innerer* Anteilnahme und eine Form *emotionaler* Konfliktkompetenz. Präsenz und humanitäres Engagement in der Konfliktregion sind hier wichtig, aber nicht zwingend. Die Nähe zu den Menschen kann auch in einer eher spirituell-emotionalen als in einer realen Verbundenheit bestehen, wie sie Religionsführer häufig qua Amt genießen (etwa der Papst als Heiliger *Vater*).

Die hier genannten Merkmale müssen zwar im Prinzip von religiösen und säkularen Akteuren der konstruktiven Konfliktbearbeitung gleichermaßen erfüllt werden. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden liegt jedoch darin, dass religiöse Akteure gegenüber nichtreligiösen Akteuren oft einen *Vertrauensvorschuss* genießen. Dies mag verwundern, wo doch vielfach im Namen von Religion Konflikte und Gewalt geschürt werden. Dennoch trägt der religiöse Charakter von Friedensakteuren maßgeblich dazu bei, dass die Konfliktbeteiligten größeres Vertrauen in deren ethische, fachliche und konfliktspezifische Eignung fassen. Die Gründe dafür sind ebenso inhaltlicher wie formaler Natur:

Die Berufung auf religiöse Quellen und Traditionen gilt zum einen in allen Religionen und Kulturen – trotz einzelner gegenteiliger Beispiele – als *nachvollziehbare* Begründung des Einsatzes für Frieden und Gewaltlosigkeit; dies gilt auch, wenn Konfliktparteien und intervenierende Akteure unterschiedlichen Religionen angehören. Die Motive säkularer Akteure hingegen sind den Konfliktparteien oftmals nicht klar bzw. nicht nachvollziehbar und dies löst mitunter Skepsis, Misstrauen und Vorsicht aus.

Religiöse Akteure unterstreichen zum anderen ihr umfassendes, insbesondere emotionales Konfliktverständnis, indem sie nicht nur harte Fakten, sondern auch tiefer liegende Konfliktdimensionen wie Moral und Verantwortung, Schuld und Vergebung, Verletztheit und Versöhnung, gegebenenfalls interethnische und interreligiöse Ressentiments zur Sprache bringen. In diesen Themen wird religiösen Akteuren häufig ein Kompetenzvorsprung gegenüber säkularen Akteuren zugesprochen bzw. vorab unterstellt.

Akteure dürfen nicht zu bloßen Instrumenten der Politik werden, sondern müssen eine kritische Unabhängigkeit glaubhaft bewahren, wenn sie sich die Option einer *Vermittlerfunktion* offen halten wollen.

Des Weiteren gelten religiöse Akteure oft als (hinreichend) unabhängig und gerecht, zudem werden bei ihnen seltener eigennützige materielle oder machtpolitische Interessen vermutet. Säkulare Akteure sind hier sehr viel größerem Misstrauen ausgesetzt, zumal wenn sie aus dem Ausland kommen oder von dort finanziert werden und darum Zweifel an ihren wahren Motiven bestehen.

Schließlich werden religiöse Akteure als weniger bedrohlich angesehen, da sie meist weder politischen oder ökonomischen Druck ausüben noch – im Falle eines Scheiterns von Verhandlungen – entsprechende Sanktionen verhängen können. Das politische Risiko von Konfliktparteien erscheint darum vergleichsweise gering, wenn sie sich auf religiöse Vermittler einlassen.

Religion bzw. Religiosität genießt also in aller Regel (zumindest *auch*) ein positives Ansehen, und zwar über religiöse, konfessionelle oder kulturelle Grenzen hinweg. Äußerlich erkennbar ist dies beispielsweise an dem besonderen Respekt, der religiösen Würdenträgern oder heiligen Stätten entgegengebracht wird; sie anzugreifen gilt zumeist als Tabu und stößt auch bei Konfliktparteien anderer Religionszugehörigkeit in der Regel auf Ablehnung¹⁸. So wie Religion bzw. Geistliche in besonderer Weise respektiert werden, so werden auch Friedensakteure, die sich glaubhaft auf ihre religiöse Überzeugung berufen, in besonderer Weise geachtet: Sie erfahren einen *Vorab-Respekt* und Vertrauensbonus, aufgrund dessen sie als konstruktiv intervenierende Drittpartei akzeptiert werden, wo säkulare Akteure scheitern oder zurückgewiesen werden. Natürlich müssen sich auch die religiösen Akteure des Vertrauens im Verlauf der Friedensprozesse würdig erweisen, doch haben sie es wesentlich leichter, die Aufmerksamkeit und ein Mindestvertrauen von Konfliktparteien zu gewinnen; die Hürden sind niedriger, Skepsis und Vorbehalte auf Seiten der Konfliktbeteiligten geringer. Religionsbasiertheit qualifiziert also nicht per se für eine kompetente und erfolgreiche konstruktive Konfliktbearbeitung, kann aber der entscheidende Türöffner für Verhandlungen sein, bei den Führern von Konfliktparteien ebenso wie in der betroffenen Bevölkerung. Eine von Vertrauen und Diskretion geprägte Verhandlungsatmosphäre bietet außerdem einen geschützten Raum, in dem auch unkonventionelle Lösungsoptionen diskutiert werden können. So eröffnen sich mithilfe religiöser Akteure mitunter Handlungsspielräume, die andernfalls unter politischem und öffentlichem Druck verschlossen blieben. Daher sind Institutionen der zivilen Konfliktbearbeitung und Vertreter der Kon-

18 Hier wird nicht übersehen, dass in manchen Konflikten *gerade* die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit des Konfliktgegners als Gewaltlegitimation dient, selbst wenn es dabei im Kern um politisch motivierte Machtkämpfe geht. Allerdings sind solche Konflikte bei genauer Betrachtung noch immer die Ausnahme und keineswegs der Regelfall. Zudem ist auch in diesen Auseinandersetzungen häufig zu beobachten, dass Angriffe auf Gotteshäuser und Geistliche eine »rote Linie« darstellen, die nur selten überschritten wird.

fliktparteien, internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen und betroffene Drittstaaten gut beraten, bei ihren Friedensbemühungen mehr als bisher nach geeigneten religiösen Kräften Ausschau zu halten und sie aktiv einzubeziehen.

3. Fazit

Die skizzierten Fallstudien und Handlungsfelder machen deutlich, wie religiöse Akteure gewaltträchtige Konfliktsituationen als friedentheologische, friedensethische und/oder friedenspolitische Herausforderung begreifen und darin eine akute friedenspolitische Aufgabe für sich erkennen. Zu dem theologischen *Anspruch* und dem ethischen *Wunsch* nach Frieden kommt also die konkrete *Tat*, das friedenspolitische Handeln in freilich höchst unterschiedlichen Formen.

Nicht trotz, sondern gerade wegen der mutigen Aktivitäten und Erfolge religiöser Akteure stellt sich aber die Frage, warum solches friedenspolitisches Handeln nicht noch viel häufiger, frühzeitiger und umfassender zu beobachten ist. Einerseits hat dies mit der beklagten *Blood-Sells*-Logik und -Praxis medialer Berichterstattung über Konflikt- und Friedensprozesse zu tun: Religiös motivierte Selbstmordattentäter sind demnach nun einmal »sensationaler« als religiös motivierte Friedensstifter, die es durchaus und in großer Zahl gibt.

Andererseits muss ebenso beklagt werden, dass der theologische Friedensanspruch von Religionsgemeinschaften viel zu oft eben *nicht* in politisches Friedenshandeln mündet. Die Gründe sind vielfältig, allerdings noch kaum erforscht: individuelle oder institutionelle Feigheit, Anpassung an das politische System, mangelnde Distanz zum Regime, schlichte Gleichgültigkeit gegenüber Gewalt und Unterdrückung, fehlendes Bewusstsein für Gewaltstrukturen oder gar deren religiöse Rechtfertigung... – das religiöse (Selbst-)Verständnis schützt nicht zwingend vor Angst, Verführung, Verblendung und politischen wie theologischen Verirrungen. Hier sind alle Religionsgemeinschaften gefordert, sich auf die in allen Religionen und Heiligen Schriften reichlich vorhandenen *friedensorientierten* Überlieferungen und Traditionen zu besinnen. Diese müssen Kernbestand einer intensiveren religiösen Bildungsarbeit sein – in Kindergärten und Ausbildungsstätten, Medien und Gottesdiensten. Zugleich müssen die religiösen Friedenstraditionen in konsequentes politisches Verhalten in konkreten Krisensituationen übertragen werden.

Überdies sind Religionsgemeinschaften gefordert, sich auf ihre friedenspolitischen Kompetenzen und Potentiale zu besinnen, wie sie in den zahlreichen Beispielen zum Ausdruck kommen. Wer neben dem ethischen oder

theologischen Anspruch auch die Fähigkeit und Möglichkeit hat, zum Frieden beizutragen, der kommt nicht umhin, dies als eine friedenspolitische Verantwortung und *Aufgabe* zu begreifen. Doch das Wissen und Bewusstsein um die eigenen Friedenskompetenzen ist in den Religionsgemeinschaften bei weitem nicht in einem Maße ausgeprägt, das dem hohen ethisch-theologischen Wert des Friedens entsprechen würde. Dies verweist auf den Stellenwert, den Frieden und Gewaltvermeidung nicht alleine theologisch, sondern (auch) in der alltäglichen und politischen Praxis genießen. Dieser Stellenwert bemisst sich letztlich konkret daran, welchen Aufwand zu leisten und welche Risiken zu tragen ich bereit bin, wenn es der Einsatz für Frieden erfordert. Wage ich den Widerstand gegen eine Bevölkerungsmehrheit und den *common sense*? Riskiere ich für den Frieden mein Leben, meine Existenz oder zumindest meinen materiellen oder sozialen Lebensstandard? Opfere ich möglicherweise staatliche Begünstigungen oder die Nähe zur Macht? Werden innergemeinschaftliche Spannungen und theologische Auseinandersetzungen in Kauf genommen, vielleicht bewusst gesucht zugunsten einer theologischen Weiterentwicklung? Und nicht zuletzt: Welchen Geldwert erfährt Friedensarbeit? Solche trivialen und doch entscheidenden Fragen stellen sich Individuen ebenso wie Religionsgemeinschaften, unabhängig von ihrer institutionellen Verfasstheit. Von ihrer Beantwortung hängt die ethische, mindestens aber die friedensethische Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft von Religion bzw. Religionsgemeinschaften ab.

Friedenskompetenzen, Methoden und Instrumente der konstruktiven Konfliktbearbeitung können und müssen erlernt werden, doch dafür müssen Personen und Gelder bereitgestellt werden. Friedensarbeit ergibt sich nicht zwangsläufig oder zufällig, sie kann und muss bewusst gewollt und aktiv praktiziert werden. Die Entstehung und Entwicklung von Konflikten, zumal von religiös aufgeladenen Konflikten, und damit die öffentliche Aufmerksamkeit darf nicht den Gewaltakteuren überlassen werden, seien sie säkular oder religiös. Dies verlangt nicht weniger, als dass Friedenspolitik und -engagement – auch und gerade aus religiös-theologischen Gründen – konsequent als vornehmste Aufgabe jeder Religionsgemeinschaft begriffen wird.

Michael Droege

Religionen als politische Akteure in der säkularen Verfassungsrechtsordnung

Im religionspolitischen Treibhaus der Bundeshauptstadt wurde in den letzten Jahren ein erbitterter Kulturkampf geführt: Anlass war die Reform des Schulrechts des Jahres 2006, im Zuge derer Berlin einen verpflichtenden Ethikunterricht einführte und die Teilnahme am freiwilligen Religionsunterricht durch dessen Abwahl ermöglichte¹. Nachdem das Bundesverfassungsgericht hiergegen unter Hinweis auf die Religionsfreiheit und das religiöse Erziehungsrecht aus Art. 4 Abs. 1, 2 Grundgesetz (GG) und Art. 6 Abs. 2 GG erhobene Bedenken nicht geteilt hatte², formierte sich bürgerschaftlich engagierter Widerstand, der die direktdemokratischen Verfahren der Berliner Landesverfassung zu nutzen beabsichtigte³. Die Initiative »ProReli« strebte eine Revision der Neureglung und statt ihrer das bundesweit verbreitete Modell des Religionsunterrichts als Wahlpflichtfach an⁴. War das hierauf gerichtete Volksbegehren auch erfolgreich, so scheiterte das Vorhaben im Volksentscheid nicht nur an der erforderlichen Mehrheit, sondern auch am Beteiligungsquorum⁵. Der Wahlkampf wurde von der Initiative – aber auch von den Verteidigern des Berliner Ethikunterrichts, allen

-
- 1 Siehe §§ 12 Abs. 6, 13 Schulgesetz für das Land Berlin vom 26.1.2004, Gesetz- und Verordnungsblatt (GVBl.) 26, Berliner Rechtsvorschriften (BRV) 2230-1, in der Fassung des Gesetzes vom 30.3.2006, GVBl. 299.
 - 2 Bundesverfassungsgericht (BVerfG), Beschluss vom 15.3.2007, 1 BvR 2780/06, in: Landes- und Kommunalverwaltung (LKV) 2007, S. 363. Zuvor: Verwaltungsgericht (VG) Berlin, Beschluss vom 21.08.2006, in: LKV 2007, S. 92; Oberverwaltungsgericht (OVG) Berlin, Beschluss vom 23.11.2006, 8 S 78.06, in: LKV 2007, S. 237. Zum Ethikunterricht vgl. aus der Literatur: Ludwig RENCK, Die Wahl zwischen Bekenntnis- und Ethikunterricht, in: Thüringische Verwaltungsblätter 2007, S. 6–9; ders., Ethik- und staatlicher Bekenntnisunterricht in Berlin, in: Landes- und Kommunalverwaltung 2006, S. 210–212; ders., Der Ethikunterricht im Land Berlin, in: Neue Justiz 60 (2006), S. 493–495.
 - 3 Siehe Art. 62 der Verfassung von Berlin.
 - 4 Zur nunmehr bundesweit operierenden Initiative finden sich weitere Informationen auf deren Homepage unter <<http://www.pro-reli.de>>.
 - 5 Zum Ergebnis: LANDESBSTIMMUNGSLEITER, Pressemitteilung: Endgültiges Ergebnis ermittelt: Volksentscheid nicht angenommen, vom 5. Mai 2009, verfügbar unter <<http://www.wahlen-berlin.de>> (letzter Zugriff am 11.5.2010).

voran dem Senat⁶ – mit großer Härte und mit großer, gerade medialer Unterstützung der katholischen und evangelischen Kirche in Berlin geführt.

Noch vor dem Volksentscheid kritisierte der Staatsrechtslehrer und Schriftsteller Bernhard Schlink dies scharf: Indem die Kirchen sich den vereinfachenden und undifferenzierten Wahlkampf zu Eigen gemacht hätten, hätten sie ihre Integrität verloren. Die Kirchen hätten den politischen Kampf geführt wie jede Partei. Dass, wenn es Erfolg verspreche, verzerrt, entstellt und gelogen wird, werde unter dem Gesetz des politischen Kampfes nicht geahndet. Von den Kirchen sei aber anderes zu erwarten gewesen⁷. Der Beitrag der Religion zum politischen Leben – ist er, wie Bernhard Schlink meint, aus der Distanz, in Ausgewogenheit zu führen – auch dann, wenn es um die eigene Sache geht?

Diese Frage kann natürlich aus der Perspektive der Religionen selbst beantwortet werden. Die Antworten fallen dann unterschiedlich aus. Die Positionierungen der großen christlichen Kirchen sind sicher zeitabhängig, aber spiegeln doch die grundlegende Erkenntnis, dass sich Staat und Kirchen, Politik, Recht und Religion in dem einen Menschen treffen, der zugleich Bürger und Christ ist und aus und in dieser Doppelrolle agiert⁸. Denkschriften zur demokratischen Tugend, Hirtenbriefe zu staatlichen Wahlen, deutliche Positionierungen in der Familienpolitik, in Fragen der Patientenverfügung und Gentechnik – Religion bereichert den politischen Diskurs bis hin zu den immerhin namengebenden Selbstbeschreibungen politischer Parteien und irritiert ihn bisweilen. Die gewachsene soziale Bedeutung des Islam fordert von der Politik erhebliche Integrationsleistungen, stellt aber auch bislang selbstverständliche Parameter des staatlichen Religionsverfassungs- und Religionsverwaltungsrechts vor neue Herausforderungen. Das Verhältnis von Religion und Politik hat aber auch ein anderes Gesicht: Dessen Mimik reicht von der schlichten Nicht-Teilnahme am demokratischen Prozess bis hin zu seiner völligen Infragestellung mit dem Mittel des Terrors. Auch gewalttätige Formen des religiösen Fundamentalismus können Beitrag der Religion zum politischen Leben sein.

Der Beitrag der Religion zum politischen Leben soll nachfolgend auch angesichts dieser phänotypischen Buntheit nicht auf der Grundlage der unterschiedlichen Selbstverständnisse der Religionsgemeinschaften von

6 Zu den diesem hier gesetzten Grenzen der Öffentlichkeitsarbeit: OVG Berlin-Brandenburg, Beschluss vom 23.4.2009, in: LKV 2009, S. 284. Aus der juristischen Debatte stellvertretend einerseits: Ludwig RENCK, »Pro Reli« – Viel Lärm um Nichts, in: Neue Justiz 63 (2009), S. 156f., und andererseits: Dieter HÖMIG, Contra Reli? – Viel Lärm um Nichts, in: Neue Justiz 63 (2009), S. 241–243.

7 Vgl. Bernhard SCHLINK, Die Kirchen haben schon verloren, F.A.Z.-Gastbeitrag, 15. Januar 2009, verfügbar unter <<http://www.faz.net>> (letzter Zugriff: 10.05.2010).

8 Nur: Konrad HESSE, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, in: Helmut QUARITSCH (Hg.), Staat und Kirchen, Bad Homburg 1967, S. 334–357, hier S. 334, 350.

ihrer Rolle als politische Akteure untersucht werden. Die Untersuchungsperspektive wechselt zur säkularen Verfassungsordnung und gewinnt damit einen vergleichsweise stabilen, wenn auch mit dem Hauch des Etatistischen behafteten Grund. Welchen Rahmen und damit auch welche Grenzen setzt die freiheitlich säkulare Verfassungsordnung der Bundesrepublik Religionen als politischen Akteuren und damit den individuellen oder organisierten Beiträgen der Religion zum politischen Leben. Vor diesem Hintergrund nun also der Versuch einer verfassungsrechtlichen Betrachtung.

1. Religion und Politik – verfassungsrechtliche Verortung in notwendiger Unschärfe

Religion und Politik und damit auch beide in ihrem Verhältnis zueinander lassen sich nur mit einer ihnen eigenen Unschärfe in verfassungsrechtlicher Perspektive bestimmen. Dass sinnvollerweise überhaupt von einer Notwendigkeit der Verhältnisbestimmung ausgegangen werden kann, ist das Ergebnis eines Prozesses der funktionalen Ausdifferenzierung von Recht, Politik und Religion. Kennzeichen des modernen Staates als politischer Herrschaftsordnung ist die Gestaltbarkeit der Welt durch den Menschen. Ginge es um die Umsetzung eines göttlichen Willens, wäre für Politik – jenseits der Interpretation eben dieses Willens und damit jenseits der Theologie – kein Raum.

Mit der Entkoppelung von Herrschaft und Religion, als die die Säkularisierung gemeinhin beschrieben wird⁹, lässt sich nicht nur die Genese des modernen Staates beobachten¹⁰, sondern auch die allmähliche Ausbreitung eines Freiraumes, eines Bereiches des Politischen, »in dem sich die gesellschaftliche Ordnung nicht länger als ein Spiegel transzendenter Wahrheit, sondern als ein kontingentes Produkt weltlicher Macht formierte«¹¹. Die Konfessionskriege markieren in Deutschland auf Reichsebene den Beginn der religiös-weltanschaulichen Neutralisierung des staatlich formierten politischen Gemeinwesens¹². Der heutige säkulare Verfassungsstaat ist zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichtet, weil er andernfalls seine Fähigkeit verlöre, gerade im religiös motivierten Konflikt eine Friedensord-

9 Grundlegend: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, Stuttgart 1967.

10 Dazu mit zahlreichen weiteren Nachweisen: Michael DROEGE, Staatsleistungen an Religionsgemeinschaften im säkularen Kultur- und Sozialstaat, Berlin 2004, S. 115–137.

11 Kathrin GROH/Christine WEINBACH, Zur Genealogie des politischen Raums. Politische Strukturen im Wandel, Wiesbaden 2005, S. 9–52, hier S. 13. Grundlegend: Christoph MÖLLERS, Staat als Argument, München 2000, S. 219–229.

12 Vgl. Horst DREIER, Kanonistik und Konfessionalisierung – Marksteine auf dem Weg zum Staat, in: Juristenzeitung 57 (2002), S. 1–13.

nung garantieren zu können. Seine ekklesiologische Farbenblindheit – wie Hans Barion dies einmal nannte¹³ – versetzt ihn erst in die Lage, »Heimstatt aller Staatsbürger«¹⁴ zu sein.

Entsprechend eingetrübt ist der Blick des religiös-weltanschaulichen Staates auf die Religion seiner Bürger. Aus sich heraus hat er kein Wissen, was Religion ist. Darum ist er insoweit auf das Wissen und den Erfahrungsschatz der Menschen angewiesen. Religion ist ein blinder Fleck des Verfassungsrechts, wiewohl eine Begriffsbestimmung für den grundrechtsgebundenen Verfassungsstaat notwendig ist¹⁵: Das Grundrecht der Religionsfreiheit des Art. 4 GG ist zu garantieren und setzt damit auch voraus, dass der Staat bzw. seine Organe in die Lage versetzt werden müssen, entscheiden zu können, ob ein soziales Phänomen nun Ausdruck der Religion des Einzelnen oder einer Gemeinschaft ist oder nicht. Gemeinhin wird dieses fragile Spiel zwischen Wissen und Definieren-Müssen und Nicht-wissen-Dürfen durch einen formellen Mantelbegriff der Religion gelöst, dessen materialer Gehalt letztlich wesentlich durch das Selbstverständnis derer, die sich auf die Religionsfreiheit berufen, bestimmt wird¹⁶. Religion wird so als einheitliches und normatives Konzept verstanden, das eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz beinhaltet, die Beziehung des Menschen zu höheren Mächten und tieferen Seinsschichten beleuchtet, wesentliche Lebensprinzipien und -maximen bereithält sowie letzte Fragen thematisiert¹⁷.

Um zu vermeiden, dass die Anreicherung dieses formalen Religionsbegriffes durch das jeweilige religiöse Selbstverständnis die Grenzen des verfassungsrechtlich zu Schützenden der Beliebigkeit und der Willkür des Einzelnen oder religiöser Gruppen überlässt, haben die staatlichen Organe und insbesondere die staatlichen Gerichte es einer Plausibilitätskontrolle zu unterziehen. Das Bundesverfassungsgericht hat insoweit darauf hingewiesen, dass allein die Behauptung und das Selbstverständnis, eine Gemeinschaft bekenne sich zu einer Religion und sei eine Religionsgemeinschaft, für diese und ihre Mitglieder die Berufung auf die Freiheitsgewährleistung des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG nicht rechtfertigen können; vielmehr müsse es sich auch tatsächlich, nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild, um eine Religion und Religionsgemeinschaft handeln¹⁸.

13 Vgl. Hans BARION, Ordnung und Ortung im kanonischen Recht, in: Ders. (Hg.), Kirche und Kirchenrecht, Paderborn 1984, S. 181–214, hier S. 181, 210.

14 BVerfGE 19, 206 (216).

15 Näher: Michael DROEGE, Der Religionsbegriff im deutschen Religionsverfassungsrecht, in: Matthias HILDEBRANDT/Wolfgang BROCKER (Hg.), Der Begriff der Religion, Wiesbaden 2008, S. 159–176.

16 Hierzu nur: Martin MORLOK, Selbstverständnis als Rechtskriterium, Tübingen 1993; Stefan MUCKEL, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung, Berlin 1997.

17 Vgl. BVerwGE 90, 112 (115); BVerwGE 89, 368 (370).

18 BVerfGE 83, 341, Leitsatz 1 – Bahai.

Die freiheitliche Verfassungsrechtsordnung bewahrt ihre Freiheitlichkeit gerade als Rahmenordnung auch im und gegenüber dem Politischen. Das Grundgesetz organisiert grundlegende Parameter der Gemeinwohlkonkretisierung im und durch den freiheitlichen und pluralistischen demokratischen Willensbildungsprozess. Dies beginnt mit dem Staatsfundamentalprinzip der Demokratie in Bund und Ländern über die Art. 20, 28 GG, über das gewaltenteilte Institutionenarrangement des Staatsorganisationsrechts, über die verfassungsrechtlich in Art. 21 GG garantierte Rolle der Parteien als Mittler und Transmissionsriemen im repräsentativ-demokratischen politischen Willensbildungsprozess¹⁹ und reicht bis hin zu den Kommunikationsfreiheiten der Meinungs-, Presse- und Medienfreiheit des Art. 5 Abs. 1 GG und der Versammlungsfreiheit des Art. 8 GG, die vom Bundesverfassungsgericht als schlechthin unverzichtbare Konstituenten der freiheitlich demokratischen Grundordnung begriffen und entfaltet werden²⁰. Dem politischen Prozess entzogen wird allerdings jener Bereich des verfassungsrechtlich Unverfügbaren, der von der Ewigkeitsklausel des Art. 79 Abs. 3 GG umrissen wird²¹.

Mag Politik innerhalb dieses verfassungsrechtlichen Rahmens damit einen strukturell offenen Kreis öffentlicher Angelegenheiten im Gemeinwesen bezeichnen, so gibt es über die Strukturmerkmale des politischen Prozesses hinaus keinen konsentierten materiellen Begriff des Politischen, der aus der Verfassung gewonnen werden könnte. Vorschläge hierzu – etwa Carl Schmitts Rekonstruktion anhand der Unterscheidung von Freund und Feind²² – sind allen Versuchen einer materialen Aufladung des Republikprinzips zum Trotz²³ gescheitert. In der politikwissenschaftlichen Außenperspektive offenbart sich eine Politik-Aversion nicht nur der Staatsrechtswissenschaft, sondern vor allem des Bundesverfassungsgerichts und findet wegen der Ausblendung der eigenen Rolle als politischer Akteur bisweilen vereinfachende, aber bedenkenswerte Kritik²⁴.

19 Zum Hineinwirken der Parteien in den Bereich des Staatlichen zuletzt: BVerfGE 121, 30 (53f.) – Medienbeteiligungen.

20 BVerfG 7, 198 (210), ständige Rechtsprechung.

21 Demnach ist eine Verfassungsänderung verfassungswidrig, durch welche die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze – also der Menschenwürde, der Rechtsstaatlichkeit, des Bundesstaates und der sozialen Demokratie – berührt werden.

22 Vgl. Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1932.

23 Etwa: Karl Albrecht SCHACHTSCHEIDER, *Res Publica res populi*, Berlin 1994. Dazu: Michael ANDERHEIDEN, *Gemeinwohl in Republik und Union*, Tübingen 2006.

24 Vgl. hierzu nur: Robert Ch. VAN OYEN, *Der Begriff des Politischen des Bundesverfassungsgerichts*, Berlin 2005.

Das Gemeinsame bei der Betrachtung von Religion und Politik aus der Perspektive der Verfassungsrechtsordnung scheint danach die Erkenntnis zu sein, dass es sich bei beiden um Staat und Gesellschaft umgreifende oder ihnen jedenfalls nicht exklusiv zuzuordnende Phänomene im auch öffentlichen Raum handelt. Der Modus staatlichen Verhaltens ihnen gegenüber ist ähnlich: im Falle der Religion zu umschreiben mit der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates, dem Gebot der Nichtidentifikation; im Falle der Politik zu umfassen mit der strikten Gleichbehandlung im politischen Prozess.

Nach Aufdeckung dieser grundlegenden Unschärfe der verfassungsrechtlichen Perspektive gegenüber den Beiträgen der Religion zum politischen Leben und auf ihrer Grundlage sollen im Folgenden die verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen eben jener Beiträge in drei Schritten in unterschiedlichen Akzentsetzungen näher entfaltet werden: Im ersten Schritt sollen im Vorfeld verfassungsrechtlicher Bindung die verfassungsrechtlichen Erwartungen an Religion, die Beziehung zwischen Religion und staatlich verfasstem Gemeinwesen erörtert werden. Im zweiten Schritt sollen sie aus der Perspektive des Einzelnen, der zugleich Bürger und Glaubender ist, Kontur gewinnen. Im letzten Schritt gilt es, sich dem institutionellen Religionsverfassungsrecht zuzuwenden, um insbesondere die korporative Dimension der Religion im öffentlichen Raum adäquat erfassen zu können.

2. Religion und Legitimation der politischen Ordnung

Der verfassungsrechtliche Blick auf Religionen als politische Akteure steht auf dem Boden einer Verfassungsordnung, die selbst Produkt eines geschichtlichen Prozesses der Verhältnisbestimmung von Staat und Religion ist. Die Gründungsmythen moderner Staatlichkeit westlicher Traditionen verweisen auf schmerzhafteste Prozesse der gegenseitigen Abgrenzung und Zuordnung²⁵. Das Zerbrechen der mittelalterlichen ungeteilt weltlich-geistlichen *res publica christiana* führte zur Notwendigkeit, Staat und Kirchen als selbstständige, freilich noch im christlichen Herrschaftsverständnis aufeinander bezogene Entitäten in ihrem Verhältnis zu bestimmen.

Als wirkmächtig hat sich hier in den Gesellschaftswissenschaften und so auch in der Rechtswissenschaft die Säkularisierungsthese erwiesen, die jene Prozesse der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft einerseits und auch der substantiellen Privatisierung der Religion andererseits beschrei-

25 Vgl. Christoph MÖLLERS, *Staat als Argument*, München 2000, S. 224.

ben kann²⁶. Bei allen Zweifeln an einem deterministischen und finalen Geschichtsverständnis, das mit der Säkularisierungsthese einhergehen kann, erlaubt diese doch ganz wesentliche Beobachtungen für das Verhältnis von Religion, Staat und Politik. Betrachtet man mit der Brille der Säkularisierung das Ergebnis nach erlittener Herrschaftssäkularisierung, so ist die weltliche Herrschaftsordnung in ihrer Letztbegründung nicht mehr auf die Religion als Sinnstifterin verwiesen. Religion als Privatsache ist auf der anderen Seite aber auch keine *quantité négligeable*. Säkularisierung mündet nicht in Säkularismus. Religion kann in der säkularen Verfassungsordnung als öffentlicher Faktor wirksam werden. Der Staat erscheint als »Derivat« christlich-abendländischer Kulturtradition²⁷.

2.1 »Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus« – Legitimation im demokratischen Prozess

Der grundgesetzlich verfasste Staat nimmt Religion und Religionsgemeinschaften eine Rolle, die ihnen im christlichen Staat umfassend und zentral zukam und an der man nicht vorbei könnte, wollte man ihren Beitrag als politische Akteure im staatlich verfassten Gemeinwesen beschreiben. Religion spielt für die Legitimation des Staates keinerlei Rolle. Sie hat insoweit auch keine politische Funktion. Der sektorale Verfassungsstaat fußt auf vorletzten Wahrheiten, beantwortet die Sinnfrage seiner Bürger nicht²⁸, sondern überlässt dies der freien gesellschaftlichen Sphäre und damit auch der Eigenverantwortung des Einzelnen. Ist der Staat nicht mehr für die Sinnfrage bzw. jedenfalls für ihre Beantwortung zuständig, ist das Seelenheil seiner Bürger ihm keine Aufgabe, dann gewinnt auch staatliche Herrschaft ihre Legitimation nicht mehr durch einen transzendenten Bezug. Die Verfassungsordnung stellt die Verfahren ihrer Legitimation selbst bereit. In der elektiven Demokratie ist staatliches Handeln auf den Souverän, das Staatsvolk, zurückzuführen. Die verfassungsrechtlich notwendige demokratische Legitimation erfordert eine ununterbrochene Legitimationskette vom Volk zu den mit staatlichen Aufgaben betrauten Organen und Amtswaltern²⁹. Für die Beurteilung, ob ein hinreichender Gehalt an demokratischer Legitimation erreicht

26 Statt vieler: Hermann LÜBBE, Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg ³2003; Niklas LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977; ders., Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000.

27 Otto DEPENHEUER, Wahrheit oder Frieden? Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 33 (1999), S. 5–31, hier S. 5 (S. 31 mit weiteren Nachweisen).

28 Vgl. Josef ISENSEE, Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 25 (1991), S. 104–143, hier S. 104 (115).

29 BVerfGE 107, 59 (87f); BVerfGE 83, 60 (72).

wird, haben Formen der institutionellen, funktionellen, sachlich-inhaltlichen und der personellen Legitimation nicht je für sich Bedeutung, sondern nur in ihrem Zusammenwirken zur Sicherstellung eines hinreichenden Legitimationsniveaus³⁰. Die Berufung auf ein religiöses Gebot, auf eine Religion, ist schlicht keine Form demokratischer Legitimation in diesem Sinne. Der grundgesetzliche Verfassungsstaat ist legitimationsautark³¹.

2.2 Religion als Wertelieferant – zu den ethischen Voraussetzungen der freiheitlichen Verfassung

In der säkularen Perspektive des Verfassungsrechts hat Religion damit zunächst einen Eigenwert: Ihre Freiheit wird um der Menschen willen als grundrechtliche Gewährleistung garantiert. Dieser altruistische Akt nobilitiert nicht nur die Verfassungsordnung als freiheitliche Menschenrechtsordnung, er lässt auch einen Sekundärnutzen der Religion für die Verfassungsordnung und insbesondere ihre Stabilität zu. Die staatliche Ordnung ist auf Gelingensvoraussetzungen angewiesen. Die Verfassung ist eine Angebotsverfassung. Die grundrechtlichen Freiheitsrechte sind davon abhängig, dass von ihnen auch Gebrauch gemacht wird. Der Wert der Freiheit und der Schutz der Würde des Subjekts als eines obersten Konstitutionsprinzips bauen darauf, dass sie auf geteilter Überzeugung beruhen und gelebt werden. Die Existenz der Freiheitsrechte und der staatlichen Institutionen und Verfahren kann verfassungsrechtlich garantiert werden, ihre Akzeptanz indes nicht.

Dieser Zusammenhang liegt dem berühmten Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes zugrunde, dass der freiheitliche Verfassungsstaat von Voraussetzungen abhängt, die er nicht mit den Mitteln des Zwanges garantieren könne, wolle er nicht seiner Freiheitlichkeit verlustig gehen³². Als solche vor-normative Verfassungsvoraussetzung kann auch gerade der christliche Glaube als stabilisierender Faktor mit Beschlag belegt werden³³. Ein Beispiel hierfür findet sich in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zur Verwendung christlicher Symbole im staatlichen Raum. Das Gericht führte

30 Siehe nur: BVerfGE 107, 59 (87 mit weiteren Nachweisen).

31 Vgl. auch: Hermann LÜBBE, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Norbert ACHTERBERG/Werner KRAWIETZ (Hg.), Legitimation des modernen Staates, Wiesbaden 1981 (ARSP.B 15), S. 40–64, hier S. 40, 58.

32 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a. M. 1991, S. 92–114, hier S. 92, 112.

33 Vgl. ISENSEE, Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche, S. 104–143, hier S. 115. Kritik: Otto DEPENHEUER, Religion als ethische Perspektive der säkularen Gesellschaft, in: Ders. u.a. (Hg.), Nomos und Ethos. Hommage an Josef Isensee, Berlin 2002, S. 3–23, hier S. 18–23.

in seiner umstrittenen Kreuzifix-Entscheidung aus, dass auch ein Staat, der die Glaubensfreiheit umfassend gewährleiste und sich damit selber zu religiös-weltanschaulicher Neutralität verpflichte, die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen und Einstellungen nicht abstreifen könne, auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruhe und von denen auch die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen seien dabei, wie immer man ihr Erbe heute beurteilen möge, von überragender Prägekraft gewesen. Die darauf zurückgehenden Denktraditionen, Sinnerfahrungen und Verhaltensmuster könnten dem Staat nicht gleichgültig sein. Dies gelte im besonderen Maße für die Schule, in der die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft vornehmlich tradiert und erneuert würden³⁴.

Jene Kongruenzen mit den durch die Religion vermittelten Wertüberzeugungen über die Stellung des Einzelnen in der Welt zu nutzen und zu betonen, ist für ein freiheitliches Religionsverfassungsrecht zwar einerseits hilfreich, um überkommene Strukturen positiver Religionspflege des Staates legitimatorisch zu unterfangen und im öffentlichen Prozess zu vermitteln; auf der anderen Seite liegt in einem solchen Vorgehen auch immer die Relativierung der Religion und von Religionsgemeinschaften als Wertlieferanten. Sie geraten in eine dienende Funktion, die auch die Distinktion zwischen erwünschten, geschätzten, geachteten oder weniger erwarteten Beiträgen gerade zum politischen Prozess zulässt. Um der Freiheit der Religion und um ihres Eigenwertes willen sollten verfassungsstaatliche Erwartungen an Religion und Religionsgemeinschaften darum nur zurückhaltend formuliert werden.

2.3 Perspektivenwechsel – Zivilreligion und der »geglaubte« Staat

Der Staat kann in der politischen Ordnung aber auch Operationen aus dem Funktionszusammenhang der Religion adaptieren. Einerseits mutiert der Staat selbst zum Objekt des Glaubens. Politische Religionen und die politische Theologie können nicht nur totalitäre Regime beschreiben, sondern auch in Gestalt einer materialen Bürgerreligion in der und für die Verfassungsordnung des Grundgesetzes fruchtbar gemacht werden. Durch die in der politischen Theologie Carl Schmitts so entscheidende Besetzung der vakanten Stelle Gottes durch den Staat³⁵ fungiert dieser als im Hobbes'schen Sinne

34 BVerfGE 93, 1 (22).

35 Vgl. Carl SCHMITT, Politische Theologie I, Berlin (1934) 71996.

»sterblicher Gott«³⁶ als immanente Transzendenz³⁷. Das Recht als unmittelbarer Glaubensgegenstand – und nicht nur in der überkommenen Form einer gottgewollten Ordnung³⁸ – ist in diesem Sinne auch der gegenwärtigen Verfassungslehre nicht fremd.

So wird der Glaubensakt zum notwendigen Legitimationsgrund für Wahrheiten, auf die demokratische Herrschaft ebenso notwendig angewiesen sei. Recht wird Objekt eines legitimierenden Glaubensaktes³⁹. Exemplifiziert wird dieser etwa an dem Bekenntnis zu den Grundrechten und der Ewigkeitsgarantie des Art. 79 Abs. 3 GG als des

einzig denkbare[n] rechtstechnische[n] Ausdruck[s] dessen, dass diese Wertvorstellungen – eben Gegenstand eines zwar säkularisierten, aber doch eines wirklichen Glaubens sind, der seine religiösen Wurzeln nicht verbergen sollte; denn an Unabänderliches kann in dieser Welt der Änderungen der Mensch nur – glauben⁴⁰.

Angesichts der Gefahr, über jenen legitimierenden Glaubensakt die Verfassung gegen den Staat auszuspielen, ein gefährliches und kaum rational rekonstruierbares Unterfangen.

Andererseits bedient sich der Staat der genuin von Religionen und Religionsgemeinschaften benutzten Symbol- und Formensprache. Die Zivilreligion beschreibt in ihrer deskriptiv-analytischen Variante – neben die Zivilreligion als Bezeichnung eines materialen Kanons von Bürgertugenden tritt⁴¹ – diese Anleihen als Symbolisierungen einer anerkennungsfähigen politischen Mehrheitskultur, wenn und soweit sich diese religionsähnlicher Rituale oder Einstellungen bedienen⁴². Als zivilreligiöse Gehalte der Verfassungsordnung erscheinen hier etwa die *nominatio Dei* in der Präambel des Grundgesetzes,

36 Thomas HOBBS, *Leviathan*, Frankfurt a. M. 1994, S. 134.

37 Vgl. Günther FRANKENBERG, *Die Verfassung der Republik*, Frankfurt a. M. 1997, S. 65.

38 Vgl. dazu auch: Fabian von SCHLABRENDORFF, Sondervotum zu BVerfGE 33, 23 – Eidesfall, S. 35; ders., Staat und Glaube, in: Gerhard LEIBHOLZ u.a. (Hg.), *Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung*. Festschrift für Willi Geiger, Tübingen 1974, S. 401–413, hier S. 401. bes. 413: »Ist er [der Staat, Verf.] imstande, durch seine Ausstrahlung seine Staatsbürger davon zu überzeugen, daß er von Gott gesetzte Obrigkeit ist, so werden seine Staatsbürger ihm mit Vertrauensgehorsam entgegenkommen. Verliert der Staat diesen Glauben seiner Staatsbürger, so wird ihn über Nacht ein Sturmwind fällen«.

39 Dazu nur: Walter LEISNER, *Die Staatswahrheit*, Berlin 1999; ders., *Geglaubtes Recht*, in: Josef ISENSEE (Hg.), *Dem Staate, was des Staates ist – der Kirche, was der Kirche ist*. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag, Berlin 1999, S. 115–128.

40 LEISNER, *Staatswahrheit*, S. 125.

41 In diese Richtung: Niklas LUHMANN, *Grundwerte als Zivilreligion*, in: *Archivio di Filosofia* 46 (1978), S. 51–71; Matthias HILDEBRANDT, *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg 1996, S. 118–124 mit weiteren Nachweisen.

42 In diese Richtung: Robert N. BELLAH, *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21; LÜBBE, *Staat und Zivilreligion*, S. 40–45; ders., *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, S. 306–308.

die Vorschriften über die Eidesleistung, aber auch die Staatssymbole und die staatlichen Repräsentationsorte, wie etwa die Parlaments- und Regierungssitze. Diese Ausdrucksformen sind nichts anderes als die Wiedergeburt der Selbstdarstellung des Staates – womit allerdings eine vitale und oft vernachlässigte Verfassungsfunktion ins Bewusstsein gerufen wird⁴³.

Politische Theologie und Zivilreligion tragen zum hier allein untersuchten Beitrag der Religion zum politischen Leben letztlich wenig bei: Erstere verlässt, nimmt man sie ernst, den Rahmen einer freiheitlichen Verfassungsordnung, letztere hat schlicht mit der Eigenreligion des Staates einen anderen Analysegegenstand⁴⁴. Beide bieten aber den Religionswissenschaften reiche Anwendungsfelder⁴⁵.

3. Die Religion des Menschen – die Religion des Bürgers

Der verfassungsrechtliche Blick auf die Religion ist vor allem grund- und menschenrechtlich fundiert: Art. 4 GG garantiert die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses als unverletzlich und gewährleistet die freie Religionsausübung. Diese Gewährleistung wird vorbehaltlich der verselbstständigten Gewissensfreiheit als einheitliches Grundrecht begriffen und extensiv ausgelegt⁴⁶. Danach gehört zur Glaubensfreiheit nicht nur die Freiheit, einen Glauben zu haben, sondern auch die Freiheit »sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln«⁴⁷.

Dieses weite Grundrechtsverständnis war entstehungsgeschichtlich eingebettet in eine weitgehend homogene christlich geprägte Gesellschaftsordnung und entfaltet seine Sprengkraft erst unter den Bedingungen zunehmender religiöser Varianz⁴⁸. Namentlich die gewachsene soziale Bedeutung

43 Vgl. auch: Erhardt DENNINGER, Sicherheit, Vielfalt, Solidarität, in: Ulrich PREUSS (Hg.), *Zum Begriff der Verfassung*, Frankfurt a. M. 1994, S. 95–129, hier S. 94, 98; Helmut QUARITSCH, *Probleme der Selbstdarstellung des Staates*, Tübingen 1977; ders., *Weiteres zur Selbstdarstellung des Staates*, in: *Die Öffentliche Verwaltung* 19 (1993), S. 1070–1075, insbes. S. 1073f.; Herbert KRÜGER, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart 1964, S. 214–231; Dietrich MURSWIEK, *Verfassungsfragen der staatlichen Selbstdarstellung*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Staat – Souveränität – Verfassung*, Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag, Berlin 2000, S. 307–332.

44 Näher: Michael DROEGE, *Staatsleistungen an Religionsgemeinschaften im säkularen Kultur- und Sozialstaat*, Berlin 2004, S. 143–155.

45 Michael DROEGE, *Religionswissenschaft und Religionsjurisprudenz*, in: Richard FABER / Susanne LANDWERD (Hg.), *Aspekte der Religionswissenschaft*, Würzburg 2009, S. 49–61, hier S. 49, 58–61.

46 Hierzu BVerfGE 24, 236 (246).

47 BVerfGE 24, 236 (245f.), ständige Rechtsprechung. Etwa: BVerfGE 108, 282 (297).

48 Vgl. auch: Rolf SCHIEDER, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a. M. 2001.

des Islam und die damit verbundene religiöse Imprägnierung weiter Bereiche des Alltagslebens führt dieses extensive Grundrechtsverständnis an seine Grenzen bzw. an die Grenzen des Geltungsanspruchs der allgemeinen Rechtsordnung. Auseinandersetzungen um das Schächten⁴⁹, das Tragen des Kopftuches⁵⁰ und Konstellationen der religiös-motivierten Entpflichtung von schulischen Veranstaltungen geben hiervon Zeugnis⁵¹. Auch der religiöse Fundamentalismus trägt die Frage, ob sich die grundrechtliche Gewährleistung in ihren dogmatischen Strukturen wandeln muss. Der rechtswissenschaftliche Diskurs jedenfalls beginnt sich mit der Frage zu beschäftigen, ob religiöse Freiheit nicht als Gefahr für die Verfassungsordnung wahrgenommen werden muss⁵². Um des Wertes der Freiheitsgewährleistung willen sind alle Versuche, schon die Reichweite der Religionsfreiheit zu beschränken und sie etwa unter den Vorbehalt, es müsse sich um eine Religion des christlich-abendländischen Kulturkreises handeln⁵³, zu stellen, wenig überzeugend⁵⁴. Vielmehr ist daran zu erinnern, dass auch die Religionsfreiheit ihre Schranken in sonstigen Gütern von Verfassungsrang und insbesondere den zu schützenden Grundrechten Dritter findet. Das Gewaltverbot und der Würdeschutz genießen Vorrang vor jeder religiösen Betätigung⁵⁵.

Vom weiten Schutzgehalt der Religionsfreiheit werden ganz selbstverständlich auch Positionierungen zur politischen Ordnung umfasst. Dass eine religiöse Lebensäußerung oder ein religiöses Bekenntnis zugleich auch eine politische Dimension haben kann, nimmt ihnen nicht den grundrechtlichen Schutz. Dabei kommt es zunächst nicht darauf an, ob sie deckungsgleich mit Vorgaben der geltenden Rechtsordnung sind. Auch die Kritik an den politischen Verhältnissen, an der Staats-, Rechts- und Gesellschaftsordnung kann vom jeweiligen Selbstverständnis der Religion getragene Religionsausübung sein und genießt damit verfassungsrechtlichen Schutz. Insoweit kann die Religionsfreiheit auch den Gewährleistungsgehalt der Kommunikationsfreiheiten, also der Meinungs- und der Versammlungsfreiheit, verstärken⁵⁶.

49 Etwa: BVerwGE 99, 1; BVerwGE 112, 227; BVerfGE 104, 337.

50 Nur: BVerfGE 108, 282; BVerwGE 116, 359.

51 Vgl. Ute SACKSOFSKY, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 68 (2008), S. 9–46, hier S. 7, S. 13–46 mit weiteren Nachweisen.

52 Hierzu die Beiträge von SACKSOFSKY und Christoph MÖLLERS, Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 68 (2008), S. 7–46 und S. 47–87.

53 So noch BVerfGE 12, 1 (4).

54 Zur Kritik: Stefan HUSTER, Die ethische Neutralität des Staates, Tübingen 2002, S. 376–384.

55 Zum Ganzen auch schon: Michael DROEGE, Der Religionsbegriff im deutschen Religionsverfassungsrecht, in: Mathias HILDEBRANDT / Manfred BROCKER (Hg.), Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2008, S. 159–176, hier S. 166 (mit weiteren Nachweisen).

56 Hierzu lässt sich der Rechtsprechung bislang nichts entnehmen. Allerdings deutet die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Schächten und damit im Bereich der Berufsfreiheit

Diese Gewährleistung findet ihre Grenzen eben in den Schranken der Religionsfreiheit. Die freiheitliche Verfassungsordnung beweist hier ihren Selbststand auch gegen die religiös-motivierte Infragestellung ihrer Grundlagen. Dort, wo die Schwelle der Gewalt überschritten wird, dort, wo Grundrechte Dritter unverhältnismäßig verkürzt werden, endet der verfassungsrechtliche Schutz der politischen Dimension der Religionsfreiheit⁵⁷. Wo diese Grenzen zu ziehen sind, kann erst auf Grundlage einer Abwägung der kollidierenden Verfassungsgüter entschieden werden⁵⁸.

Die Kompetenz zur Entscheidung verortet die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in kluger judizieller Zurückhaltung zunächst beim erstzuständigen Gesetzgeber und damit im Feld des politischen Prozesses⁵⁹. Bei der Frage, inwieweit religiöse Symbole in Schulen zulässig sein sollten, implementiert das Gericht einen besonderen Gesetzgebungsauftrag. Hier nach hat der demokratisch legitimierte Gesetzgeber zu entscheiden, ob er religiöse Symbole in der Schule unter Beachtung des Gebotes der Gleichbehandlung aller Religionen aus Art. 3 Abs. 3 GG gleichermaßen zulassen oder die Schule als staatliche Einrichtung von jeder religiösen Symbolik freistellen will⁶⁰. Rolle und Bedeutung von Religion im öffentlichen Raum wird damit verfassungsrechtlich nicht vorentschieden, sondern bestimmt sich – unter Beachtung des Minderheitsschützenden Gehalts der Religionsfreiheit und des Gebotes religiös-weltanschaulicher Neutralität und Parität – im politischen Prozess. Teilnahme an diesem ist also ein, wenn auch nicht verfassungserwarteter, so doch ein legitimer Beitrag der Religionen zum politischen Leben.

4. Öffentlichkeitsauftrag der Religionsgemeinschaften und institutionelles Religionsverfassungsrecht

Die Wirksamkeit von Religion in der Öffentlichkeit und im politischen Raum gründet allerdings weniger in der individualrechtlichen Dimension der Religion des Einzelnen, als vielmehr im korporativen Gehalt der Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 1, 2 GG⁶¹. Religion ist ein soziales Phänomen, wird in

des Art. 12 GG darauf hin, dass entsprechende kumulierende Wirkungen unterschiedlicher Grundrechtsgewährleistungen nicht auf der Konkurrenzebene beantwortet werden sollen, sondern im Rahmen der Rechtfertigung einer Grundrechtsbeeinträchtigung. Dazu: BVerfGE 104, 337.

57 Vgl. auch: BVerfGE 33, 23 (29): »fühlbare Beeinträchtigungen für das Gemeinwesen oder die Grundrechte anderer«.

58 Etwa: BVerfGE 32, 98 (107f.).

59 BVerfGE 52, 223 (246f.); BVerfGE 108, 282 (301).

60 Hierzu nur: BVerfGE 108, 282 (309).

61 Dazu: BVerfGE 19, 129 (132); BVerfGE 99, 100 (118); BVerfGE 105, 279 (293).

Gemeinschaft ausgeübt. So sind es die traditionellen Religionsgemeinschaften, die als politische Akteure ihre vom jeweiligen Bekenntnis getragenen Botschaften in den politischen Prozess einspeisen. Es sind die Religionsgemeinschaften, die wie andere soziale Verbände am politischen Leben partizipieren, sei es, dass sie Kontaktstellen bei den staatlichen Organen auf Bundes- und Landesebene – sowie auf europäischer Ebene – unterhalten, sei es, dass ihre Expertise von den Legislativorganen eingefordert wird, sei es, dass sie an pluralistisch-zusammengesetzten Gremien – etwa im Rundfunkbereich – beteiligt sind.

Diese korporative Dimension der Religion hat im Religionsverfassungsrecht vor allem eine institutionelle Absicherung erfahren. Neben die grundrechtliche Gewährleistung der Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1, 2 GG hat der Verfassungsgeber die durch Art. 140 GG aus der Weimarer Reichsverfassung (WRV) inkorporierten Normen der Art. 135ff. WRV gestellt.

4.1 Religionsgemeinschaften in Kooperation – Körperschaften des öffentlichen Rechts

Das institutionelle Arrangement der Weimarer Reichsverfassung diente vor allem der organisationsrechtlichen Absicherung der Kirchen unter den Bedingungen des Wegfalls des landesherrlichen Kirchenregiments und der Implementierung einer institutionellen Trennung von Staat und Kirche. Art. 137 Abs. 1 WRV bestimmt insoweit klar, dass keine Staatskirche mehr besteht. Jenes Zugleich von Religion und Politik, jener notwendige Beitrag der Religion zum politischen Leben, der mit Staatskirchentümern einhergeht, gehörte seit 1919 der Vergangenheit an. Gleichzeitig enthält der Weimarer Kirchenkompromiss aber das Rechtsformangebot an die Religionsgesellschaften, sich als Körperschaften des öffentlichen Rechts zu organisieren. Dieser Körperschaftsstatus trägt als Rechtsformangebot organisierter Religion im öffentlichen Raum Rechnung. Im verfassungssystematischen Kontext des Grundgesetzes kommt dem Körperschaftsstatus – wie dem institutionellen Religionsverfassungsrecht überhaupt – zudem und vornehmlich eine grundrechtsdienende Funktion zu⁶².

Der Körperschaftsstatus gibt den Religionsgemeinschaften ein »öffentlich-rechtliches Kleid«, das auf die Förderung und Stützung des Grundrechts der Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 1, 2 GG bezogen ist⁶³. Mit ihm geht nicht nur gem. Art. 137 Abs. 3 GG das Recht einher, die jeweils eigenen Angele-

62 BVerfGE 102, 370 (387).

63 Grundlegend: BVerfGE 102, 370 (388).

genheiten zu ordnen und zu verwalten, mit ihm ist auch die Ausübung öffentlicher – aber nicht staatlicher⁶⁴ – Gewalt nach Art. 137 Abs. 5, 6 WRV i. V. m. Art. 140 GG verbunden. Religionsgemeinschaften, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts organisiert sind, besitzen etwa Steuerhoheit, Rechtssetzungshoheit und Dienstherrenfähigkeit. Dieser Status weist eine Religionsgemeinschaft in besonderer Weise als Kooperationspartner des Staates aus. Neben einer gewissen sozialen Relevanz und der Gewähr der Dauerhaftigkeit⁶⁵ muss eine Religionsgemeinschaft deshalb auch die Rechtsordnung und die Grundrechte ihrer Mitglieder sowie die in Art. 79 Abs. 3 GG für unveränderlich erklärten Garantien der Menschenwürde und der Fundamentalprinzipien einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung grundsätzlich achten⁶⁶. Liegt der Beitrag einer Religionsgemeinschaft zum politischen Leben gerade in der Opposition zu diesen Fundamentalwerten der staatlichen Rechtsordnung, dann ist ihr der Körperschaftsstatus verschlossen.

4.2 Religionsgemeinschaften im Konflikt – das Konzept der wehrhaften Demokratie

Der Beitrag der Religion zum politischen Leben kann nicht nur in der Kooperation mit dem Staat liegen, sondern auch in der Konfrontation. Religiöser Fundamentalismus in der Liaison mit politischem Terrorismus ist leider eine vitale Erscheinungsform von Religion. Religionsgemeinschaften, die sich in den Konflikt mit dem Staat und seiner Verfassungsordnung begeben, begegnen diese mit einem Gefahrenabwehrrecht.

Die bundesrepublikanische Verfassungsordnung beruht auf dem Konzept der wehrhaften Demokratie, das die Freiheit der Feinde der Freiheit um ihres Bestandsschutzes willen wirksam begrenzt. Das Verbot verfassungsfeindlicher Vereinigungen nach Art. 9 Abs. 3 GG gibt hiervon ebenso Zeugnis wie das Parteiverbotsverfahren des Art. 21 GG. Nach Wegfall des so genannten Religionsprivilegs im Vereinsrecht können auch verfassungsfeindliche religi-

64 Mit dem Körperschaftsstatus geht eben gerade keine Eingliederung der Religionsgemeinschaften in den Staat einher. Dazu: BVerfGE 18, 385 (386f.); BVerfGE 19, 129 (133).

65 BVerfGE 102, 370 (384f.).

66 BVerfGE 102, 370 (391). Die materiellen Verleihungsvoraussetzungen im Rahmen des Art. 137 Abs. 5 WRV bildeten den Gegenstand des streitigen Verfahrens, ob die Zeugen Jehovas den Körperschaftsstatus erlangen können. Das Bundesverwaltungsgericht hatte hier zuvor eine besondere Verfassungstreue gefordert, dazu: BVerwGE 105, 117. Zum weiteren Verfahrensgang nach der Bundesverfassungsgerichtsentscheidung nur: BVerwG, Urt. v. 17.5.2001, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht 20 (2001), S. 924; BVerwG, Beschluss vom 01.02.2006, in: Neue Juristische Wochenschrift 59 (2006), S. 3156.

öse Vereinigungen verboten werden⁶⁷. Voraussetzung ist nur die aktiv kämpferische Opposition zur freiheitlich demokratischen Grundordnung. Deren Bestandteile werden von der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts relativ weit verstanden. Das Gericht bestimmt schon früh in seinem Urteil über das Verbot der Sozialistischen Reichspartei (SRP), einer Nachfolgeorganisation der NSDAP, die freiheitlich demokratische Grundordnung als eine Ordnung,

die unter Ausschluss jeglicher Gewalt- und Willkürherrschaft eine rechtsstaatliche Herrschaftsordnung auf der Grundlage der Selbstbestimmung des Volkes nach dem Willen der jeweiligen Mehrheit und der Freiheit und Gleichheit darstellt. Zu den grundlegenden Prinzipien dieser Ordnung sind mindestens zu rechnen: die Achtung vor den im Grundgesetz konkretisierten Menschenrechten, vor allem vor dem Recht der Persönlichkeit auf Leben und freie Entfaltung, die Volkssouveränität, die Gewaltenteilung, die Verantwortlichkeit der Regierung, die Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, die Unabhängigkeit der Gerichte, das Mehrparteienprinzip und die Chancengleichheit für alle politischen Parteien mit dem Recht auf verfassungsmäßige Bildung und Ausübung einer Opposition⁶⁸.

Liegt der Beitrag einer Religion zum politischen Leben in der aggressiven Ablehnung jener weiten Gehalte der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, dann genießt er keinen verfassungsrechtlichen Schutz. Auch insoweit finden Religionen als politische Akteure Grenzen ihrer Entfaltung.

5. Ausblick – Religion und Politik im offenen Verfassungsstaat

Der Blick in die Verfassung hat einen freiheitsschonenden und freiheitsbezogenen Rahmen für die Beiträge der Religion zum politischen Leben offengelegt. Religionen als politische Akteure finden in der freiheitlichen Verfassungsordnung Raum zur Entfaltung. Die politische Dimension von Religion kann dabei in einer Bestärkung der Voraussetzungen der freiheitlichen Verfassungsordnung und des staatlich verfassten Gemeinwesens liegen. Die Freiheit des Subjekt, die Anerkennung des Menschen als mit Würde ausgestattetes Gegenüber, die Begrenzung der eigenen Freiheit durch die Freiheit des Anderen ist nicht nur Konstituens des Verfassungsstaates, son-

67 Umfassend: Kathrin GROH, Selbstschutz der Verfassung gegen Religionsgemeinschaften. Vom Religionsprivileg des Vereinsgesetzes zum Vereinungsverbot, Berlin 2004.

68 BVerfGE 2, 1 (12f.) – Vgl. zu den Problemen dieser Aufzählung: GROH, Selbstschutz der Verfassung, S. 64–68.

den beschreibt auch einen Minimalkonsens der Religionen. Damit ist der Beitrag der Religion zum politischen Leben aber keine mit normativen Weihen ausgestattete Verfassungserwartung im Sinne eines notwendigen Stabilisierungsbeitrages zum Gelingen der staatlichen Ordnung.

Religionen als politische Akteure nehmen in der grundgesetzlichen Verfassungsordnung zunächst ein Freiheitsangebot wahr. Auch die politische Dimension von Religion ist Ausübung der Religionsfreiheit und nimmt an deren institutioneller Unterfütterung, namentlich in Gestalt des Rechtsstatus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, teil. Religionen – in ihrer Rolle als politische Akteure – werden durch die freiheitliche Verfassungsordnung aber auch Grenzen gesetzt. Dort, wo der Beitrag zum politischen Leben auf die aggressive Beseitigung der freiheitlich demokratischen Grundordnung gerichtet ist, bricht er sich an den Grenzen der wehrhaften Demokratie.

Die Prozesse der Globalisierung und vor allem der Europäisierung haben diesen freiheitsbezogenen Rahmen und die Reichweite der Verfassung als rechtlicher Grundordnung des Gemeinwesens überhaupt allerdings nicht unbeeinflusst gelassen. Auch die rechtlichen Rahmenbedingungen politischer Wirksamkeit von Religion, auch die freiheitliche Ordnung des Religionsverfassungsrechts finden sich wieder in einer Situation offener Verfassungsstaatlichkeit. Hier ist die Verfassungsordnung des Grundgesetzes insbesondere eingewoben in das Mehrebenensystem des Europäischen Unionsrechts. Auch für den Beitrag der Religion zum politischen Leben erweisen sich die Strukturen eines europäischen Religionsverfassungsrechts als wirkmächtig⁶⁹. Die Union als Wirtschaftsgemeinschaft hat mit einiger Verspätung diese Dimension des europäischen Einigungsprozesses für sich entdeckt, ohne die letztlich der eigene Anspruch einer Wertegemeinschaft kaum einzulösen ist. Auf die Grenzen dieser Offenheit der Verfassungsordnung hat das Bundesverfassungsgericht unter Betonung der nationalstaatlichen Integrationsverantwortung einerseits und der Wahrung der Verfassungsidentität andererseits hingewiesen⁷⁰. Ein Kernbereich demokratischer Herrschaftsorganisation ist letztlich unverfügbar nationalstaatlich radiziert, solange die transnationale Rechtsordnung nicht in gleicher Weise demokratisch legitimiert ist. Für die verfassungsrechtliche Einhegung des politischen Auftrages der Religion bedeuten Europäisierung und Globalisierung eine Ausweitung des Gesichtsfeldes: Fragen der individuellen und kollektiven Religionsfreiheit können in dieser Akzentsetzung auf gemeineuropäischer Ebene ebenso neu gestellt werden wie solche nach der zivilreligiösen Fundierung des europäischen Gemeinwesens.

69 Im Einzelnen: Peter UNRUH, Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden 2010, § 18, S. 317–326.

70 BVerfG, Urteil vom 30.06.2009, BVerfGE 123, 267 (329–436). Siehe auch schon: BVerfGE 113, 273 (296).

Hans Maier

Wechselwirkungen von Kirche und Politik in der Geschichte des Christentums

Von Wechselwirkungen zwischen Kirche und Politik soll hier die Rede sein¹. Was erwartet die Politik von der Kirche (heute von *den* Kirchen), was erwarten die Kirchen von der Politik? Die Frage lässt sich nur im historischen Kontext beantworten. Ich versuche Ihnen fünf Konstellationen vorzustellen, in denen sich die Wechselwirkungen von Kirche und Politik in verschiedenen geschichtlichen Epochen konkretisiert haben. Dabei soll es nicht um Einzelheiten gehen, sondern um das Typische, Exemplarische, das sich in diesen Konstellationen zeigt.

Im Einzelnen will ich folgende Konstellationen schildern:

1. Römischer Kaiserkult und Christentum
2. Augustinus und die christliche Relativierung der Politik
3. Die mittelalterliche Spannung: Kirche und weltliche Ordnung auf dem Weg zur Eigenständigkeit
4. Der moderne Staat und die Christen
5. Bemerkungen zur Gegenwart

1. Römischer Kaiserkult und Christentum

Das Christentum tritt hervor in einer Welt, die durch die *pax Romana* universell befriedet ist. Das hat zweifellos zu seiner erstaunlich raschen Verbreitung im antiken Leben beigetragen. Doch der römische Staat stellt das Christentum auch auf die erste große Bewährungsprobe seiner Geschichte: Christen tritt im Kaiserkult eine universelle »politische Religion« entgegen, die von ihnen Anerkennung und Unterwerfung verlangt. Bereits auf der Höhe der augusteischen Epoche wird das goldene Zeitalter ausgerufen: die Götter sollen *für immer* versöhnt, der Friede soll *auf ewige Zeiten* gesichert werden. Eine politische Eschatologie breitet sich aus in der gesamten von Rom

¹ Der Rededuktus ist beibehalten; Anmerkungen wurden hinzugefügt.

beherrschten Welt, mit verschiedenen Akzenten in West und Ost, aber mit gleichem universellen Anspruch: Während der Kaiser in Rom als *princeps auctoritate* regiert, wird er in der östlichen Reichshälfte als Gottheit verehrt, zu der man um die Fortdauer des Friedens betet².

Der römische Staat war der Erbfolger der griechischen Polis-Idee. Er hatte diese Idee ins Ökumenische erweitert, indem er das Bürgerrecht der Stadt ausgeweitet hatte zu einem römischen Weltbürgerrecht; er hatte zugleich die alte Polis-Einheit von Kult und Politik erneuert und sie zum zwingenden Gesetz des Reiches gemacht. In der Verehrung des römischen Kaisers gipfelte der Kult der Götter. An diesem Punkt, dem Kaiseropfer, entbrannte der Streit mit dem jungen Christentum. Es ging dabei nicht sehr um Glaubensinhalte, die in einer Zeit des Synkretismus fast austauschbar geworden waren, es ging um den *cultus Deorum*, um den Anspruch der Polis, Kirche ihrer eigenen Religion zu sein.

Die Haltung der frühen Christenheit zu Kaiser, Obrigkeit, politischer Gewalt ist, wie bekannt, nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Quietistische Bescheidung, dulddender Gehorsam finden sich in den Zeugnissen ebenso wie die herausfordernde These »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen« (Apg 5,29) – Vorbote jahrhundertelanger Kämpfe zwischen christlicher Kirche und weltlichem Regiment. Als Kontinuum in den wechselnden Situationen der Zeit treten zwei Züge hervor: Die Christen gehorchen, apostolischer Weisung folgend, der Obrigkeit³; und sie beten – selbst in Verfolgungszeiten und ungeachtet ihrer entschiedenen Ablehnung des Kaiseropfers – für den Kaiser und das Heil des Reiches⁴.

Freilich, wem gehorchen sie, für wen beten sie? Sie gehorchen einer Obrigkeit, die unter Gottes Gericht steht; und sie beten für einen Kaiser, der ein Herrscher ist, nicht ein Gott. Wo Obrigkeit ist, da ist sie im christlichen Verständnis von Gott verordnet. Wo ein Kaiser herrscht, da hat er keine Macht, es sei denn, sie wäre ihm von oben gegeben. So ist aller Gehorsam eingebettet in eine fundamentale Reduktion weltlicher Macht: Kein irdischer Herr-

2 Arnold A.T. EHRHARDT, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. I: Die Gottesstadt der Griechen und Römer, Tübingen 1959, S. 306.

3 Vgl. Oscar CULLMANN, Der Staat im Neuen Testament, Tübingen 1961; ders., Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik, Tübingen 1970; Rudolf SCHNACKENBURG, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1962; Karl KERTELGE, Der Christ und die Staatsgewalt nach Röm 13, o. O. 1987; Joachim GNILKA, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche, Freiburg 1999; Christoph MARKSCHIES, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006; Paul VEYNE, Quand notre monde est devenu chrétien, Paris 2007 (Titel der dt. Ausgabe: Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, München 2008).

4 Hugo RAHNER, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München 1961; Hans Ulrich INSTINSKY, Die alte Kirche und das Heil des Staates, München 1963; Richard KLEIN (Hg.), Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971.

scher kann sich *post Christum natum* noch absolut setzen, keiner kann die Geschichte ans Ende bringen, die Götter versöhnen, den Weltfrieden ausrufen. Mit Christi Inkarnation und Opfertod ist »die Zeit erfüllt«, der Bann irdisch-geschichtlicher Macht gebrochen. Alle Mächte und Gewalten werden durch Christus »zur Schau gestellt« und ihres dämonischen Charakters entkleidet. Dämonisch ist nach christlicher Lehre, »was sich Gott nennt, ohne es zu sein«⁵. Kaiser und Reich, Staat und Herrscher werden zu Dämonen, wenn sie göttliche Allmacht für sich beanspruchen. Diesem Anspruch darf, ja muss der Christ widerstehen, denn er weiß, dass er auf Usurpation beruht und daher nichtig ist; er durchschaut die Faszination des Scheingöttlichen als eitles Blendwerk, als Maskerade, als *pompa diaboli*.

Damit aber sind Staat und Politik etwas anderes, als sie bis dahin waren – sie enthüllen sich in einem radikalen Sinn als menschliche Schöpfung. Das Politische ist nichts Göttliches. Es wird zu sich selbst, zu seinen irdischen Zwecken, befreit. Seine eigene, nicht mehr mit Religion und Kult verwobene Geschichte beginnt. In mancher Hinsicht beginnt sie *erst jetzt*.

2. Augustinus und die christliche Relativierung der Politik

Es ist Augustinus, der am römischen Staat die christliche Entheiligung der Welt vollzieht. Er löst das christliche Denken aus der Verbindung mit dem politischen Rom. Die Christen sollen irdischen Reichen, wenn sie vergehen, keine Träne nachweinen, da sie ein anderes, ein höheres, himmlisches Reich erwarten. Die eschatologische Botschaft des Christentums, die verdunkelt schien, wird in ihrer ganzen Strenge wiederhergestellt⁶.

Gegenüber der Rom- und Reichsbegeisterung älterer christlicher Autoren wie Lactanz und Eusebius waltet bei Augustinus in Bezug auf den Staat ein kritischer, ja rauer und schroffer Ton. Er steigert sich nicht selten zu richterlicher Strenge. Nicht nur der Kaiser, auch der Staat hat für Augustinus keinerlei Anspruch auf kultische Verehrung, er genießt keinen Vertrauensvorschuss; vielmehr hat er sich vor den Menschen erst kraft seiner Dienst- und Hilfsfunktion zu rechtfertigen und zu bewähren. Hier schwingen antik-kosmopolitische, ins Christliche transponierte Stimmungen mit: »Was schlägt es, unter welcher Herrschaft der Mensch lebt, der doch sterben muss, wenn ihn nur die Machthaber nicht zu Gottlosigkeit und Unrecht nötigen«⁷.

5 Walter KASPER, Die Lehre der Kirche vom Bösen, in: Stimmen der Zeit 196 (1978), S. 507–522, hier S. 511.

6 Zum folgenden: Hans MAIER, Augustins Civitates und die Welt von heute, in: Paulus GORDAN (Hg.), Säkulare Welt und Reich Gottes, Graz 1988 (Salzburger Hochschulwochen 1987), S. 11–27.

7 Aurelius AUGUSTINUS, De civitate Dei V, 17, CChr.SL 47, 149.

Es wundert nicht, dass Augustinus zwar nicht den Kriegsdienst, aber doch die Kriege, sofern sie nicht zur Rechtsverteidigung gegen Rechtsbrecher geführt werden, und den Kriegsruhm ablehnt und dass er im Weltstaat jedenfalls nicht die oberste Stufe der Daseinsordnung sieht, sondern ihn, wie alles Irdische, *sub specie aeternitatis* relativiert:

Die ersten seien dir Vater und Mutter; höher als selbst die Eltern soll dir das Vaterland stehen; was die Eltern gegen das Vaterland befehlen, darauf soll man nicht hören, oder was das Vaterland gegen Gott befiehlt, auch darauf soll man nicht hören⁸.

Klar und unmissverständlich wird der Staat aus dem Rechtszweck gerechtfertigt und zugleich auf ihn beschränkt; es sind berühmte Worte:

Was sind Reiche ohne Gerechtigkeit anderes als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche! Denn es sind Menschengruppen, geleitet vom Willen eines Führers, die durch einen Gesellschaftsvertrag zusammengehalten werden und die Beute nach vereinbartem Gesetz verteilen. Wächst eine solche üble Bande durch den Beitritt verworfener Menschen derart an, dass sie Gebiete besetzt, Niederlassungen gründet, Staaten erobert, dann legt sie sich ganz unverhüllt den Namen Reich bei [...] Darum war die Antwort fein und wahr, die ein Seeräuber jenem großen Alexander gab, als der König fragte, wie er denn dazu käme, das Meer unsicher zu machen. Da sagte der Mann mit freimütigem Stolz: Und wie kommst du dazu, den Erdkreis unsicher zu machen? Ich freilich mit meinem winzigen Schiff werde Räuber genannt, aber dich mit der großen Flotte nennen sie den siegreichen Feldherrn⁹.

Augustinus hat sich keinen Augenblick einer Täuschung darüber hingeeben, dass die Eigenliebe das Fundament der Staaten bildet und der Friede in der *civitas terrena* stets der Friede der stärkeren Partei ist. Sein Bild des erbsündigen Menschen erlaubt ihm, menschliche Geschichte und Politik mit einem Realismus anzusehen, der von allem rationalistischen Optimismus weit entfernt ist. Der Mensch in der Geschichte – das ist der Mensch nach dem Sündenfall. Der Urgrund aller Geschichte ist sündhaft. So wird im 15. Buch die erste verhängnisvolle Frucht der Erbsünde, der Brudermord, in eine symbolische Verbindung mit dem Beginn irdischer Herrschaft gebracht: Kain ist der Begründer des Weltstaats! Am Anfang der menschlichen Geschichte steht die große *perversio*, die Verkehrung des Opfers; denn »Kain hat Gott nur von dem Seinen gegeben, sich selbst aber gab er nicht«. Damit lenkt Augustinus wieder zurück in die vertrauten Bahnen seines theologischen

8 Aurelius AUGUSTINUS, Sermo 62, 5, MPL 38, 418.

9 AUGUSTINUS, De civitate Dei IV, 4, CChr.SL 47, 101.

Denkens: »Die Guten gebrauchen nämlich die Welt, um Gott zu genießen, die Bösen wollen umgekehrt Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen«¹⁰. *Civitas terrena* und *civitas Dei* sind durch den Abgrund dieser beiden gegensätzlichen Liebesweisen voneinander geschieden.

Der politische Realismus Augustins könnte überscharf, ja zynisch erscheinen, hielt Augustinus nicht trotz allem an der Koexistenz beider Staaten während ihrer irdischen Laufbahn fest. In diesem Sinn ist sein Wort zu verstehen, dass auch die *civitas terrena* »einigen Frieden« (*nonnulla pax*) besitzen könne. Freilich, es ist der Friede unter den Bedingungen des Sündenfalls. Die Liebe kann den Weltstaat nicht regieren, der ja gerade durch die Abkehr von der rechten Liebe zustande gekommen ist. Doch für einen Augenblick taucht am Ende des »Gottesstaates« die Möglichkeit auf, dass sich die Bürger der himmlischen Stadt des Friedens der irdischen Stadt bedienen. Denn beide leben ja in der gleichen Sterblichkeit, und so kann auch Eintracht herrschen »in Bezug auf jene Dinge, die zu dieser Sterblichkeit gehören«, wie Augustinus sagt. »Socialis est vita sanctorum«, auch das Leben der Heiligen ist gemeinschaftlich, spielt sich in der Bürgergemeinde ab, wenn auch in der Sicht des Gottesstaates nur vermittelt, der Not gehorchend, in einer Art von Gefangenschaft¹¹.

Weiter geht Augustinus nicht, denn jeder weitere Schritt hätte die Grundkonzeption seines Buches, das Entweder-Oder der beiden »Bürgerschaften« aufgehoben. An seine Stelle wäre eine Stufenfolge getreten, in der auch der Weltstaat als irdisches Gut seinen Platz in einer natürlichen Ordnung gefunden hätte. Ein solcher Gedanke lag dem christlichen Platoniker Augustinus noch fern. Erst Thomas von Aquin hat den Dualismus der beiden *civitates* in eine gradualistische Ordnung umgeformt.

3. Die mittelalterliche Spannung:

Kirche und weltliche Ordnung auf dem Weg zur Eigenständigkeit

Ist das frühe Christentum die Zeit der Purgierung, des kirchlichen Exorzismus am selbstbezogenen, den Dämonen verhafteten Staat, so zeigen die folgenden Jahrhunderte ein anderes Gesicht. Die Bewegungsrichtung kehrt sich um: Der Dienst der Kirche ist jetzt kein negativer, begrenzender, reduzierender mehr (zumindest nicht mehr in erster Linie) – er nimmt vielmehr positive, modellhafte, exemplarische Züge an. So dringt die Kirche seit der Zeit der Völkerwanderung immer stärker in die entleerten staatlichen Bereiche ein. Kirchliche Dienste entwickeln sich, die weit ins Staatliche (in unse-

10 AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XV, 7, CChr.SL 48, 460f.

11 Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX, 17 und 5, CChr.SL 48, 684f. und 669.

rem heutigen Verständnis) hineinreichen. Mit dem Christlich-Werden ganzer Völker wächst die Kirche im Abendland aus ihrer alten Minderheits- und Diasporasituation heraus. Kirche und Staat beginnen die Menschen eines bestimmten Raumes *gemeinsam* zu umfassen. Eine Identifikation der Kirche mit der politischen Gemeinschaft des Volkes wird möglich. Staat und Kirche bilden konzentrische Kreise, der Staat wird zum erweiterten Leib des Kirchenvolkes. Alles, was wir heute »Volkskirche« nennen, nimmt seinen Anfang aus dieser Zeit.

So versteht man, dass sich im Schoß der Kirche im Mittelalter eine Vielzahl von Tätigkeiten entwickeln, die wir heute eher dem Staat zuschreiben würden: das Personenstandswesen, beginnend mit den Taufbüchern, die Sorge für Arme und Kranke, Einrichtungen der Erziehung, Bildung, Wissenschaft. Das sind keine Usurpationen. Dem Staat – der noch kaum existiert – wird nichts weggenommen. Vielmehr entstehen diese Tätigkeiten aus dem Eingehen der Kirche in die Welt. Sie stehen im Dienst der christlichen Ordnung des Lebens. So der Personenstand: Der Einzelne wird in seiner Individualität erkannt, er erhält einen unverwechselbaren Namen¹². So Erziehung und Bildung: Die Ausbreitung christlicher Lehren ist nicht möglich ohne ein bescheidenes Fundament des Hörens und Verstehens, das allen gemeinsam ist. So das Armen- und Krankenwesen: In einer christlichen Umgebung darf niemand ins Leere fallen¹³. Hier sind Elemente moderner Staatstätigkeiten vorgeprägt. Fürstliches Gebotsrecht und Ordnungen der »guten Policey« orientieren sich später an diesem Kanon des christlichen Lebens. Es dauert noch lange, bis die christlichen Exempla durch eine gesellschaftliche Nützlichkeitsmoral ersetzt werden. Christliche Direktiven des Staatslebens sind in Europa bis an die Schwelle der modernen Revolutionen wirksam.

Sehen wir hier eine enge Beziehung, eine konstantinische Nähe von Kirche und Staat, so ist das Mittelalter doch ebenso unzweifelhaft auch eine Zeit, in der Kirche und Staat sich voneinander sondern und differenzieren, in der man sich langsam, oft widerstrebend, bewusst wird, dass die eine Christenheit, in der man ganz selbstverständlich lebt, aus zwei Teilen zusammenge-

12 Das englische »Christian name« für Vorname drückt das bis heute anschaulich aus – wie denn auch in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern die Zeugnisse mittelalterlicher, den Staat umfassender kirchlicher Verwaltung noch am deutlichsten erhalten geblieben sind (oder im Zeichen des Sozialstaats neu belebt wurden): die Beteiligung an der Führung der Standesregister, kirchliche Eheschließungen mit bürgerlicher Wirkung, sozialstaatliche Prüfungsrechte der Geistlichen usw.

13 Die Armen- und Krankenpflege im vorchristlichen Altertum reichte zwar über individuelle Wohltätigkeit hinaus, verfestigte sich aber nirgends in dauerhaften Institutionen (Krankenhäusern, Sozialstationen); vgl. Arthur Robinson *HANDS, Charities and social aid in Greece and Rome*, Ithaca 1968. »Dass öffentliche materielle Unterstützung von der Zugehörigkeit zur Bürgerschaft abhängt, ist der entscheidende Unterschied zum christlichen Verständnis von Armenpflege«, urteilt einer der besten Kenner, Wilfried NIPPEL (Brief an mich vom 28. Mai 2007).

setzt ist, nämlich aus der Kirche und dem Staat. Der aufschlussreichste Vorgang (und der eindrücklichste Lernprozess für die Christen im politischen Leben) war der Investiturstreit. Hier ging es nicht so sehr um einen Machtkampf der Universalgewalten – es ging um ein neues Freiheitsbewusstsein in der Kirche, um die organisatorische und rechtliche Selbstständigkeit, die sie brauchte, um ihre Botschaft zu verkünden und ihre Gebote im Leben zu verankern¹⁴. Dieses Eingehen der Kirche in die Welt war ein konfliktreicher, oft schmerzlicher Prozess; man denke nur an die Kämpfe zwischen Kaiser und Papst, an den kaum je endenden Streit zwischen Geistlichen und Laien im Mittelalter. Auch die Kirche, die sich zwischen Mittelalter und Barockzeit tief auf die Welt einließ, musste sich immer wieder aus weltlichen Bindungen befreien, um ihre Eigenständigkeit zu bewahren. Ihre rechtliche und soziale Autonomie hat sich gerade in dieser Zeit herausgebildet – und damit ein Grundzug der inneren Ordnung Europas. Das Ergebnis des langen Ringens um die rechte Ordnung in der christlichen Welt war weder die »Symphonisierung« von Kirche und Staat wie in der östlichen Tradition noch ein theokratisches Gebilde mit einem päpstlichen Oberherrn. Machtpolitisch blieb der Streit der Universalgewalten unentschieden. Was sich herausbildete, war eine zweipolige Ordnung, ein Nebeneinander von Staat und Kirche, mit Zonen der Überschneidung und solchen der Selbstständigkeit – Voraussetzung für die freiheitlichen Ordnungen der Neuzeit.

4. Der moderne Staat und die Christen

Auch in der Neuzeit bleibt der Staat prinzipiell christlicher Staat, Anwalt der Kirche, Vereinigung der Getauften, Hüter christlicher Moral und Tradition. Auch die Theoretiker des modernen Verfassungsstaates, Locke, Montesquieu, die *Federalists*, haben zumindest die moralischen Werte und Wirkungen des Christentums für unentbehrlich in einem modernen Staat gehalten, sie hielten die Integration von Nichtchristen in diesen Staat für schwierig, die von Atheisten sogar für unmöglich: Welchen Eid sollten sie leisten, wie konnte man sich ihres Gehorsams versichern¹⁵? Selbst die frühe Aufklärung, partiell von kirchlichen Kräften mitgetragen, sah in einer vom »Aberglau-

14 Den für Mittelalter und Moderne konstitutiven »Kampf um die rechte Ordnung in der christlichen Welt« stellt in unübertroffener Dichte dar Gerd TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1996 [Nachdruck der 1. Aufl. 1936], bes. S. 77–108 u. 151–192. Zusammenfassend Karl SCHMID (Hg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlaß des achtzigsten Geburtstags von Gerd Tellenbach, Sigmaringen 1985.

15 In Lockes *Essay concerning toleration* (um 1667) werden Atheisten als »Bestien« bezeichnet; der Verfassungsentwurf von Carolina, an dem Locke wahrscheinlich mitgewirkt hat, sprach ihnen sogar den bürgerlichen Status und das Recht auf Besitz und Niederlassung ab.

ben« gereinigten Religion ein nützliches moralisches Fundament des Staates, und ein so enragierter Kirchengegner wie Voltaire glaubte zumindest, sie sei unentbehrlich für das Volk: »Il faut un dieu pour le peuple«¹⁶.

Dies ändert sich grundsätzlich mit den modernen Revolutionen. Der aus ihnen hervorgehende Staat gründet nicht mehr auf religiösen Traditionen, versteht sich nicht mehr als *advocatus ecclesiae*. Sein Fundament ist das Vernunftrecht. Christliche Gehalte sind ihm nicht imprägniert wie dem älteren Staat – er versteht sich als Sachwalter aller Bürger, unter denen Christen und Nichtchristen sind. Institutionelle Verbindungen von Kirche und Staat werden nun überall gelöst oder doch gelockert: In den USA waren sie nie vorhanden, in Frankreich werden sie in dem schmerzlichen Kampf zwischen Revolution und Kirche beseitigt, im Alten Reich fallen sie mit dem Untergang der Reichskirche und der Säkularisation dahin. Je mehr sich der Staat auf eine Position religiöser Neutralität zurückzieht, desto weniger werden die Dienste der Kirche begehrt. Sie scheinen überflüssig zu werden; zumindest halten immer weniger Menschen sie für unentbehrlich.

Der moderne Staat übernimmt viele Tätigkeiten, die bisher in den Händen der Kirche lagen, in seine eigene Regie. Jetzt entsteht ein weltliches Gesundheits- und Sozialwesen, ein staatliches Bildungs- und Erziehungswesen. Öffentliche Tätigkeiten, einst als Hilfe zu christlichem Leben initiiert, erhalten jetzt ein allgemeines, humanitäres Vorzeichen. Der Staat nimmt das bisher von der Kirche verwaltete (oder mitverwaltete) eigene Innere in Besitz.

Die Kirche wird durch diesen Vorgang einerseits in ihrem Tätigkeitsbereich geschmälert – sie wird aber auch von mannigfachen Bürden befreit. Sie kann sich freier und unbelasteter ihrem eigentlichen Auftrag zuwenden. Auch ist nicht zu verkennen, dass der Staat, wo er sich um Gerechtigkeit, Entfaltung der Person, sozialen Ausgleich, Hilfe für Arme, Kranke, Schwache bemüht, ein Werk fortführt, das die Kirche begonnen hatte. Weltliche Wirkungen des Christentums gehen in viele Sachstrukturen von Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur ein – im 20. und 21. Jahrhundert noch deutlicher als im 18. und 19. Jahrhundert.

Was die katholische Kirche angeht, so zerstören Revolution und Säkularisierung überall in Europa die aristokratischen, feudalen und nationalen Strukturen; sie bereiten nach innen der Demokratisierung des Klerus, nach außen dem neuen Aufstieg der römischen Universalgewalt den Weg. Die nationalen und ständischen Unterschiede innerhalb der Kirche schleifen sich ab: eine ständelose Verfassung beginnt sich abzuzeichnen, welche die alte Verbindung geistlicher Ämter und weltlicher Würden grundsätzlich überwindet.

16 Ein Echo noch bei Goethe: »Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion« (Johann Wolfgang VON GOETHE, Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 1, München 1982, S. 367).

Das bedeutet, dass sich die katholische Kirche in eigentümlicher Weise gerade aus den beiden das 19. Jahrhundert am stärksten bedrängenden politischen Problemen, dem nationalen und dem sozialen, herausgehoben sieht: aus dem nationalen, weil sie nach dem Zerbrechen der Einheit mit Königtum und Nationalstaat wieder mit Entschiedenheit zur Weltkirche wird; aus dem sozialen, weil sie, trotz mancher Übergänge und Vermittlungen, zur bürgerlich-liberalen Gesellschaft in einem Distanzverhältnis bleibt. Diese Perspektiven werden jedoch erst im 20. Jahrhundert sichtbar – nach dem Durchschreiten des nationalstaatlichen Zeitalters und nach der sozialstaatlichen Umformung der liberalen Gesellschaft¹⁷.

Gegenüber dem nachrevolutionären Staat verfolgt die katholische Kirche ein doppeltes Ziel. Den liberalen »Not- und Verstandesstaat« versucht sie aus ihrem sozialen Ethos heraus zu *ergänzen*; den liberalen Erziehungsstaat versucht sie zu *korrigieren*. Dementsprechend nimmt ihr Dienst an diesem Staat eine überwiegend kritische Gestalt an: Auf der einen Seite steht der Kampf gegen die soziale Abstinenz des Frühliberalismus¹⁸, auf der anderen Seite die Selbstbewahrung und Verteidigung im Kulturkampf¹⁹. Beides sind Vorspiele zu den sehr viel radikaleren Frontstellungen des 20. Jahrhunderts. Inmitten einer weltweit gewordenen sozialen Frage, unter den Selbstbestimmungs- und Befreiungsforderungen von Einzelnen wie Gruppen und Völkern sucht die Kirche nach neuen Konzepten der Verkündigung. Zugleich begegnet sie in den modernen Totalitarismen der alten Selbstbezogenheit des Staates – der *pompa diaboli*, der »Maskerade des Bösen« (Dietrich Bonhoeffer)²⁰ – ganz wie in den Anfängen der Christenheit.

17 Dazu ausführlicher: Hans MAIER, *Revolution und Kirche*, Gesammelte Schriften, Bd. 1, München 1966.

18 Grundlegend Jean-Baptiste DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822–1870)*, Paris 1951; Joseph Nestor MOODY (Hg.), *Church and society. Catholic social and political thought and movements 1789–1950*, New York 1953; Emil RITTER, *Die katholisch-soziale Bewegung in Deutschland im 19. Jahrhundert und der Volksverein*, Köln 1954; Clemens BAUER, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile*, Frankfurt a.M. 1964.

19 Auf dem Kontinent tritt der liberale Staat der katholischen Kirche vor allem als – keineswegs liberale – Erziehungs- und Kulturmacht gegenüber; daher die spezifisch kontinentale Problematik des »Kulturkampfes«, die in dieser zugespitzten Form in den Ländern der angelsächsischen Demokratie nicht vorkommt.

20 Dietrich BONHOEFFER, *Nach zehn Jahren* (1943), in: Ders., *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1998 (Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 8), S. 19–39, hier S. 20: »Die große Maskerade des Bösen hat alle ethischen Begriffe durcheinander gewirbelt. Daß das Böse in der Gestalt des Lichts, der Wohltat, des geschichtlich Notwendigen, des sozial Gerechten erscheint, ist für den aus unserer tradierten ethischen Begriffswelt Kommenden schlechthin verwirrend; für den Christen, der aus der Bibel lebt, ist es gerade die Bestätigung der abgründigen Bosheit des Bösen«.

5. Bemerkungen zur Gegenwart

Damit sind wir in der Gegenwart. Sie bietet, was unser Thema angeht, ein buntes, oft verwirrendes Bild. Doch das ist nicht neu: Auch in früheren historischen Konstellationen war Politik für Christen immer ein mühsames Unternehmen, das wenig Sicherheiten bot. In der Gegenwart müssen Christen zunächst einmal lernen, dass es nicht den *einen* christlichen Weg, sondern viele Wege gibt; dass um das Richtige gerungen werden muss, auch innerkirchlich; dass Politik keine gebahnte Straße ist, sondern oft genug ein Wegesuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten.

Kirche kann ihren Weltdienst in vielen Formen leisten: durch Weltdistanz ebenso wie durch Weltveränderung; durch Rückzug ebenso wie durch richterliche Weisung und Zurechtweisung; durch institutionelle Autonomie ebenso wie durch das »Allen-alles-Werden« im Prozess der Geschichte. Die Kirche kann der Welt quietistisch-duldig gegenüberstehen (wie die frühen Christen), sich von ihr isolieren (wie das ältere Mönchtum), sie richten und zur Ordnung rufen (wie Ambrosius), ihre wankende Ordnung stützen (wie Gregor der Große), sie in kritischer Freiheit umgestalten (wie die Reformpäpste im Investiturstreit, voran Gregor VII.), sie leidend annehmen (wie Martin Luther), sie christlich durchformen (wie Calvin und Ignatius von Loyola). Niemals war und ist die Kirche als ganze mit allen Gliedern gleichmäßig im Zeitlichen engagiert und etabliert; immer bewegen sich einzelne Gruppen von der existierenden Gesellschaft weg, um neue Realisierungen christlichen Lebens zu versuchen; immer zerbrechen Establishments, rücken prophetische Kräfte von den Rändern in die Mitte, lockern sich alte Verbindungen zu Staat und Gesellschaft, um neuen Platz zu machen.

Aber ebenso wenig lebt die Kirche je ausschließlich in einer eschatologischen Zukunft, in einer institutionalisierten Distanz zur Gesellschaft; ebenso wenig ist sie je völlig unabhängig von den Formen ihrer geschichtlich-politischen Umwelt. Immer bewegt sich die Kirche zwischen der konstantinischen Suche nach Einheit und dem gregorianischen Beharren auf Autonomie: Sie darf auf Einverständnis mit dem Staat zwar hoffen, muss aber auch den Widerspruch, den Dissens nicht fürchten. Denn ihr Heil steht jenseits der Hoffnung auf den gläubigen und jenseits der Furcht vor dem ungläubigen Staat.

Es ist der älteste Dienst der Kirche am Staat, dass sie ihn aus seiner Ich-Verfangenheit befreit, dass sie ihn herausholt aus Selbstbezogenheit und Selbstvergottung. Nur so kann er davor bewahrt werden, herrisch, absolut und totalitär zu werden. Gewiss, die Märtyrer der Alten Kirche wie auch ihre Nachfolger durch die Jahrhunderte hin (bis zu den unzähligen Opfern der totalitären Regime im 20. Jahrhundert) sind vor allem für die Freiheit der Kirche gestorben. Sie haben jedoch mit ihrem Tod auch Zeugnis für

den Staat abgelegt. Viele von ihnen haben durch ihre Haltung dazu beigetragen, in der äußersten Perversion der Staatlichkeit den Staat wiederzuentdecken – einen Staat, der nicht Selbstzweck ist, sondern Instrument zum Besseren.

In die Gegenrichtung geht jener andere Dienst, den Christen immer wieder beim Aufbau neuer politischer Ordnung, bei der Konstituierung von Staatlichkeit geleistet haben. Auch dieser Vorgang tritt zu verschiedenen Zeiten, nicht nur im Mittelalter, hervor, er bildet ein Kontinuum gerade in neuzeitlichen Jahrhunderten. Am Ende des 20. Jahrhunderts war er hochaktuell: Man denke an gewaltlose Revolutionen in der Dritten Welt (auf den Philippinen, in Nicaragua) oder an die Ereignisse von 1989/90 in Mittel- und Osteuropa. Hier ging es nicht – zumindest nicht in erster Linie – um die Reduktion staatlicher Übermacht, um die Grenzen des Staates, die Kritik an ihm – es ging um den Aufbruch, um neue Anfänge, um die Entwicklung gemeinsamer Kräfte. Es ging um praktische Solidarität im Aufbau einer politischen Ordnung, die sich – nach dem Zusammenbruch der alten politischen Strukturen – an neuen Formen des Zusammenlebens orientieren sollte.

Beide Antriebe, beide Bewegungsrichtungen haben ihre Berechtigung – es gibt Zeiten für die eine wie für die andere. Beide haben aber auch ihre zeitlichen und inhaltlichen Grenzen²¹. So kann die notwendige christliche Kritik am Staat auch übers Ziel hinausschießen. Vom Staat bleibt dann nur ein Not- und Verstandesstaat, manchmal nur noch ein Notdurft-Staat übrig. Die christliche Entheiligung der Welt führt in eine »Polis ohne Politik«²². Die christliche Haltung zum Staat fällt in Quietismus und Attentismus zurück. Nach einer langen Staatengeschichte in christlichen Zeiten sind wir nicht mehr so bescheiden wie die gerade der Verfolgung entronnene frühe Kirche, es genügt uns nicht mehr, mit Augustinus, zu sprechen, dass uns der Staat »nur [...] nicht zu [...] Unrecht nötig[t]« – wir wollen vielmehr Einfluss darauf nehmen, wie er aussieht und was er tut.

Umgekehrt droht auf dem Gegen-Weg der Hinwendung zur Welt die andere Gefahr: Die Kirche sinkt zu tief in die Welt ein, sie macht sich dem Staat gleichförmig, verwischt alle Unterschiede – und am Ende ist man bei geistlichen Territorien, bei Kardinälen als Regierungschefs – bei einer Kirche, welche die öffentlichen Privilegien ohne Bedenken genießt und die es

21 Typologisch darf man anmerken, dass eine Wahrnehmung politischer, staatlicher Funktionen durch die Kirche nur vorübergehend, in Ausnahmesituationen, möglich ist. Ebenso ist die gänzliche Verneinung des Staates durch die Kirche meist nur ein temporärer Vorgang. Dauerhaft sind jedoch: *negativ* die Relativierung des Staates, *positiv* die stetige Sorge der Kirche für ihn.

22 So Dolf STERNBERGER, *Drei Wurzeln der Politik*, Schriften, Bd. II/1, Frankfurt a.M. 1978, S. 317, im Hinblick auf Augustinus.

sich in diesem Säkulum bequem gemacht hat. Das kann bis ins Geistliche hinübergehen, wie Rilke in seinem Gedicht *Gott im Mittelalter* es ausgedrückt hat:

[...] und sie hängten schließlich wie Gewichte
(zu verhindern seine Himmelfahrt)
an ihn ihrer großen Kathedralen
Last und Masse [...]²³.

So lassen sich auch hier keine Kriterien ausmachen, die mit *absoluter Gewissheit* gelten; es kommt auf Zeit und Stunde an. Im Gespräch mit der Welt muss die Kirche über viele Sprechweisen, viele Zwischentöne verfügen. Freilich ist es manchmal leichter, eine verweltlichte Kirche zur Askese zurückzuführen, als eine weltlos und weltfremd gewordene Kirche zu neuer Weltbegegnung zu ermuntern. Dort, wo Welt und Kirche nicht mehr »im Rapport« sind, breiten sich leicht Spiritualismus und Politikscheu aus.

Am schwierigsten ist es für die Kirche wohl, die angemessene Haltung zum modernen – pluralistischen und demokratischen – Staat zu finden, ihm den richtigen Dienst angedeihen zu lassen. Denn dieser Staat²⁴ ist weder ein veritabler, identifizierbarer Gegner, noch ist er einfach, wie früher, »einer von uns«. Er verfolgt die Christen nicht mehr, doch kämpft er auch nicht für ihren Glauben. Er hält sich zurück, er ist neutral, er gibt Religion und Glauben frei – doch geht er ein näher bestimmbares Verhältnis zum Freigegebenen nicht ein. Kann es wundern, dass sich die Christen lange Zeit mit ihm schwergetan haben und manchmal auch heute noch mit ihm schwertun?

Und doch müssen wir uns mit ihm einlassen. Nicht nur, weil er, wie dargestellt, vieles aus christlichen Traditionen in sich aufgenommen hat – was wäre der moderne Sozialstaat ohne die christliche Überlieferung? –, sondern auch, weil der demokratische Staat, verletzlich und verwundbar, wie er ist, der Unterstützung der Kirchen, der Christen bedarf. Auch die Kirche muss sich heute überlegen, welchen Dienst sie diesem Staat erweisen kann.

23 Rainer Maria RILKE, *Gott im Mittelalter*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, hg. vom RILKE-ARCHIV in Verbindung mit Ruth SIEBER-RILKE, besorgt durch Ernst ZINN, Bd. 2: *Gedichte. Erster Teil, zweite Hälfte*, Frankfurt a.M. 1975, S. 502.

24 Zur Phänomenologie siehe Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 18 (1989), S. 584–597. Die dort umrissenen Funktionen der Religion in der modernen Gesellschaft (»integrierend-legitimierende« und »kritische« Funktion) werden von Böckenförde zu Recht in doppelter Weise relativiert: 1. vom Verständnis der Kirche her (wieweit kann Religion überhaupt Funktion für etwas sein?), 2. aus der Natur der Sache: Es gibt im kirchlichen Handeln weder »Affirmation aus Prinzip« noch eine »institutionalisierte Kritik« der Religion an Staat und Gesellschaft. Ähnliche Gesichtspunkte habe ich 1970 in meiner »Kritik der politischen Theologie« geltend gemacht; siehe jetzt: Hans MAIER, *Politische Religionen, Gesammelte Schriften*, Bd. II, München 2007, S. 15–73.

Es wird nicht mehr der große Exorzismus sein. Es ginge fehl, die rechtsstaatlich gedämpfte Demokratie und ihre nervös-bescheidenen, von Termin zu Termin jagenden, in unendlichen Dialogen sich verzehrenden Politiker von der Zinne eines kirchlichen Wächteramtes herab anzuherrschen, als seien sie Attila oder Napoleon. Es werden auch nicht mehr Reiche, Ländereien, Schenkungen sein, welche die Kirche dem werdenden Staat als Mitgift zur Verfügung stellt – das Mittelalter wiederholt sich nicht. Aber es könnte ein ideeller Exemplarismus sein, der aus einer Kirche der Freiheit und Demut hinüberwirkt in die staatlich-politischen Bereiche: eine neue Offenheit und Verlässlichkeit, ein neuer Freimut, eine Sicherheit des Sprechens, ein Verzicht auf Taktik, ein Vorschuss an Vertrauen... Vielleicht ist solches Sich-Einlassen der Christen auf den demokratischen Staat und seine Politik eine Utopie. Doch in diesem Sinne, denke ich, wollen wir alle gerne Utopisten sein.

Autorenverzeichnis

Prof. Yehoyada Amir, Hebrew Union College, 13 King David Street, Jerusalem 94101, Israel

Dr. Judith Becker, Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Dominik Burkard, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Sanderring 2, 97070 Würzburg, Deutschland

Prof. Dr. Irene Dingel, Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Michael Droege, Institut für Finanz- und Steuerrecht, Lehrstuhl für Öffentliches Recht, Martinistraße 8, 49078 Osnabrück, Deutschland

Prof. em. Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, 35043 Marburg, Deutschland

Dr. Steffen Hagemann, Technische Universität Kaiserslautern, Politikwissenschaft I, Innenpolitik/Vergleichende Regierungslehre, Erwin-Schrodinger-Straße 57/482, 67653 Kaiserslautern, Deutschland

Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach SJ, Heinrich Pesch Haus, Katholische Akademie Rhein-Neckar, Frankenthaler Straße 229, 67059 Ludwigshafen am Rhein, Deutschland

Prof. Dr. Andreas Lehnardt, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Evangelisch-theologische Fakultät, Saarstraße 21, 55099 Mainz, Deutschland

Prof. Dr. Volker Leppin, Eberhard Karls Universität Tübingen, Institut für Spätmittelalter und Reformation, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen, Deutschland

Dr. Andreas Liese, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, Abteilung Theologie, Universitätsstraße 25, 33615 Bielefeld, Deutschland

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Maier, Emeritus der Ludwig-Maximilians-Universität München, Meichelbeckstraße 6, 81545 München, Deutschland

Prof. Dr. Vasilios N. Makrides, Universität Erfurt, Philosophische Fakultät, Religionswissenschaft, Nordhäuser Straße 63, 99089 Erfurt, Deutschland

Prof. Dr. Karl Pinggéra, Philipps-Universität Marburg, Fachbereich Evangelische Theologie, Lahntor 3, 35032 Marburg, Deutschland

Prof. (i.R.) Dr. Lutz Richter-Bernburg, Eberhard Karls Universität Tübingen, Asien-Orient-Institut, Abt. Orient- und Islamwissenschaft, Wilhelmstraße 113, 72074 Tübingen, Deutschland

Prof. Dr. John D. Roth, Goshen College, Department of History, 1700 South Main Street, Goshen, Indiana, 46526, USA

Dr. Raja Sakrani, Käte Hamburger Kolleg »Recht als Kultur«, Konrad-Zuse-Platz 1–3, 53227 Bonn, Deutschland

Dr. Tonia Schüller, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Institut für Orient- und Asienwissenschaften, Abteilung Islamwissenschaft, Regina-Pacis-Weg 7, 53111 Bonn, Deutschland

Prof. Dr. Dr. Günter Thomas, Ruhr-Universität Bochum, Evangelisch-theologische Fakultät, Universitätsstraße 150, 44780 Bochum, Deutschland

Prof. Dr. Christiane Tietz, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Evangelisch-theologische Fakultät, Saarstraße 21, 55099 Mainz, Deutschland

Dr. Markus Weingardt, Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft FEST (Heidelberg)/Stiftung Weltethos (Tübingen), Schmiedtorstraße 9, 72070 Tübingen, Deutschland

Dr. des. Aysun Yaşar, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Lehrstuhl für Islamwissenschaft, An der Universität 11, 96045 Bamberg, Deutschland

Personenregister

Kursiv gesetzte Seitenangaben verweisen auf Anmerkungen, recte gesetzte auf den laufenden Text.

- Abel 336
Abu Qurra, Theodor 209f.
Adam 290, 336, 375
Adanir, Fikret 106
ad-Din, Emir Saif 207
Adenauer, Konrad 387
Agricola, Johannes 314
Ala Mawdudi, Sayyid Abu 123, 127
Al-Banna, Hasan 123, 137f.
Aleksij II. 221
Alexander (der Große) 416
Alexander I. 51
Alexander II. 213
Alexander III. 51
al-Farrâ, Abu-Ya'lâ 99
al-Gannusi, Rasid 123, 127, 133–137,
139
al-Haqq, Ziya 128
Ali, Ben 134
Alkalay, Yehuda 42
Al-Mawardi 99
Al-Sistani, Ali 384f.
Alt, Franz 145
Althaus, Paul 260, 302, 305, 307,
311, 322
Althusius, Johannes 279, 291
Ambrosius von Mailand 422
Attila 425
at-Turabi, Hasan 123, 127, 130–132,
135–139
Augustinus 413, 415–417, 423
Avineri, Shlomo 57
Baeck, Leo 20
Barion, Hans 398
Barth, Karl 260, 300, 306, 320, 324,
327
Bäumer, Gertrud 300
Becker, Hans 352f., 353
Behnen, Michael 292
Belo 385
Benedikt XVI. 382
ben Eli'ezer, Israel 40
Ben-Gurion, David 34f.
ben Maimon, Mose 45
ben Nachman, Mose 45
Benz, Ernst 216
Bertram, Adolf 169
Besier, Gerhard 354
Bethge, Eberhard 353
Bialik, Haim Nachman 27
Bismarck, Otto von 157, 157
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 424
Bonhoeffer, Dietrich 324f., 421
Börekcî, M. Rifat 106
Bornkamm, Heinrich 249
Brazlaw, Nachman von 42
Brenner, Yosef Haim 26
Bright, Bill 369
Brumlik, Micha 38
Buber, Martin 20, 29, 38, 48
Buber, Salomon 48
Bucer, Martin 278
Buchanan, Patrick 369
Buchman, Frank 386
Bugenhagen, Johannes 256
Bullinger, Heinrich 278
Bush, George W. 363, 367, 369, 372, 374
Caesar, Gaius Iulius 17

- Calvin, Johannes 277–286, 285f., 288–291, 294–297, 309, 422
- Cicero, Marcus Tullius 338
- Chomjakovs, Alexej 214
- Clarke, John 364
- Clinton, Bill 369
- Clinton, Hillary Rodham 369
- Cohen, Hermann 20, 20
- Colson, Chuck 366f.
- Coors, Joseph 366, 369
- Dammann, Uwe 361
- Dante Alighieri 167
- Darwin, Charles 134
- DeVos, Richard 369
- Dobson, James 366, 368
- Dostojewskij, Fjodor M. 214
- Ebeling, Gerhard 323
- Ebert, Hans Georg 126
- Edward VI. 285
- Ehrhard, Albert 158
- Elert, Werner 305, 308, 311, 315
- Elitzur, Iti 69
- Elmali, Ibrahim 117
- Esposito, John 124
- Ètienne, Bruno 100
- Eusebius von Caesarea 201, 415
- Falwell, Jerry 365f., 368, 370, 373
- Farel, Guillaume 279
- Fatima (Tochter Mohammeds) 85
- Faulhaber, Michael von 162
- Festinger, Leon 64
- de la Fontaine, Robert le Maçon → Le Maçon, Robert
- Friedrich (der Weise) 250
- Frings, Josef 171
- Geiger, Abraham 20
- Gelber, Natan 41
- Georg III. von Bamberg 248
- Geyer, Hans-Georg 326
- Ghosananda, Maha 386
- Ginsberg, Asher 27
- Ginzburg, Dov 40
- Goethe, Johann Wolfgang von 115, 420
- Goldwater, Barry 363
- Gonzales, Alberto 372
- Goodling, Monica 372
- Gordon, Aaron David 278
- Grebel, Conrad 335
- Gregor (der Große) 422
- Gregor VII. 422
- Guardini, Romano 163
- Ha'am, Ahad → Ginsberg, Asher
- Hanson, F. Allan 372
- Härle, Wilfried 263
- Heckel, Johannes 247, 261, 302
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 46f., 134
- Heitmüller, Friedrich 353
- Helms, Jesse 363
- Helwys, Thomas 365
- Herder, Johann Gottfried 47
- Herzl, Theodor 35, 52
- Hess, Moses 50
- Hesse, Hermann Albert 345
- Hirsch, Emanuel 305
- Hirsch, Samuel 20
- Hirschfeld, Tidhar 70
- Hitler, Adolf 347, 349–351
- Holl, Karl 315
- Honecker, Erich 261, 358
- Hunt, Nelson Bunker 369
- Huntington, Samuel 379
- Ignatius von Loyola 422
- Ismail I. 86
- Ivan IV. 240
- Johannes Chrysostomus 207

- Johannes von Damaskus 204
 Johannes Paul II. 385
 Johns, Otto 355
 Jünger, Eberhard 313
 Junghans, Helmar 255
 Justinian I. 201f., 201, 239
 Justinian II. 201

 Kain 290, 416
 Kalischer, Zwi 50
 Kara, Ismail 105, 106, 117f.
 Karl (der Große) 200
 Käßmann, Margot 379
 Kaufmann, Yehezkel 20
 Kemal, Mustafa 104, 106, 120
 Kennedy, John F. 342
 Ketteler, Willhelm Emmanuel von
 153
 Khatami, Mohammad 125
 Khomeini, Ruhollah 81, 86, 88, 384
 Kingdon, Robert M. 287
 Kohen, Shear Yashuv 68
 Konstantin I. (der Große) 201, 201,
 208, 209, 228
 Kook, Abraham Isaac 31f., 59f., 62
 Kook, Tzvi Yehuda 55, 60
 Krämer, Gudrun 126
 Kramer, Martin 124, 124
 Kraus, Franz Xaver 167
 Kreiser, Klaus 105, 119f.
 Krochmal, Abraham 46
 Krochmal, Nachman 43
 Kroitzer, Yehuda 67
 Krötke, Wolf 307
 Künneth, Walter 305, 311

 Lactantius 415
 LaHaye, Beverly 370
 LaHaye, Tim 366, 369f.
 Laros, Matthias 167f.
 Lau, Franz 251, 255, 311
 Le Maçon, Robert 286, 290

 Leo III. 200
 Leo XIII. 157, 157, 161
 Lessing, Gotthold Ephraim 16, 47
 Letteris, Me'ir 46
 Levinsohn, Isaak Baer 51
 Lewis, Bernhard 124
 Lilienblum, Moses 50
 Locke, John 231, 419, 419
 Löffler, Kurt 360
 Lohmann, Friedrich 264, 302, 322
 Lübber, Ivesa 138
 Luckey, Hans 355
 Luhmann, Niklas 91, 95
 Luthard, Christoph Ernst 259
 Luther, Martin 260, 281, 300, 308,
 313, 323, 334, 422

 Magnes, Jehuda 38
 Maimonides, Moses 43
 Mantey, Volker 248f.
 Mapu, Abraham 50
 Marcos, Ferdinand 385
 Marsilius von Padua 255
 Mausbach, Joseph 161
 McCain, John 364
 Meixner, Georg 171
 Melamed, Baruch 67
 Melanchthon, Philipp 256
 Melle, Friedrich Otto H. 345–347,
 349f.
 Mendelssohn, Moses 16, 19
 Metz, Johann Baptist 173
 Michael (der Große) 206
 Michajlovic, Alekseji 240
 Michel, Ernst 165, 168
 Michel, Otto 50
 Mill, John Stuart 300
 Miller, Judith 124
 Minor, Rüdiger 360
 Mixa, Walter 143
 Mohammed 79f., 81, 82–85, 94, 125
 Montesquieu 94, 231, 419

- Moses 16, 19, 50, 58, 315, 336
 Müntzer, Thomas 332, 336

 Napoleon I. 425
 Naumann, Friedrich 261
 Neuhaus, Richard John 367
 Nevskij, Aleksandr 228
 Newman, John Henry 167
 Niebuhr, Reinhold 331, 338
 Nikon 240
 Nixon, Richard 363, 366
 Nordbeck, Gesine 300
 North, Gary 374, 376
 Nursis, Said 108

 Obama, Barack 364, 374
 Oberman, Heiko A. 252
 Ordnung, Carl 358
 Ornstein, Jakob 41

 Palin, Sarah 364
 Paulus 232f., 269, 282, 347
 Pawlas, Andreas 302
 Penn, William 365
 Perkins, Tony 368
 Perls, Joseph 39
 Peter I. (der Große) 221, 240
 Pinsker, Leo 50
 Piscatori, James 124
 Pius IX. 155
 Pius X. 159
 Pius XI. 164

 Qalliniqos, Denha-Iwannis von 207

 Rappaport, Shlomo Yehuda 41
 Rawidowicz, Simon 44
 Reagan, Ronald 363, 369
 Reed, Ralph 366, 369
 Reines, Isaac Jacob 30f.
 Rilke, Rainer Maria 424
 Ritter, Heinz-Adolf 356

 Roberts, Charles Carl IV. 344
 Robertson, Pat 366, 369f.
 Rosmini, Antonio 167
 Rushdie, Salman 384
 Rushdoony, Rousas John 374f.

 Sabastari, Mohammed Mogtahid
 125f.
 Scaife, Richard Mellon 369
 Schell, Hermann 158
 Scherrer, Christian P. 386
 Schlink, Bernhard 396
 Schmidt, Paul 347f.
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 292
 Schmidtman, Siegfried 360
 Schmitt, Carl 100, 324, 399, 403
 Schneider, Carl 350
 Scholem, Gershom 38, 47f.
 Schuman, Robert 164, 387
 Schwart, Dov 61
 Schwarzenberg, Johann Freiherr von
 248–250
 Sekulow, Jay 370
 Seufert, Günter 107, 115, 119
 Seyfert, Karl Gustav 39–43
 Seymour, Edward 285
 Siegfried Justus I. 39, 41
 Simon, Ernst Akiba 38
 Smolenskin, Perez 50
 Sofer, Chatam → Sofer, Moses
 Sofer, Moses 58
 de Souza, Isidore 388
 Spinoza, Benedict 19
 Sprinzak, Ehud 66
 Sproll, Johannes Baptista 169f.
 Stapel, Wilhelm 324
 Starr, Kenneth 369
 Steinheim, Salomon Ludwig 20
 Strübind, Andrea 354f., 362

 Tanner, Klaus 315, 317
 Tarhanli, Istar B. 111, 116, 119

- Taymiyya, Ibn 128
 Thomas von Aquin 315, 417
 Thurmond, Strom 363
 Tolstoi, Leo 299
 Tov, Ba'al Shem → ben Eli'ezer, Israel
 Trillhaas, Wolfgang 311
 Troeltsch, Ernst 259, 309, 315
 Tudor, Mary 289
 Tutu, Desmond 388

 Uthman ibn Affan 95
 Utmani, Muhammad Safi 126

 Vermigli, Petrus Martyr 278, 286,
 286, 287–291, 287f., 290, 294–297
 Voigt, Gottfried 309, 311
 Voltaire 420
 de Vries, Wilhelm 199

 Weber, Max 91, 97, 300f., 312, 316
 Weber, Otto 353

 Weismantel, Leo 166
 Welesa, Lech 342
 Wessely, Hartwig → Wiesel, Naftali
 Herz
 Weyrich, Paul 366
 Wiesel, Elie 366
 Wiesel, Naftali Herz 16
 Wilhelm von Ockham 255
 Wilhelm II. 158
 Williams, Roger 364
 Wolf, Christian 357
 Wolf, Ernst 302

 Yavuzer, Hasan 106, 114, 123, 130,
 137
 Yücel, Irfan 118

 Zartman, Wiliam 124
 Zhitlowsky, Haim 50
 Zollitsch, Robert 195
 Zunz, Leopold 44

Zur Ausstrahlung Calvins – theologisch, gesellschaftlich, politisch und kulturell

V&R



Irene Dingel / Herman J. Selderhuis (Hg.)

Calvin und Calvinismus

Europäische Perspektiven

Unter Mitarbeit von Thomas Hahn-Bruckart.

Mit einem Grußwort von Bischof Karl Kardinal Lehmann

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische
Geschichte Mainz Beihefte, Band 84.

2011. xiv, 526 Seiten mit 43 Abb., gebunden

ISBN 978-3-525-10106-3

Die von Irene Dingel und Herman Selderhuis versammelten Beiträge widmen sich der europäischen Ausstrahlung des Genfer Reformators Johannes Calvin und den weitgreifenden Wirkungen des Calvinismus.

In drei thematischen Schwerpunkten kommen zunächst die Person Calvins und ihre Einflüsse in West- und Osteuropa zur Sprache, sodann die durch Vertreibung, Exil und Neuaufbau geprägte Wirklichkeit des frühneuzeitlichen Calvinismus und schließlich die in einer spezifischen Spiritualität und deren »Medien« Gestalt gewinnende geistige Kraft des Calvinismus.

Der Band greift die verschiedenen aktuellen Forschungsdiskurse auf, führt sie unter der Perspektive der europäischen Wirkmächtigkeit des Calvinismus zusammen und eröffnet durch seine Interdisziplinarität und Internationalität zugleich neue Blickwinkel, um auf diese Weise impulsgebend auf die Forschung zu wirken.

Vandenhoeck & Ruprecht

Band 85: Heinz Duchhardt /
Malgorzata Morawiec (Hg.)

**Die europäische Integration
und die Kirchen**

Akteure und Rezipienten

2010. VI, 127 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10099-8

Band 83: Heinz Duchhardt (Hg.)

Der Pyrenäenfriede 1659

Vorgesichte, Widerhall, Rezeptionsgeschichte

2010. VI, 103 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10098-1

Band 82: Irene Dingel /
Matthias Schnettger (Hg.)

Auf dem Weg nach Europa

Deutungen, Visionen, Wirklichkeiten

2010. VI, 274 Seiten mit 15 Abbildungen,
gebunden
ISBN 978-3-525-10095-0

Band 81: Henning P. Jürgens /
Thomas Weller (Hg.)

Religion und Mobilität

Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität
und religiöser Identitätsbildung im
frühneuzeitlichen Europa

2010. VI, 419 Seiten mit 16 Abb., gebunden
ISBN 978-3-525-10094-3

Band 80: Heinz Duchhardt (Hg.)

**Russland, der Ferne Osten
und die »Deutschen«**

2009. VI, 123 Seiten mit 5 Abb., gebunden
ISBN 978-3-525-10092-9

Band 79: Kerstin Armbrorst-Weihs /
Judith Becker (Hg.)

Toleranz und Identität

Geschichtsschreibung und Geschichtsbe-
wusstsein zwischen religiösem Anspruch und
historischer Erfahrung

2010. VIII, 301 Seiten mit 2 Abbildungen,
gebunden
ISBN 978-3-525-10096-7

Band 78: Irene Dingel /
Christiane Tietz (Hg.)

**Das Friedenspotenzial
von Religion**

2009. VIII, 124 Seiten mit 1 Abb., gebunden
ISBN 978-3-525-10091-2

Band 77: Rolf Decot (Hg.)

**Konfessionskonflikt,
Kirchenstruktur, Kulturwandel**

Die Jesuiten im Reich nach 1556

2007. IX, 222 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10088-2

Band 75: Johannes Arndt /
Esther-Beate Körber (Hg.)

**Das Mediensystem im Alten Reich
der Frühen Neuzeit 1600–1750**

2010. VI, 248 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-525-10093-6