

Rochus Leonhardt

Religion und Politik im Christentum

Vergangenheit und Gegenwart eines
spannungsreichen Verhältnisses



Nomos

Rochus Leonhardt

Religion und Politik im Christentum

Vergangenheit und Gegenwart eines
spannungsreichen Verhältnisses



Nomos

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

ISBN 978-3-8487-2104-7 (Print)

ISBN 978-3-8452-6167-6 (ePDF)

1. Auflage 2017

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2017. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsübersicht

§ 1 Einleitung	9
§ 2 Die Bibel als Grundlage politischer Ethik	21

I

Politische Ethik im vorreformatorischen Christentum

§ 3 Christentumsgeschichtliche Orientierung: Die neue Religion im Römischen Reich	49
§ 4 Christentum und Kaisertum: Ihr Verhältnis in der Spätantike	67
§ 5 Imperium und Sacerdotium im Mittelalter: Der Streit um die Richtlinienkompetenz	89

II

Religion und Politik von der Reformation bis zur Aufklärung

§ 6 Zur politischen Ethik in den frühneuzeitlichen Protestantismen	123
§ 7 Religiöse Subjektivität und Staatsraison zwischen Reformation und Aufklärung	209

III

Von der konfessionellen Parität zum religiösen Pluralismus

§ 8 Zwischen Trennungsideal und Staatskirchenrealität	247
§ 9 Politische Ethik im deutschen Protestantismus seit 1918	311
§ 10 Religion und Politik im Pluralismus: Eine Problemanzeige	395
Literatur	407
Personenregister	459
Sachregister	467

Inhaltsverzeichnis

§ 1	Einleitung.....	9
§ 2	Die Bibel als Grundlage politischer Ethik.....	21
2.1	Hermeneutische Vorbemerkungen.....	21
2.2	Das Alte Testament.....	28
2.3	Das Neue Testament.....	34

I

Politische Ethik im vorreformatorischen Christentum

§ 3	Christentumsgeschichtliche Orientierung: Die neue Religion im Römischen Reich.....	49
3.1	Zur Verbreitung des Christentums im Imperium Romanum.....	49
3.2	Zur rechtlichen Situation der christlichen Kirche bis 311.....	52
3.3	Die religionspolitische Wende im 4. Jahrhundert.....	57
§ 4	Christentum und Kaisertum: Ihr Verhältnis in der Spätantike.....	67
4.1	Die biblisch-theologische Begründung des christlichen Kaisertums.....	67
4.2	Kirche und Kaisertum bei Ambrosius von Mailand.....	73
4.3	Die Beurteilung des weltlichen Staates bei Augustinus.....	82
§ 5	Imperium und Sacerdotium im Mittelalter: Der Streit um die Richtlinienkompetenz.....	89
5.1	Das lateineuropäische Sakralkönigtum im Frühmittelalter.....	89
5.2	Die päpstliche Revolution und ihre Folgen.....	99
5.3	Tendenzen zur Differenzierung von Religion und Politik.....	110

II

Religion und Politik von der Reformation bis zur Aufklärung

§ 6	Zur politischen Ethik in den frühneuzeitlichen Protestantismen.....	123
6.1	Die Wittenberger Reformation und das landesherrliche Kirchenregiment.....	123
6.1.1	Zum historischen Kontext.....	124
6.1.2	Luthers Zwei-Regimenten-Lehre nach der Obrigkeitsschrift.....	131
6.1.3	Der Übergang zum landesherrlichen Kirchenregiment.....	140
	Exkurs: Luther und der Antisemitismus.....	147
6.2	Die Zürcher Reformation und das Täuferium.....	150
6.2.1	Zürich und die Reformation Zwinglis bis 1523.....	150
6.2.2	Zwinglis politische Ethik.....	156
6.2.3	Die Täufer als Vertreter der ‚radikalen Reformation‘.....	167
6.3	Die Genfer Reformation und ihre Wirkungen.....	181
6.3.1	Calvin und die Reformation in Genf.....	181
6.3.2	Calvins politische Ethik.....	189
6.3.3	Folgen der Genfer Reformation.....	198

§ 7	Religiöse Subjektivität und Staatsraison zwischen Reformation und Aufklärung	209
7.1	Zum historischen Bezugsrahmen: Staat und Religion zwischen 1555 und 1800	209
7.2	Der Pietismus und das landesherrliche Kirchenregiment	221
7.3	Religion und Politik im Zeitalter der Aufklärung	230

III

Von der konfessionellen Parität zum religiösen Pluralismus

§ 8	Zwischen Trennungsideal und Staatskirchenrealität	247
8.0	Vorbemerkungen	247
8.1	Friedrich Schleiermachers Forderung nach Entflechtung von Politik und Religion	249
8.1.1	Schleiermachers Vision einer staatsfreien Kirche	250
8.1.2	Das Verhältnis von Obrigkeit und Untertan	257
8.1.3	Schleiermacher und der Patriotismus	260
8.2	Visionen des christlichen Staates im 19. Jahrhundert	263
8.2.1	Friedrich Julius Stahl	263
8.2.2	Heinrich von Mühler	275
8.2.3	Kurzes Fazit	278
8.3	Protestantismus und Staat im Kaiserreich	279
8.3.1	Historische und religionspolitische Rahmenbedingungen	279
8.3.2	Constantin Rößler	292
8.3.3	Willibald Beyschlag und Friedrich Fabri	300
§ 9	Politische Ethik im deutschen Protestantismus seit 1918	311
9.1	Veränderte Rahmenbedingungen	311
9.2	Protestantische Zeitdeutungskämpfe zwischen den Weltkriegen	326
9.2.1	Emanuel Hirsch: Die gegenwärtige Stunde der Theologie	326
9.2.2	Paul Tillich: Philosophie des Kairos	338
9.2.3	Karl Barth: Theologische Existenz heute!	353
9.3	Zur politischen Ethik im deutschen Nachkriegsprotestantismus	363
9.3.1	Politische und theologische Weichenstellungen nach 1945	363
9.3.2	Karl Barth und die Fronten im Obrigkeitsstreit von 1959/60: I	372
	Exkurs: Dibelius und der Totalitarismus	380
9.3.3	Karl Barth und die Fronten im Obrigkeitsstreit von 1959/60: II	381
9.3.4	Die Demokratie-Denkschrift der EKD von 1985	385
§ 10	Religion und Politik im Pluralismus: Eine Problemanzeige	395
	Literatur	407
	Personenregister	459
	Sachregister	467

§ 1 Einleitung

„Die Frage, wie die Welt im 21. Jahrhundert aussehen wird, ist im Wesentlichen davon bestimmt, welchen Platz die Religionen und damit auch das Christentum in dieser Welt einnehmen werden“¹. – Diese Formulierung bildet den Schlußsatz von Jörg Lausters erstmals 2014 erschienener Darstellung der Kulturgeschichte des Christentums. Der Münchener Theologe benennt hier einen Sachverhalt, der als solcher, unabhängig davon, wie man ihn beurteilt, einigermaßen unstrittig sein dürfte: Wer über die Zukunft der Menschheit nachdenkt, muß die Religion als einen maßgeblichen Faktor in Rechnung stellen. Die Richtigkeit dieser Diagnose wird nicht zuletzt dadurch belegt, daß Religion – ein von vielen lange für erledigt gehaltenes Thema – in den letzten Jahren verstärkt zum Gegenstand wissenschaftlichen Interesses aufrücken konnte: „Kein vernünftiger Zweifel kann daran bestehen, daß heute das Verhältnis von Religion und Politik, von Religion und Gesellschaft, von Religion und Recht zu den wichtigsten und am heftigsten diskutierten Themen überhaupt gehört, sei es in politischen Debatten, in den Feuilletons oder in den Diskursen der einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen“². – Im Anschluß an eine Formulierung aus Max Webers Vortrag von 1917 über „Wissenschaft als Beruf“ hat Friedrich Wilhelm Graf diese Rückkehr der Religion „auf die Agenda der modernen Wissenschaften“ als eine „Wiederkehr der Götter“ beschrieben³.

Dieser Vorgang ist freilich alles andere als selbstverständlich. Zwar war die sog. Säkularisierungsthese, der zufolge die Religion aufgrund der modernen Rationalität von Ökonomie, Bürokratie und Wissenschaft immer weiter aus dem öffentlichen Leben und dem Bewußtsein der Menschen verschwinden wird, am Ende des 20. Jahrhunderts tatsächlich in die Defensive geraten, ein Vorgang, der sogar zur Prognose einer Renaissance des Christentums in den Kulturen des Westens geführt hat.

„Die Annahme, daß wir in einer säkularisierten Welt leben, ist falsch. Die Welt ist heute [...] so rasend religiös wie sie immer war, und an manchen Orten mehr als je“ – Diese auf den aus Österreich stammenden amerikanischen Religionssoziologen Peter L. Berger zurückgehende programmatische Feststellung steht in der Einleitung zu einem von Berger herausgegebenen Sammelband von 1999 mit dem Titel „The Desecularization of the World“⁴. Im deutschsprachigen Kontext hat der Publizist Wolfram Weimer prognostiziert, die „abgekühlte Religion des Christentums“ werde „aus dem Unterbewusstsein des Westens wieder auftauchen“, eine Wiederkehr, die er sich als „überraschende Rückkehr eines verschollenen Vaters für die Familie“ vorgestellt hat⁵.

1 Lauster, Die Verzauberung der Welt, 613.

2 Dreier, Säkularisierung und Sakralität, 6.

3 Graf, Die Wiederkehr der Götter, 15.

4 „[T]he assumption that we live in an secularized world is false. The world today [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever“ (Berger, The Desecularization of the World, 2).

5 Weimer, Credo, 30. 51.

Aber gerade auch im Fall des Säkularisierungsparadigmas gilt: Totgesagte leben länger. Die Säkularisierungsthese hat in den letzten Jahren wirkmächtige Fürsprecher gefunden. Im Blick auf die deutschen Debatten sei hier exemplarisch auf Detlef Pollack verwiesen. Pollack räumt zwar ein, daß es eine Tendenz zur Entwicklung subjektiver Religionsformen außerhalb des kirchlich verfaßten Christentums gibt. Er bestreitet aber, daß der empirisch greifbare Relevanzrückgang christlicher Religiosität und Kirchlichkeit durch die Zuwächse außerkirchlicher Religionsformen auch nur annähernd kompensiert wird:

„Will man die religiösen Entwicklungstendenzen der letzten Jahrzehnte in Deutschland zusammenfassen, dann wird man sagen dürfen, dass die empirische Evidenz, die für die Gültigkeit der Säkularisierungsthese spricht, überwältigend ist. Es nimmt nicht nur der Bestand der kirchlichen Mitgliedschaft und die Beteiligung am kirchlichen Leben ab, sondern auch der individuelle Glaube an christliche Vorstellungen und Lehrsätze. Die Zugewinne an außerkirchlicher Religiosität bewegen sich dagegen auf vergleichsweise niedrigem Niveau“⁶.

Die hier in Anspruch genommene „empirische Evidenz“ ergibt sich aus bestimmten signifikanten Veränderungen, die sich in Deutschland insbesondere während der letzten viereinhalb Jahrzehnte vollzogen haben, wobei konkret an die Zunahme von Religions- bzw. Konfessionslosigkeit zu verweisen ist. Darunter wird hier ein empirisch nachweisbarer Sachverhalt verstanden, nämlich die Nicht-Zugehörigkeit zu einer institutionalisierten Glaubensgemeinschaft⁷. Im Jahre 1970 gehörten etwa 92,3% der Bevölkerung (im Altbundesgebiet) der römisch-katholischen oder einer evangelischen Kirche an. Im Jahre 2015, also 45 Jahre später, waren es nur noch ungefähr 56% der Bevölkerung (im wiedervereinigten Deutschland⁸). Zugleich hat sich der Anteil der Konfessionslosen innerhalb dieses Zeitraums massiv erhöht: Sie stellten 2015 36% der Gesamtbevölkerung und bildeten damit die stärkste ‚Konfession‘ – der Anteil der Katholiken lag ca. sieben, der der Protestanten etwa neun Prozentpunkte darunter⁹. – Daß die tradierten Christentümer in Deutschland in einer Renaissance begriffen sind, wird man angesichts dieser Zahlen schwerlich einsichtig machen können; prognostisch ist sogar davon auszugehen, „dass 2025 die Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland nicht mehr einer der großen Kirchen angehören wird“¹⁰.

6 Pollack, *Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung*; vgl. auch: Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*

7 Hier ist nicht in die Debatten darüber einzutreten, ob bzw. inwiefern der empirisch nachweisbare anhaltende Rückgang (kirchlich) institutionalisierter Religiosität tatsächlich einen Rückgang von Religiosität überhaupt – und entsprechend eine Zunahme von Indifferenz – indiziert. In diese Richtung wurden die Ergebnisse der jüngsten EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung gedeutet (Engagement und Indifferenz); vgl. dazu die deutliche Kritik von Raatz, *Zwischen Entdifferenzierung und Selbstimmunisierung. Zum Problem insgesamt ist wichtig: Großböting, Der verlorene Himmel*.

8 An dieser Stelle wären, würde man genauer hinschauen, Hinweise zu wichtigen Unterschieden zwischen alten und neuen Bundesländern erforderlich. Hier mag die Bemerkung ausreichen, daß, ungeachtet der Differenzen, ein signifikanter Bedeutungsrückgang des Religiösen auch in den westlichen Bundesländern erkennbar ist: „Während sich der Rückzug des Christentums im Osten [...] schlicht fortsetzte, nahm er im Westen Fahrt auf. Seit Gründung der Bundesrepublik bis zum Ende der 1980er Jahre hatten die Kirchen in den alten Bundesländern gerade einmal zwölf Prozent Mitglieder verloren. 1987 waren weiterhin 85 Prozent der Westdeutschen Mitglied einer der beiden Volkskirchen. In den 25 Nachwendejahren schrumpfte dieser Anteil auf etwa 66 Prozent zusammen“ (So geht Einheit, 44f.).

9 Vgl. dazu: *Religionszugehörigkeiten in Deutschland 2015*.

10 Heimann, *Deutschland als multireligiöser Staat*, 11.

Die Entwicklung des Christentums in Deutschland wird das in den letzten gut 15 Jahren unübersehbar gesteigerte Interesse an Religion also nicht maßgeblich verursacht haben. Es dürfte statt dessen primär auf einen Prozeß zurückzuführen sein, der sich parallel zu den skizzierten Entkirchlichungsprozessen bereits seit geraumer Zeit vollzogen hat, gegenwärtig noch vollzieht und in Zukunft voraussichtlich an Dynamik und Sprengkraft gewinnen wird; gemeint ist die Zunahme religiöser Diversität¹¹. Dabei ist insbesondere auf den Islam zu verweisen, eine polymorphe Religion, deren Angehörige zwar derzeit wahrscheinlich lediglich 5% der deutschen Gesamtbevölkerung stellen¹², die aber zunehmend als Herausforderung wahrgenommen wird, wenn es um eine friedensdienliche und grundgesetzkompatible Organisation der religiösen Vielfalt geht. Als ein Indiz für diese faktisch exklusive Fokussierung insbesondere der politischen Agenda auf den Islam mag die am 27. September 2006 unter Federführung des damaligen Bundesinnenministers Wolfgang Schäuble ins Leben gerufene Deutsche Islamkonferenz gelten. Sie soll als Rahmen für einen Dialog zwischen dem deutschen Staat und den in Deutschland lebenden Muslimen dienen, wobei die Muslime durch Vertreter verschiedener islamischer Verbände repräsentiert sind. – Im Blick auf keine andere der in Deutschland präsenten Religionen sind staatlicherseits vergleichbare Bemühungen erkennbar.

Sowohl die hier greifbare besondere religionspolitische Aufmerksamkeit auf den Islam als auch die zahlreichen zeitgenössischen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Debatten zum Verhältnis von Islam und westlicher Demokratie¹³ sind nicht zuletzt dadurch veranlaßt, daß es gerade Muslime waren, die – konkret in Form von religiös motiviertem Terror – in der jüngsten Vergangenheit die ‚Schattenseite‘ der Religion mit Nachdruck vor Augen geführt haben. Dadurch wurden die säkularen Gesellschaften des Westens an ein religionstheoretisch allgemein relevantes Phänomen erinnert, nämlich an den „*Eigensinn der Religion, ihre unaufhebbar Ambivalenz und ihre notorische Gefährlichkeit*“¹⁴. – Die mit diesem Themenfeld befaßten zahlreichen Debatten und Diskurse der letzten Jahre sind hier nicht aufzuarbeiten; im folgenden sollen lediglich drei einschlägige Grundsatzfeststellungen formuliert werden.

1. Wenn von der notorischen Gefährlichkeit der Religion (Graf) die Rede ist, dann wird konkret die Neigung zu religiöser Intoleranz und religiös motivierter Gewalt angesprochen.

„Glaube an Gott kann den Menschen enthemmen, brutalisieren, mit Ekel und Hass erfüllen. Angriffe auf andere und deren Ermordung können als heilige Handlung liturgisch inszeniert werden. Dies gab

11 Vgl. dazu: Viele Götter, ein Staat, 90ff.

12 „Da der Islam nicht mitgliedschaftlich organisiert ist, kann die Zahl der Muslime nur geschätzt werden: Die Annahmen bewegen sich zwischen 2,6 und 7 Prozent der Bevölkerung, angesichts des Flüchtlingsstroms mit zunehmender Tendenz“ (Heimann, Deutschland als multireligiöser Staat, 11). Vgl. zu den Problemen bei der Erhebung seriöser Daten zum Bevölkerungsanteil der Muslime in Deutschland: Spielhaus, Wer ist Muslim und wenn ja wie viele? Hier ist von einer „fälschliche[n] Gleichsetzung von Herkunftsland und Glaubensgemeinschaft“ die Rede (14).

13 Vgl. dazu die Hinweise in § 10.

14 Vgl. dazu: Graf, Einleitung, 8–16. Anders als Jürgen Habermas, dessen seit 2001 zu beobachtendes Interesse an Religion sich auf Überlegungen zu ihrer Integration in den Kosmos der kommunikativen Vernunft durch kritische Anverwandlung des religiösen Gehaltes beschränkt, hebt Graf (a.a.O., 34ff.) die s. E. allen Religionen inhärente „*theokratische Versuchung*“ hervor, die auf „mögliche Grenzen der ‚kommunikativen Vernunft‘“ verweist. Graf weiter: „Ich selbst jedenfalls kenne durchaus fromme Menschen, bei denen mir ein modus vivendi reicht. Zur Bürgerfreiheit gehört es auch, auf Distanz zu Zeitgenossen gehen zu dürfen, deren Weltbilder nun einmal nicht diskursiv veränderbar erscheinen“ (37).

es seit den Anfängen der menschlichen Religionsgeschichte, und es betrifft keineswegs nur bestimmte Religionen im Unterschied zu anderen, sondern jede historisch bekannte Religion“¹⁵

In diesem Zitat kommt die durchweg zustimmungsfähige Auffassung zum Ausdruck, daß *jeder* Religion ein Potential an Intoleranz und Gewaltneigung innewohnt. Dies gilt, wie bereits ein flüchtiger Blick in die europäische Religionsgeschichte deutlich macht und wie sich in den §§ 3 bis 9 dieses Buches immer wieder zeigen wird, durchaus auch für das Christentum (einschließlich seiner protestantischen Variante): „Seit das Christentum unter uns schwach geworden ist, wirkt es sympathisch. Wir haben das Vorrecht, vergessen zu haben, dass die Reformation zu ihrer Hoch-Zeit ein christliches Analogon zu den seit relativ kurzem offensiv wirksamen islamischen Erscheinungen wie Salafismus, Wahhabismus und militarisiertem Jihadismus darstellte“¹⁶.

Aufgrund dessen wäre es unsachgemäß, das Christentum pauschal als grundsätzlich friedensaffine Antithese zum vermeintlich substantiell gewaltbereiten Islam in Anschlag zu bringen¹⁷. Genauso falsch wäre es freilich, das auch im Islam präsenste Potential an Intoleranz und Gewaltneigung zu ignorieren. Solcher Ignoranz wird hier und da Vorschub geleistet, etwa durch die in öffentlichen Debatten häufig angemahnte Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus sowie durch den notorischen Hinweis darauf, die im Namen des Islam verübte Gewalt habe mit dem ‚eigentlichen‘ Islam nichts zu tun. – Solche eher in politischen Opportunitätsüberlegungen als in klarem Denken wurzelnden diffusen Differenzierungsversuche und contraintuitiven Behauptungen stehen freilich nicht nur gerade gegenwärtig zu augenscheinlichen empirischen Befunden in krassem Widerspruch. Sondern sie verkennen auch die komplexen Folgen der von Friedrich Wilhelm Graf immer wieder hervorgehobenen „Interpretationsoffenheit religiöser Symbolsprachen“¹⁸, aufgrund derer religiöse Traditionen sowohl die demütige Selbstbegrenzung als auch die gewaltbereite Selbstüberhebung der Gläubigen begründen können. Sie mißachten schließlich den mit dieser Interpretationsoffenheit zusammenhängenden und von Jan Assmann eingeschränkten hermeneutischen Grundsatz, „dass die Rezeptionsgeschichte eines Textes dem in ihm angelegten Bedeutungspotential nicht ganz und gar äußerlich ist“¹⁹.

2. Es ist zu betonen, daß das allgemeinreligiöse Intoleranz- und Gewaltpotential unabhängig davon besteht, ob die jeweiligen Religionen monotheistischer Art sind oder nicht. Zwar

15 Graf, Religion und Gewalt.

16 Sloterdijk, Luther und die Folgen.

17 Eine solche unzutreffende Gegenüberstellung wird formuliert bei Rhonheimer, Töten im Namen Allahs: „Die christlichen Kirchen konnten für Prozesse der Selbstreinigung immer auf ihre Ursprünge rekurrieren und, sich an ihre Gründungsidee erinnernd, historischen Ballast abwerfen. Der Islam müsste sich für solche Selbstreinigung – gerade umgekehrt – von seiner Gründungsidee distanzieren, sein politisch-religiöses Doppelwesen aufgeben und sich damit in seiner religiösen Substanz verändern. Solange das nicht geschieht, wird es immer nur eine Frage der konkreten politischen Konstellation sein, ob und in welcher Form er sein gewalttätiges Gesicht zeigt“. Auch für den deutsch-ägyptischen Politologen Hamed Abdel-Samad sind Intoleranz sowie Gewaltbereitschaft in der ‚Gründungsidee‘ des Islam verwurzelt (vgl. Abdel-Samad, Der islamische Faschismus; ders., Mohammed). Seine Islam-Kritik hat dazu geführt, daß bereits 2013 im ägyptischen Fernsehen zum Mord an ihm aufgerufen wurde. Daran, daß auch die Geschichte des frühen Christentums nicht frei von Gewalt und politischem Kalkül war, hat kürzlich Manfred Clauss erinnert: Ein neuer Gott für die alte Welt.

18 Graf, Einleitung, 13.

19 Assmann, Exodus, 117.

wurde speziell den monotheistischen Religionen immer wieder eine besondere Gewaltaffinität unterstellt. Die bereits von David Hume geäußerte Behauptung, der Monotheismus sei tendenziell intolerant, während der Polytheismus eher toleranzfähig sei²⁰, wurde gerade in den letzten Jahren unter veränderten Voraussetzungen neu debattiert²¹. Zu einem genaueren Verständnis der Ambivalenz des Religiösen haben diese Auseinandersetzungen freilich wenig Erhellendes beigetragen. Faktisch nämlich wurde und wird auch im Namen nicht-monotheistischer Religionen Gewalt ausgeübt²². Ebenso kann im Namen einer monotheistischen Religion Toleranz geübt und programmatisch auf Gewalt verzichtet werden. Schließlich ist auch die – im westlichen Bewusstsein freilich noch immer tief verwurzelte – Annahme einer grundsätzlichen Friedlichkeit der östlichen Religionen (Hinduismus, Buddhismus) von der religionswissenschaftlichen Forschung inzwischen als Mythos entlarvt worden²³.

Daß der Monotheismus keineswegs zwangsläufig Gewalt gebiert, heißt selbstverständlich wiederum nicht, daß es in monotheistischen Religionen kein Intoleranz- und Gewaltpotential gäbe. Genau dies scheint aber eine Formulierung von Rolf Schieder zu insinuieren: „Gott ist im Himmel – du bist auf Erden! Das ist eine elementare Differenz, die jeden wahrhaft Gläubigen davor warnt, sich selbst zum Sprachrohr oder zum Schwert Gottes zu ernennen“²⁴. – Dagegen ist zu sagen, daß die von Schieder (unter Verwendung von Pred 5,2b) zu Recht geltend gemachte Gott-Mensch-Differenz faktisch auch die vermeintlich „wahrhaft Gläubigen“ keineswegs durchgängig davon abgehalten hat, „sich selbst zum Sprachrohr oder zum Schwert Gottes zu ernennen“.

3. Auch wenn jeder Religion, sei sie monotheistisch verfaßt oder nicht, ein Potential an Intoleranz und Gewaltneigung innewohnt, so ist es doch keineswegs so, daß dieses Intoleranz- und Gewaltpotential notwendigerweise aktualisiert wird. Als ein jedenfalls das westeuropäische Christentum betreffender Beleg dafür kann die Tatsache gelten, daß die beiden größten christlichen Konfessionen in Deutschland die demokratische Ordnung des Grundgesetzes – einschließlich der darin garantierten Religions- und Gewissensfreiheit – klar bejahen. Nach offizieller und gemeinsam formulierter Aussage des Rates der Evangelischen

20 1757 hat David Hume vom „tolerating spirit of idolaters“ gesprochen und die angebliche Toleranzfähigkeit des Polytheismus der vermeintlichen monotheistischen Intoleranz gegenübergestellt: „The intolerance of almost all religions, which have maintained the unity of God, is as remarkable as the contrary principle of polytheists“ (Hume, *The Natural History of Religion*, 337).

21 Vgl. dazu: Monotheismus-Debatte im Perleнтаucher; diese Debatte ist dokumentiert in: Schieder (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes*. Die durchweg interessanten Diskussionsbeiträge können hier nicht genauer gewürdigt werden. Nur soviel: Jan Assmann, der den Anstoß zu dieser Neuauflage einer bereits älteren Diskussion gegeben hatte, hat seine frühere Position in dieser Frage inzwischen insofern präzisiert bzw. verändert, als er im Blick auf den „komplexen, vielstimmigen Kanon der biblischen Schriften“ zwischen einem Monotheismus der Wahrheit und einem Monotheismus der Treue unterscheidet, wobei der – sich nicht in Gewalt gegen Andersdenkende Ausdruck verschaffende – „Monotheismus der Treue den *cantus firmus* bildet“ (Assmann, *Exodus*, 113 = Assmann, *Monotheismus der Treue*, 254).

22 Als eine der am meisten verfolgten Volksgruppen der Welt gilt derzeit die muslimische Minderheit der Rohingya in Birma, die von Buddhisten, also von Vertretern einer nicht-monotheistischen Religion, verfolgt wird.

23 Vgl. dazu: Bergunder, ‚Östliche‘ Religionen und Gewalt, 142: „Eine essentielle Toleranz und Gewaltlosigkeit von Hinduismus und Buddhismus lässt sich historisch nicht festmachen. Der nüchterne historische Blick muss konstatieren, dass diese Religionen ebenfalls aktiv in Politik und Krieg verwickelt waren und auf vielfältige Traditionen der Legitimierung von Herrschaft, Gewalt und Krieg zurückblicken“.

24 Schieder, *Die Monotheismusthese*, 33.

Kirche in Deutschland (EKD) und der (katholischen) Deutschen Bischofskonferenz gilt der demokratische Verfassungsstaat als die humanste und leistungsfähigste politische Ordnung in der modernen Welt. Auch wenn sie nicht als ‚christliche Staatsform‘ aufzufassen sei, weil von ihr keine umfassende Verwirklichung des Guten erwartet werden dürfe, so entspreche die freiheitliche Demokratie des Grundgesetzes doch in besonderer Weise dem christlichen Menschenbild. Daher betrachten es die Kirchen als Teil ihrer politisch-diakonischen Verantwortung und ihres seelsorgerlichen Auftrags, „die politische Gemeinschaft zur Wahrnehmung von Verantwortung in der Demokratie aufzurufen und zu ermutigen“²⁵. Diesem engagierten Eintreten beider Kirchen für die freiheitliche Demokratie des Grundgesetzes im allgemeinen entspricht, was konkret die evangelische Kirche angeht, insbesondere das von Wolfgang Huber während seiner Zeit als EKD-Ratsvorsitzender (2003–2009) immer wieder eingeschärfte Plädoyer speziell für die weltanschauliche Neutralität des demokratischen Staates, eine Neutralität, die als entscheidende Grundlage der Religionsfreiheit sowie als Voraussetzung für religiös-weltanschaulichen Pluralismus gilt:

„Religionsfreiheit als universales Menschenrecht [kann] nur verwirklicht und gesichert werden [...], wenn die staatliche Ordnung einen säkularen, demokratischen Charakter trägt und eine Pluralität von Meinungen und Gruppen zulässt. [...] Ein so gearteter säkularer und pluraler Verfassungsstaat muss darauf verzichten, sich selbst religiös zu begründen oder sich mit einer über dem Recht stehenden religiösen Legitimation zu versehen“²⁶.

In einem noch recht aktuellen Text hat die EKD auch die Hochschätzung speziell der *religiösen* Vielfalt, von der die deutsche Gegenwartsgesellschaft zunehmend geprägt ist, direkt aus den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens abgeleitet:

„Die evangelische Kirche nimmt den Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen nicht nur als ein äußerliches Faktum hin, mit dem man in modernen Gesellschaften eben rechnen müsse. Sie bejaht ihn vielmehr aus grundsätzlichen Überlegungen und aus ihrer eigenen Sache heraus. [...] Denn der Glaube an den einen Gott aller Menschen schließt die Vielfalt religiöser Erfahrungen nicht aus. Der christliche Glaube verkennt nicht, dass andere, sich widersprechende Überzeugungen im Blick auf das, was den Menschen unbedingt angeht, zur Endlichkeit religiöser Gewissheit gehören“²⁷.

Daraus ergibt sich dann ein zustimmendes Votum, was die Ausweitung des (ursprünglich nur auf die christlichen Großkirchen bezogenen) positiven Zuordnungsverhältnisses von Religion und Staat auf nichtchristliche Religionsgemeinschaften angeht:

„Differenzierungen in der Rechtsstellung sind begründungspflichtig. [...] Die Evangelische Kirche unterstützt,] dass der freiheitliche Staat das *Angebot der religionsfreundlichen Zusammenarbeit auch an die anderen Religionen richtet*“²⁸.

Es ist deutlich geworden: Ein Potential religiös begründeter Intoleranz und Gewalt ist jeder Religion inhärent (1). Dieses Faktum gilt unabhängig davon, ob eine konkrete Religion monotheistisch bestimmt ist oder nicht (2). Dieses Potential wird nicht notwendig aktualisiert, sondern kann zugunsten einer ebenfalls religiös begründeten Pluralismusoffenheit zurückgefahren wer-

25 Demokratie braucht Tugenden, 47.

26 Huber, Dialog der Religionen.

27 Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt, 19f.

28 A.a.O., 42f.

den (3). – Angesichts dieser Feststellungen sowie im Blick auf die durch den zunehmenden religiösen Pluralismus bedingten gesellschaftlichen Herausforderungen legt es sich nahe, genauer zu fragen, welche Entwicklungen speziell im deutschen Protestantismus zum gegenwärtigen pluralismusfreundlichen Selbstverständnis geführt haben. Dabei ist das komplexe Verhältnis zwischen dem zeitgenössischen Eintreten der deutschen Kirchen für Demokratie und Religionsfreiheit einerseits und den Traditionen der politischen Ethik beider Konfessionen andererseits zu berücksichtigen. Der historische Rückblick zeigt nämlich, daß das Prinzip einer religiösen Homogenität des politischen Gemeinwesens im Staatsdenken der beiden ‚großen‘ christlichen Konfessionen nachhaltiger verwurzelt ist, als es die gegenwärtigen Sympathiebekundungen für die weltanschauliche Neutralität des demokratischen Staates und den religiösen Pluralismus vermuten lassen – nicht zu reden von der besonders im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts offensichtlichen Tendenz, die eigenen religiösen Ideen mit einer totalitären politischen Ideologie zu verbinden²⁹.

Speziell in einschlägigen Voten aus dem evangelischen Bereich wird diese Unselbstverständlichkeit eines christlichen Eintretens für Demokratie, Religionsfreiheit und Pluralismus allerdings ausdrücklich eingeräumt. So ist von der früheren protestantischen Zurückhaltung gegenüber der Staatsform Demokratie ebenso die Rede wie davon, daß auch die evangelischen Kirchen im Verlauf ihrer Geschichte Andersdenkende oftmals ausgeschlossen, bekämpft und vertrieben haben³⁰. Allerdings wird die inzwischen vollzogene Überwindung der traditionellen Demokratie- und Freiheitskepsis als irreversible Errungenschaft des zeitgenössischen evangelischen Christentums in Anschlag gebracht – und dient zugleich als Ausgangspunkt einer Kritik an bestimmten Strömungen im Islam; das nachstehende Zitat aus einer Handreichung des Rates der EKD zu Grundfragen des Zusammenlebens von Christen und Muslimen in Deutschland macht diesen Zusammenhang deutlich.

„In Deutschland haben evangelische Christen und ihre Kirchen die oft mit schwerer Schuld verbundenen Irrwege der Vergangenheit selbstkritisch und öffentlich aufgearbeitet. [...] Entsprechend sollten sich alle religiösen Gemeinschaften selbst in die Pflicht nehmen, ihre eigenen Irrtümer, ihre Gewaltbereitschaft und ihre Schuld selbstkritisch zu prüfen und glaubhaft zu überwinden. Islamische Gruppierungen, die derartige Belastungen bis in die Gegenwart hinein mit sich führen und Selbstkorrekturen mit dem Argument zurückweisen, dies verstoße gegen Glaubensgebote, dürfen von Forderungen zur Änderung und Neuformulierung ihrer Grundsätze nicht freigestellt werden. Ihre Uneinsichtigkeit ungerügt zu lassen, entspricht weder den Grundrechten der Verfassung noch der christlichen Toleranz“³¹.

Allerdings werden gelegentlich auch Zweifel daran laut, daß der kirchliche Protestantismus in Deutschland wirklich im freiheitlichen Verfassungsstaat des Grundgesetzes mit seiner säkularen Rahmenordnung angekommen ist. So wird bisweilen kritisch darauf verwiesen, daß ein nicht eben pluralismusbegeisterter christlicher Fundamentalismus protestantischer Provenienz seitens evangelischer Kirchenleitungen zunehmend wohlwollend behandelt wird³². Der schon

29 Dabei ist insbesondere an die Sympathie etlicher deutscher evangelischer Theologen mit dem Nationalsozialismus gedacht; vgl. dazu neuerdings die Beiträge in Gailus (Hg.), Täter und Komplizen, sowie § 9.2.

30 Vgl. Huber, Dialog der Religionen.

31 Klarheit und gute Nachbarschaft, 24.

32 Vgl. dazu: Baars/Lambrecht, Mission Gottesreich, 182ff.

zitierte Münchener Religionsintellektuelle Friedrich Wilhelm Graf hat darüber hinaus der evangelischen Kirche ganz grundsätzlich vorgeworfen, „den Schwund an religiöser Kommunikationsfähigkeit [...] durch Steigerung ihrer gesellschaftspolitischen Machtansprüche bearbeiten“ und „ihr partikulares Ethos als für alle verbindlich und mit klassischen Lobbying-Methoden politisch durchsetzen“ zu wollen³³.

Voten dieser Art, unabhängig davon, ob sie im einzelnen zutreffen oder überzogen formuliert sein mögen, heben nicht nur die gerade schon erwähnte Unselbstverständlichkeit des evangelisch-christlichen Eintretens für die Rechtsordnung des deutschen Grundgesetzes noch einmal hervor. Sondern sie weisen überdies darauf hin, daß auch und gerade dem deutschen Protestantismus seine kirchenamtlich immer wieder betonte aufgeschlossene Haltung gegenüber der westlichen Moderne, so sehr sie mittlerweile zum religiösen Selbstverständnis vieler evangelischer Christen gehören mag, erst abgerungen werden mußte – und in gewisser Weise immer neu abgerungen werden muß. Religionen, so hat es kürzlich der promovierte Philosoph Alexander Grau in einer bei „Cicero-online“ veröffentlichten Kolumne formuliert, zivilisieren sich eben nicht von selbst³⁴, auch wenn sie – exemplarisch gilt dies vom deutschen Protestantismus nach 1945 – die Ergebnisse ihrer maßgeblich von außen erzwungenen Zivilisierung im nachhinein als Neuaneignung der eigenen religiösen Wurzeln interpretieren. Insgesamt kann und muß daher die (hier und da anhaltend prekäre) Zustimmung des deutschen Protestantismus zur Rechtsordnung des Grundgesetzes als das späte Ergebnis einer religionsgeschichtlichen Entwicklung beurteilt werden, die einerseits den Charakter eines „Sonderwegs“ trägt³⁵ und sich andererseits keineswegs zwangsläufig so vollzogen hat.

Die damit betonte Unselbstverständlichkeit der von den maßgeblichen christlichen Konfessionen in Deutschland vertretenen Pluralismusfreundlichkeit wird deutlich, wenn man den Blick über den deutschen Bereich hinaus erweitert. Dabei stößt man schnell auf Tendenzen, christlich-religiöse Moralvorstellungen zum exklusiven und maßgeblichen Leitbild politisch-gesellschaftlicher Normen zu erheben. Zu verweisen ist etwa auf die durchaus erfolgreiche politisch-gesellschaftliche Offensive der Christian Right in den USA seit den späten 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, die das innenpolitische Ziel hatte (und hat), die als moralzersetzend diagnostizierten Folgen der modernen Libertinage durch eine dezidiert christlich gesteuerte Politik zu bewältigen – bis hin zur Forderung nach einer Proklamation der USA als einer ‚christlichen Nation‘³⁶.

33 Graf, *Missbrauchte Götter*, 197. Graf weiter: „Und die Muslime belehrt man derweil mit Abendlandsrhetorik und Aufklärungsstolz darüber, dass sie zwischen Religion und Politik nicht unterscheiden können“ (ebd.).

34 Vgl. Grau, *Religionen*. Grau wendet sich insbesondere gegen die Behauptung, die europäische Reformation sei der Beginn des Aufbruchs „in eine von Emanzipation, Selbstbestimmung und wissenschaftlichem Denken geprägte Gesellschaft“ gewesen. Dagegen gelte: „Die Motive der islamischen Reformatoren, der Muslimbrüder, Salafisten und Dschihadisten aller Art, unterscheiden sich von den Anliegen der frühen christlichen Reformatoren kaum. Auch ihnen geht es um einen apokalyptischen Endkampf, die finale Auseinandersetzung mit diabolischen Mächten, mit degenerierten, vom Glauben abgefallenen Eliten, Ketzern und falschen Lehren – und natürlich um den heiligen Krieg gegen alle Ungläubigen“. Vgl. zum damit thematisierten Verhältnis von Reformation und Moderne § 6.

35 In diesem Sinne hat Martin Heckel im Untertitel einer Schrift von 2007 vom „Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts“ gesprochen (Heckel, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung*).

36 Vgl. Prätorius, *Religiöse Politik*. Einen essayistisch gehaltenen Überblick zur amerikanischen Religionsgeschichte der letzten 200 Jahre bietet: Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*. Eine neuere Studie über die christliche Rechte in den USA stammt von Braml, *Amerika, Gott und die Welt*. Den progressiven Charakter des amerikanischen Evangeli-

Als ein weiteres gegenwärtiges Beispiel kann die von der Russisch-orthodoxen Kirche geforderte Harmonisierung menschlicher Individual- und Freiheitsrechte mit den religiösen und moralischen Wertvorstellungen gelten. Diese Forderung wird regelmäßig mit einer unübersehbaren Kritik an westlichen Menschenrechtsvorstellungen verbunden. Dies ist etwa an der sog. Sozialdoktrin der Russisch-orthodoxen Kirche vom August 2000 gut zu sehen. Dabei handelt es sich um einen Text, der von einer unübersehbaren Ambivalenz geprägt ist: „konservative, paternalistische, auch etatistische Forderungen stehen neben liberalen Normen [...]. In *praktisch-ethischer* Hinsicht wird damit dem realen Pluralismus weitgehend Rechnung getragen“. *Konzeptionell* freilich gilt: „dessen [scil. des Pluralismus] Wertfundamente, die ihm Eigenstand verschaffen würden, werden von der traditionellen Lehre her prinzipiell abgelehnt“³⁷. Besonders deutlich greifbar wird diese Ablehnung an der theologisch fundierten Kritik des Grundrechts der Gewissensfreiheit.

„Die Entwicklung des Prinzips der Gewissensfreiheit ist ein Beleg dafür, daß heutzutage die Religion von einer ‚öffentlichen‘ zu einer ‚privaten‘ Angelegenheit des Menschen geworden ist. An sich ist diese Entwicklung ein Beweis für den Zerfall des geistigen Wertesystems, dafür daß der überwiegende Teil der Gesellschaft, der sich zum Prinzip der Gewissensfreiheit bekennt, des Strebens nach Heil verlustig gegangen ist. Und wenn der Staat ursprünglich als Instrument der Durchsetzung des göttlichen Gesetzes in der Gesellschaft gegründet wurde, so verwandelt die Gewissensfreiheit den Staat endgültig in eine ausschließlich irdische, an keine religiösen Verpflichtungen gebundene Institution“³⁸.

Mit einer solchen Ablehnung liberaler Theorietraditionen ist gegenwärtig gerade im orthodoxen Raum häufig die Tendenz verbunden, die eigene christlich-religiöse Glaubensorientierung mit dem jeweiligen nationalen Bewußtsein zu verschmelzen³⁹. Diese Tendenz wurzelt letztlich in der älteren Tradition des byzantinischen Modells einer Symphonie von Staat und Kirche (vgl. § 4.2). Im Hintergrund steht freilich zusätzlich die frühmoderne Neigung einer Erhebung der Volksgemeinschaft „in den Rang eines normativen ‚Wertes‘ mit unbedingtem Verpflichtungsgehalt“⁴⁰ (vgl. § 8.3.1). Eine Folge ist die Ausbildung von „Ethno-Theologien, in denen durch Verknüpfung von Nationalmythen mit christlicher Symbolsprache das eigene Volk als von Gott selbst geschaffen und mit einem heiligen Territorium beschenkt erscheint“⁴¹ – ein Vorgang, der im deutschen Luthertum der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts zur sog. Volksnomothologie geführt hatte, aufgrund derer völkisch-religiöse Elemente mit dem christlichen Glauben verschmolzen wurden (vgl. § 9.2). Daß gerade gegenwärtig eine Verbindung orthodox-christlichen Denkens mit national-kulturellen Wertvorstellungen zu *innenpolitischen Re-pressionen* führen kann, wurde – richtet man den Blick nach Rußland – an den Debatten um

kalismus unterstreicht dagegen Pally, Die hintergründige Religion. Vgl. zur religionspolitischen Spezifik der US-amerikanischen Situation insgesamt: Rüb, Gott regiert Amerika.

37 Uertz, Einführung, 173.

38 Grundlagen der Sozialdoktrin, 32 (Abschnitt III.6). Daß die Vorbehalte gegenüber westlichen Freiheits- und Menschenrechtsvorstellungen nicht auf Rußland beschränkt sind, wird, etwa im Blick auf Griechenland, deutlich bei Kiosoudis, Politische Theologie.

39 Vgl. zur gezielten christlich-orthodoxen Usurpation von Begriffen wie ‚russische Kultur‘, ‚Moral‘ oder ‚Spiritualität‘: Willems, Religio-Political Strategies.

40 Graf, Die Wiederkehr der Götter, 124.

41 Graf, Missbrauchte Götter, 69

die Kunstaussstellung „Achtung, Religion!“ deutlich, die am 14. Januar 2003 im Moskauer Andrej-Sacharov-Museum eröffnet, aber bereits nach wenigen Tagen wieder geschlossen wurde, weil die Exponate von militanten orthodoxen Christen beschädigt bzw. zerstört worden waren⁴². Die *außenpolitische Gewaltträchtigkeit*, die sich aus einer Nationalisierung und Politisierung des orthodoxen Christentums ergeben kann, haben die Balkankriege der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts vor Augen geführt. Hier hat die Serbisch-orthodoxe Kirche eine besonders problematische Rolle gespielt. Die von namhaften Theologen und kirchenleitenden Persönlichkeiten vertretene „enge Verzahnung von orthodoxem Glauben, serbischem Volk und serbischer Geschichte“ führte „zu einem radikalen nationalistischen Kurs, der wenig zum Frieden beiträgt, sondern Haß und Vernichtung weiter schürt“⁴³. – Die serbisch-orthodoxe Theologin Irena Zeltner Pavlovic hat in ihrer Erlanger theologischen Dissertation diese hier allgemein gehaltene Feststellung an einem konkreten Beispiel untermauert: Anhand der kirchlichen Kriegsberichterstattung zwischen 1991 und 1995 konnte sie eine weitgehende Deckungsgleichheit zwischen kirchlicher Kommunikation und staatlicher Propaganda nachweisen. Die kirchliche Kriegskommunikation der Serbisch-orthodoxen Kirche sei, so das Fazit, „unisono eskalierend“ gewesen – ein Befund, der schließlich zu der Feststellung führt, der Gefahr des „gewalttätigen religiösen Aktivismus“ könne jede Religion erliegen⁴⁴.

Angesichts des damit aufgewiesenen und unschwer breiter belegbaren Sachverhalts, daß die oben hervorgehobene Grundgesetzentreue von Protestantismus und Katholizismus in Deutschland – empirisch betrachtet – keineswegs als ein notwendiges Ergebnis der Entwicklung christlicher politischer Ethik gelten kann, ist naturgemäß die *Genese dieses für Deutschland typischen religionspolitischen Sonderwegs* von besonderem Interesse. Die Nachzeichnung dieser Entwicklung ist das Hauptziel des vorliegenden Buches. Die Ausführungen sind durchgängig quellenorientiert gehalten. Demgemäß werden die Leserinnen und Leser zwar fortwährend mit oft genug sperrig formulierten Zitaten konfrontiert, die nicht immer leicht verständlich sind. Aber dadurch wird es auch möglich, einen authentischen Eindruck von den Sprach- und Denkwelten der behandelten Autoren zu gewinnen.

Die Darstellung der ins Auge gefaßten Entwicklung setzt nicht erst bei der Reformation an. Vielmehr wird das komplexe Verhältnis von Religion und Politik im Christentum von den Anfängen der Christentumsgeschichte an verfolgt (§§ 3–5), nicht ohne zuvor auf maßgebliche biblische Bezugstexte der christlichen politischen Ethik einzugehen (§ 2). Diese (freilich nur umrißhafte) Einbeziehung der biblischen und vorreformatorischen Tradition bildet den unverzichtbaren Hintergrund für das Verständnis der ab § 6 zu schildernden Entwicklungen in den verschiedenen Strömungen des Protestantismus. Im Verlauf der Darstellung in den §§ 6–9 wird dabei der Blickwinkel zunehmend auf den deutschsprachigen Bereich eingengt, auf das Alte Reich, den Deutschen Bund, das (Zweite) Deutsche Kaiserreich, das Deutsche Reich zwischen 1918 und 1945 sowie auf das zunächst geteilte und seit 1990 wiedervereinigte Deutschland.

Die zuletzt genannte Einschränkung hat, abgesehen von der sonst noch schwerer zu bewältigenden Materialfülle, zunächst damit zu tun, daß die gegenwärtige religionspolitische Situa-

42 Vgl. dazu: Ryklin, Mit dem Recht des Stärkeren, sowie die Hinweise bei Graf, Missbrauchte Götter, 12f.

43 Bryner, Ostkirchen, 90.

44 Pavlovic, Religion, Gewalt und Medien, 369.

on in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung des protestantischen Christentums den Abschluß der Darstellung bildet (§ 9.3). Die Konzentration des Blicks auf die politische Ethik des deutschen Protestantismus ist außerdem auch dafür geeignet, Material für die Klärung der Frage zu sichten, wie auf dem langen Weg zur positiven Wertung des „klassisch liberalen Freiheitsindividualismus [...] im Einzelnen autonome theologische Einsicht und ein vom politisch-sozialen Kontext erzwungener Anpassungsdruck zusammenkamen“⁴⁵.

Darüber hinaus schließlich geht es – womit das zweite Ziel dieses Buches angesprochen ist – um einen *prüfenden Blick auf die Zukunftsfestigkeit des zeitgenössischen deutschen Religionsrechts* angesichts der zunehmenden religiös-weltanschaulichen Vielfalt, die mittel- und langfristig durch weitere Pluralismusschübe noch gesteigert werden dürfte. Die abschließend in § 10 anzusprechende Frage lautet also: Wird das kontingente Ergebnis eines religionspolitischen Sonderwegs den jetzt schon absehbaren Herausforderungen der nächsten Zukunft gewachsen sein? Konkreter formuliert: Sind die Mechanismen, die sich in der Vergangenheit bei der Zivilisierung von Absolutheitsansprüchen der christlichen Konfessionen bewährt haben, auch für die Bewältigung gegenwärtiger religionspolitischer Herausforderungen tauglich? – Eine umfassende Beantwortung dieser Frage ist dabei nicht intendiert, es soll lediglich um eine Problem-anzeige gehen, die manche für eine sachgerechte Behandlung dieses Themas relevante Faktoren und Aspekte vor Augen führen soll.

Noch ein Wort zu den Spezifika dieses Buches. Die Darstellung ist zwar grundsätzlich an solchen Protagonisten der christlichen politischen Ethik (ab § 6 evangelischer Provenienz) orientiert, die auch sonst in vergleichbaren historischen Rückblicken behandelt werden. Aber zugleich zeichnen sich die historischen Teile der vorliegenden Monographie durch drei Besonderheiten aus. Dabei ist an *erster* Stelle ein rezeptionsgeschichtlicher Akzent zu nennen: Es wird – insbesondere in den §§ 5 und 6 – an mehreren Stellen versucht, unterschiedliche religionspolitische Grundentscheidungen auch als Resultate kontroverser Deutungen einschlägiger biblischer Bezugstexte zu beschreiben. An *zweiter* Stelle ist ein rechtsgeschichtlicher Akzent hervorzuheben: Speziell seit der europäischen Neuzeit haben sich die religionspolitischen Arrangements immer auch in positivierten rechtlichen Regelungen niedergeschlagen. Die darauf bezogenen – naturgemäß oft kontroversen – Interpretationsdebatten haben ihrerseits die Geschichte der politischen Ethik maßgeblich vorangetrieben; auch diese Vorgänge werden – speziell in § 7.1 und 7.3 sowie in § 8.0 – exemplarisch angesprochen. Schließlich, *drittens*, kommen mit Constantin Rößler, Willibald Beyschlag und Friedrich Fabri auch Autoren zur Sprache, die gewöhnlich in der Geschichte der politischen Ethik nicht auftreten. Für das breite Spektrum der im protestantischen Kontext verwurzelten Positionen können sie dennoch als signifikant gelten, weshalb sie hier – konkret in § 8.3 – berücksichtigt werden.

45 Graf, *Missbrauchte Götter*, 199 – diese Frage wird hier (ebd.) als „noch kaum erforscht“ ausgewiesen.

§ 2 Die Bibel als Grundlage politischer Ethik

2.1 Hermeneutische Vorbemerkungen

Da die Bibel als die Heilige Schrift des Christentums gilt, kann die Erwartung aufkommen, aus ihren Texten müsse sich so etwas wie eine authentische Kernsubstanz christlicher politischer Ethik erheben lassen – ungeachtet religionspolitischer Differenzen zwischen verschiedenen christlichen Denominationen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein genaueres Hinsehen, das auch den bereits in § 1 in Anlehnung an Friedrich Wilhelm Graf benannten Sachverhalt der Deutungsoffenheit religiöser Symbolsprachen berücksichtigt, macht allerdings auf eine Reihe von Aspekten aufmerksam, die geeignet sind, eine solche Erwartung drastisch zu dämpfen.

Zunächst ist daran zu erinnern, daß die christliche Bibel alles andere ist als ein einheitliches Dokument mit zeitlosen Antworten auf alle relevanten Menschheitsfragen. Sie ist vielmehr ein Textkorpus, das aus zwei Hauptteilen besteht, die ihrerseits wiederum zahlreiche unterschiedliche Einzeltexte beinhalten: Nach der Lutherbibel (ohne die sog. Apokryphen) enthält das Alte Testament 39 und das Neue Testament 27 Schriften. Diese im Umfang wie in inhaltlicher und gattungsmäßiger Hinsicht höchst verschiedenen 66 Texte sind innerhalb eines langen Zeitraums entstanden. Die Verschriftlichung der später in das Alte Testament eingegangenen Texte dürfte etwa um 1000 v. Chr. begonnen haben; die mutmaßlich jüngste Schrift des Neuen Testaments, der Zweite Petrusbrief, ist mindestens 1.100 Jahre später entstanden, wohl ungefähr um das Jahr 125. Weiterhin kann es als ein Konsens in der gegenwärtigen seriösen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel gelten, daß deren Texte nicht das Wort Gottes im ‚Originalton‘ enthalten, sondern durchgängig Niederschläge menschlicher Erfahrungen mit Gott, die von ganz unterschiedlichen religions- und kulturhistorischen Bedingungen geprägt sind.

Aus dem Gesagten folgt, daß eine Lektüre der Bibel, die dieser zutraut, hilfreiche Antworten auf gegenwärtig relevante Fragestellungen zu geben, unvermeidbar Interpretation sein muß: Inhaltliche Vielspältigkeit, historische Abständigkeit und allzu menschliche Prägung der Texte fordern und fördern die hermeneutische Aktivität des Bibellesers, wenn dieser nach Orientierungspunkten für die Klärung und Bearbeitung zeitgenössischer Probleme fragt. Eine solche Orientierung kann sich ergeben, wenn sich ein Nexus zwischen bestimmten biblischen Texten einerseits und den Erfahrungs- und Erwartungshorizonten des Lesers andererseits einstellt. – Und weil eine solche Verbindung erst durch die Konfrontation mit dem Text offenbar wird, also nicht unabhängig von der hermeneutischen Aktivität des Lesers schon im Text als solchem enthalten ist, gilt die bekannte Formulierung von Odo Marquard durchaus auch für die Bibelauslegung: „Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht“¹.

1 Marquard, Frage nach der Frage, 117.

Der skizzierte Sachverhalt macht deutlich, daß für die Frage nach dem Charakter einer politischen Ethik christlicher Provenienz der direkte Durchgriff auf die biblischen Grundlagen nur bedingt hilfreich ist (vgl. dennoch § 2.2/2.3). Denn ihre (auch) religionspolitisch geschichtsmächtige Wirkung haben biblische Texte nie als solche, sondern stets nur *als interpretierte* entfaltet, eben aufgrund einer Verbindung mit bestimmten Erfahrungs- und Erwartungshorizonten. Man kann noch einen Schritt weiter gehen: Biblische Texte haben ihre Wirkung stets *als kontrovers interpretierte* entfaltet. Denn in der Auslegungsgemeinschaft der christlichen Kirche wurde zwar notorisch versucht, eine bestimmte Deutung als exklusiv verbindlich festzuschreiben. Damit sollte einer ‚großkirchlich‘ als plausibel erachteten Interpretationsgestalt normative Geltung verliehen werden. Aber die nicht minder notorischen Auseinandersetzungen um die sachgerechte Auslegung zahlreicher biblischer Texte zeigen rückblickend, daß hermeneutische Exklusivitätsansprüche auch nur erfahrungs- und erwartungsgesteuerte Ausprägungen der Bibelrezeption waren und sind.

Die Behauptung, für die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Bibel insgesamt sei eine unauflösbare Verschränkung von Textwahrnehmung einerseits und Steuerung der Interpretation durch die Interessen der Ausleger andererseits signifikant, wurde bislang nur ganz allgemein aufgestellt. Sie soll nachstehend zunächst an einem Beispiel aus der spätantiken Christentumsgeschichte belegt werden; im Anschluß daran werden einige hermeneutische Konsequenzen im Blick auf die Bedeutung der Bibel für die politische Ethik des Christentums formuliert.

In der ‚Speziellen Ethik‘ seines theologischen Hauptwerks, der „Summa Theologiae“ (1268–1273), hat Thomas von Aquin bei der Behandlung der theologischen Tugend des Glaubens die Frage angesprochen, ob Ungläubige zum Glauben gezwungen werden dürfen. Seine Auffassung hierzu lautet: Heiden und Juden dürfen nicht, die vom bereits angenommenen Glauben abgefallenen Ketzer sollen, ja müssen dagegen zum Glauben genötigt werden. Der Mißerfolg eines solchen geforderten Nötigungsversuches zieht letztlich den Kirchenbann nach sich, der damals einem – von der weltlichen Macht zu vollstreckenden – Todesurteil gleichkam². Thomas hat seine Position begründet, indem er sich für eine von zwei prominenten Interpretationen des biblischen Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen entschieden hat. Die beiden Deutungsvarianten, sie waren zu seiner Zeit etwa 850 Jahre alt, werden in seinen Überlegungen gegeneinander abgewogen.

Im biblischen Bezugstext (Mt 13,24–30) wird das von Jesus als nahegekommen verkündigte Gottesreich (im Matthäusevangelium: Reich der Himmel) mit einem Menschen verglichen, der guten Samen auf seinem Acker ausstreut. Dieser gute Same wird jedoch vom Feind durch Unkrautsamen ergänzt. Als dies nach dem Aufgehen der Saat sichtbar wird, wollen die Knechte des Bauern das Unkraut entfernen, was dieser ihnen jedoch mit dem Hinweis verwehrt, vom Jäten des Unkrauts könne auch der Weizen betroffen sein; die erforderliche Trennung von Unkraut und Weizen soll deshalb auf die Zeit der Ernte verschoben und dann den Schnittern anvertraut werden. – Dadurch, daß kurz darauf (Mt 13,36–43) von Jesu eigener Deutung berichtet wird, nach der Weizen und Unkraut für die Kinder des Gottesreichs und die Kinder des Bö-

2 Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae II-II 10,8; 11,3 (Glaube als Tugend, 211–214. 240–243). Vgl. zu Thomas § 5.2 sowie den Hinweis in § 6.1.1.

sen stehen, legte es sich für die kirchlichen Ausleger nahe, das Gleichnis als einen Hinweis zum Umgang der rechtgläubigen Christen mit religiösen Abweichlern zu verstehen.

Dieses Grundverständnis ist den alternativen Deutungsvarianten, die Thomas von Aquin vor Augen hatte, gemeinsam; sie unterscheiden sich allerdings hinsichtlich der praktischen Konsequenzen³. Die erste Auslegungsversion stammt von Johannes Chrysostomos, dem berühmtesten Prediger der alten Kirche, der in seiner Geburtsstadt Antiochia seit 381 als Diakon und seit 386 als Presbyter amtiert hatte, bevor er 398 auf Anordnung des Kaisers zum Patriarchen von Konstantinopel geweiht wurde – und hier, am kaiserlichen Hof, mit seinem Vorhaben scheiterte, die kirchlichen Angelegenheiten in einer seinen asketischen Vorstellungen entsprechenden Weise zu reformieren⁴.

Noch aus seiner Antiochener Zeit stammt eine aus 90 Homilien bestehende Auslegung des Matthäus-Evangeliums. In der 46. dieser Homilien (zu Mt 13,24–33) hat Johannes aus dem biblischen Gleichnis das Verbot abgeleitet, „den Häretiker zu töten“. Wäre Ketzertötung erlaubt, würde man nämlich „einen unversöhnlichen Krieg“ riskieren, der auch den Knechten selbst „unheilbaren Schaden brächte“, weil einer Anwendung von Waffengewalt, und sei sie noch so gut gemeint, auch Rechtgläubige zum Opfer fallen müssten. Überdies wäre die Möglichkeit verwirkt, „daß viele von denen, die jetzt noch Unkraut sind, sich bekehren und zu Weizen werden können“. Für die wirklich Unbelehrbaren bedeutet diese Nachsicht allerdings lediglich eine Schonfrist, weil sie im Endgericht „notwendigerweise der unerbittlichen Strafe verfallen“ werden, die dann freilich nicht mehr von Menschen vollstreckt wird⁵.

Wahrscheinlich nur etwa ein Jahrzehnt später hat Augustinus, der bedeutendste lateinische Kirchenvater, eine situations- und erfahrungsbedingte Präzisierung vorgenommen, die den – bei Johannes Chrysostomos nicht weiter problematisierten – Geltungsbereich dieses Gleichnisses betraf.

Zunächst zur *Situation*. Seit 396 war Augustinus Bischof im numidischen Hippo Regius, wo er erst fünf Jahre zuvor gegen seinen Willen zum Priester geweiht worden war. Zu dieser Zeit war die nordafrikanische Kirche durch den sog. Donatismus gespalten, der hier seit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielte (vgl. § 3.3). Diese unter den numidischen Berbern verbreitete Bewegung, als deren christliche ‚Vordenker‘ Tertullian und Cyprian in Anschlag gebracht werden können, war von moralischem Rigorismus und einer Verherrlichung des Märtyrertodes geprägt⁶. Möglicherweise handelte es sich um eine christianisierte Variante jener religiösen Vorstellungen, die mit der vorchristlichen Saturnus-Verehrung der Berber verbunden waren. Wegen seiner regionalen Verwurzelung kann der Donatismus auch als ein Ausdruck nationaler Opposition gegen das römische Imperium und dessen enge Verbindung mit der zum Zentralismus neigenden katholische Kirche gelten, wobei diese Gegnerschaft durch

3 Dieser Unterschied markiert präzise das, was treffend als das „Janusgesicht christlicher Toleranz“ bezeichnet worden ist; vgl. Forst, *Toleranz im Konflikt*, 69–96.

4 Vgl. zu Johannes Chrysostomos: Brändle, *Johannes Chrysostomos*; Kessler SJ, *Kirche und Staat*. Den Gründen für das Scheitern der konstantinopolitanischen Reformbemühungen des Johannes Chrysostomos geht umfassend nach: Tiersch, *Johannes Chrysostomos in Konstantinopel*.

5 Johannes Chrysostomos, *Matthäus-Kommentar*, 46. Homilie, 44f.

6 Vgl. zum Vorwurf einer Martyriumssucht der Donatisten: Christel Butterweck, ‚Martyriumssucht‘ in der Alten Kirche?, 123–140.

sozialrevolutionäre Elemente angereichert wurde, die durch die sog. Circumcellionen repräsentiert waren⁷.

Den Anlaß für die donatistischen Auseinandersetzungen bildeten die Wahl und die Weihe des Archidiacons Caecilian zum Bischof von Karthago im Jahre 311. An der Weihe war auch Bischof Felix von Aptungi beteiligt. Dieser aber galt als ‚traditor‘, wörtlich: als ‚Überlieferer‘. D. h. ihm wurde zur Last gelegt, während der Christenverfolgung unter Kaiser Diokletian den heidnischen Behörden heilige Schriften der christlichen Gemeinden ausgehändigt zu haben – im Unterschied zu den ‚confessores‘, den ‚Bekennern‘, die in dieser Frage trotz Androhung und Vollzug von Folter bis in den Tod hinein standhaft geblieben waren (vgl. zur Christenverfolgung durch Diokletian § 3.2). Es entsprach dem erwähnten moralischen Rigorismus im nordafrikanischen Christentum, daß die (bei Wahl und Weihe des Caecilian übergangenen) numidischen Bischöfe die Heiligkeit der Kirche an der Heiligkeit ihrer Mitglieder maßen. Caecilians Weihe galt deshalb als ungültig, weil ein vermeintlicher ‚traditor‘ daran beteiligt war, dessen sämtliche Amtshandlungen (einschließlich der Taufen!) als nichtig erachtet wurden; die Sünde seiner mangelnden Standhaftigkeit während der Verfolgung habe nämlich den Verlust des Heiligen Geistes und damit seiner Amtsfähigkeit bewirkt. Folgerichtig kam es zur Einsetzung eines Gegenbischofs; es handelte sich um den Diakon Maiorinus, nach dessen baldigem Tod ihm jener Donatus folgte, von dem die Bewegung ihren Namen erhalten hat. Durch die breite Unterstützung dieses Vorgehens in der Region wurde eine Kirchenspaltung ausgelöst, mit der sich bereits Konstantin nach der von ihm herbeigeführten religionspolitischen Wende auseinandersetzen hatte (vgl. § 3.3) und die auch den Episkopat des Augustinus noch prägte, wenngleich das Schisma auf den nordafrikanischen Raum beschränkt blieb⁸.

Seit Mitte der 60er Jahre des 4. Jahrhunderts hatte sich vor allem der großkirchliche Bischof Optatus von Mileve publizistisch mit dem Donatismus auseinandergesetzt, insbesondere mit Parmenian, der seit dem Tod des Donatus (355) dessen Nachfolger war, infolge der kirchenpolitischen Wende unter Kaiser Julian (vgl. erneut § 3.3) aus dem Exil nach Karthago zurückkehren konnte und als eine Art Primas der donatistischen Kirche galt. Seit 394 bemühte sich dann Augustinus – letztlich mit Erfolg – auf verschiedenen Ebenen um eine Überwindung des Schismas: Durch zahlreiche Predigten, Schriften und Briefe, durch (teilweise auch öffentliche) Religionsgespräche sowie schließlich durch die Inanspruchnahme staatlicher Gewalt⁹. Die von Augustinus in diesen Auseinandersetzungen formulierten Auffassungen zur Lehre von der Kirche sowie zum Amts- und Sakramentsverständnis sind hier nicht eigens darzustellen¹⁰; der Blick richtet sich lediglich auf die situationsbedingte Spezifik seiner Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen im Vergleich mit der Interpretation desselben Textes durch Johannes Chrysostomos.

7 Vgl. Frend, *The Donatist Church*; Bright, *Das Donatistische Schisma*.

8 Eine eingehende und quellennahe, dafür sehr konventionell angelegte und dezidiert kirchengeschichtlich profilierte Darstellung des Donatismus bietet: Ribbeck, *Donatus und Augustinus*, 1–268. Der zunächst lutherische und seit 1852 reformierte Erweckungsprediger Ribbeck arbeitete in diesem Buch seinen rückblickend von ihm selbst als Ausdruck eines falschen Idealismus beurteilten Übertritt in die Wuppertaler Baptistengemeinde von 1853 auf; bereits 1856 war sein Wiedereintritt in die Elberfelder reformierte Gemeinde erfolgt. Vgl. aus der neueren Literatur insbesondere: Hogrefe, *Umstrittene Vergangenheit*.

9 Vgl. die Beiträge von Weissenberg, *Die Friedenslehre des Augustinus*, 462–509; Bright, *Augustin im Donatistischen Streit*; dies., *Antidonatistische Werke*.

10 Vgl. Bright, *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*.

In den drei Büchern seiner wohl in den Jahren 404 und 405 entstandenen Schrift „Contra epistolam Parmeniani“ bringt Augustinus den biblischen Text zunächst gegen den moralischen Purismus des radikal-donatistischen Verständnisses der Kirche als einer Gemeinschaft der wahrhaft Heiligen in Stellung. Parmenian (und damit der Donatismus) maße sich, so das Argument, bereits jetzt die Rolle jener „Schnitter“ („messores“) an, von denen Jesus in der Gleichniserklärung gesagt hat, sie kämen als Engel am Ende der Weltzeit (Mt 13,39).

Dem Anmaßungsvorwurf folgt der Verweis auf die territoriale Randständigkeit des Donatismus: „Wer behauptet, daß auf einem so großen Acker wie der Welt Unkraut wächst, die Früchte aber vermindert und ausschließlich in Afrika erhalten sind, begeht eine gottlose Ungerechtigkeit gegenüber Christus, unserem König und Herrn“ (1,14,21: CSEL 51, 43,12–15). – Diese Bemerkung bildet den Ausgangspunkt für Augustinus’ Ausklammerung der donatistischen Splittergruppe aus dem Geltungsbereich der biblischen Toleranzforderung. Die Argumentation hat zwei Stufen.

1. Im dritten Buch von „Contra epistolam Parmeniani“ erinnert Augustinus zunächst daran daß es im Neuen Testament auch Aussagen gibt, die in eine ganz andere Richtung weisen als das als Toleranzgebot verstandene Jesus-Gleichnis aus Mt 13: „Verstoßt ihr den Bösen aus eurer Mitte!“ (1Kor 5,13). Diesen Appell des Apostels Paulus interpretierte Augustinus als Aufforderung dazu, bereits vor dem Zeitpunkt der Ernte Unkraut und Weizen zu unterscheiden; man muß also nicht in jedem Fall bis zum Ende der Zeit warten (vgl. 3,2,12: CSEL 51, 114,14f.).
2. Daß ausgerechnet der Donatismus ein Anwendungsfall für 1Kor 5 (und nicht für Mt 13) ist, begründet Augustinus mit dem Hinweis auf die Bedeutung der kirchlichen Einheit, die durch den Donatismus gefährdet sei¹¹. Dessen durch die Beschränkung auf den nordafrikanischen Raum augenfällige Minderheitenposition und seine damit klar erwiesene offensichtliche Falschheit ließ ferner die Befürchtung unbegründet erscheinen, seine gegenwärtige Bekämpfung könnte jenen unheilbaren Schaden zur Folge haben, den Johannes Chrysostomus für den Fall der Ketzertötung befürchtet hatte. Ein hartes Durchgreifen gegen Schismatiker ist daher nach Augustinus auch biblisch gerechtfertigt, wenn der überwiegende Teil der Kirche dem verurteilten Verbrechen fern steht und sich die Disziplinierung ohne einen Nachteil für Frieden und Einheit der Kirche sowie ohne Schaden für den Weizen vollziehen kann (vgl. 3,2,13: CSEL 51, 114,19–115,14).

Es ist deutlich geworden, daß Augustinus’ Interpretation des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen in der Situation der donatistischen Querelen wurzelte. Dafür, daß ausgerechnet die Inanspruchnahme staatlicher Gewalt einen nachhaltigen Beitrag zur Überwindung der Kirchenspaltung in Nordafrika leisten könne, hat Augustinus selbst spezifische *Erfahrungen* zu den Wirkungen staatlicher Repression ins Feld geführt¹². Das in diesem Zusammenhang maß-

11 Der Gedanke der Einheit der Kirche rückte während der donatistischen Auseinandersetzung ins Zentrum der augustianischen Ekklesiologie; vgl. dazu: Trelenberg, Das Prinzip ‚Einheit‘, 136–166.

12 Vgl. zur Kritik von Augustinus’ Inanspruchnahme staatlicher Gewalt zur Bekämpfung des Donatismus: Flasch, Augustin, 164–172.

gebliche Dokument ist ein (als Brief 93 überliefertes) Schreiben aus dem Jahre 408, das an den Rogatisten Vincentius von Cartenna gerichtet war¹³.

In diesem denkwürdigen Text betont Augustinus den Nutzen des staatlichen Religionszwanges. Im Hintergrund steht dabei die Gleichsetzung der Zugehörigkeit zur katholischen (Groß-)Kirche, der Gemeinschaft des Erdkreises („*communio orbis*“: CChrSL 31A, 185), einerseits und der realistischen Aussicht auf das ewige Heil andererseits: Wer hartnäckig an den Auffassungen der donatistischen Schismatiker festhält, wird nach seinem Tod unweigerlich dem göttlichen Strafgericht zum Opfer fallen. Seine ursprüngliche Auffassung, nach der niemand zur Einheit Christi gezwungen werden solle („*neminem an unitatem Christi esse cogendum*“: CChrSL 31A, 179¹⁴), hat Augustinus angesichts dieser Gleichsetzung revidiert. – „Die Förderung des Heils der Mitmenschen stellt er [nun] höher als den Respekt vor ihrer Selbstbestimmung“¹⁵. Der durch staatliche Repressionen gestützte Glaubenszwang erscheint in dieser Perspektive als ein Mittel, das im Dienst der Liebe zum Nächsten steht. Folgerichtig hat Augustinus religiöse Toleranz (das geduldige Ertragen der schismatischen Situation) als Ausdruck einer verwerflichen Verachtung des Nächsten geißelt¹⁶.

Die Plausibilität dieser Haltung ergab sich für den Kirchenvater durchaus nicht nur aus dem von ihm in diesem Zusammenhang vielfach zitierten Bibelwort „nötige sie hereinzukommen“ („*cogite intrare*“: Lk 14,23). Als Ursprung dieses Verständnisses der zitierten Schriftstelle ist ebenso die von Augustinus wiederholt erlebte Dankbarkeit in Anschlag zu bringen, die gerade von den Zwangsbekehrten ausging, die die religionspolitischen Repressionen rückblickend als für sich segensreich beschrieben und staatlichen Glaubenszwang damit ausgerechnet aus der Perspektive seiner Opfer ins Recht gesetzt haben.

„Wir haben nicht nur diese oder jene Menschen, sondern ganze Städte vor Augen, die donatistisch waren, jetzt aber katholisch sind und das teuflische Schisma über alles verabscheuen, während sie die Einheit aufs eifrigste lieben. [...] Allen diesen hat der Schrecken vor diesen Gesetzen, durch deren Erlaß die Könige in Furcht dem Herrn dienen, so sehr genützt, daß jetzt die einen sagen: ‚Wir wollten dies schon tun; aber Gott sei Dank, der uns [durch die Anwendung staatlichen Zwanges!] Gelegenheit geboten hat, es endlich auszuführen [...]‘ Die anderen aber sagen: ‚Wir wußten schon, daß dies die Wahrheit ist, aber wir wurden durch eine ganz eigentümliche Macht der Gewohnheit festgehalten; Dank sei dem Herrn, der [durch die Anwendung staatlichen Zwanges!] unsere Fesseln gelöst und das Band des Friedens um uns geschlungen hat“ (Augustinus, Brief Nr. 93, 349. 351/CChrSL 31A, 179f.).

Die vorstehenden Überlegungen haben *exemplarisch* gezeigt, daß Auslegungen biblischer Texte, die auf Gewinnung von verbindlichen Einsichten im Bereich der politischen Ethik zielen, maßgeblich von den Erfahrungs- und Interessenhorizonten der unterschiedlichen Interpreten geprägt waren. Mit einem derartigen Sachverhalt ist allerdings im Bereich der christlichen

13 Die nach dem donatistischen Bischof Rogatus aus dem mauretanischen Cartenna benannten Rogatisten bildeten eine sehr kleine und äußerst gemäßigte Splittergruppe der Donatisten. Vincentius, der Nachfolger des Rogatus hatte in einem Schreiben an Augustinus dessen Billigung staatlicher Sanktionen gegen die Donatisten beklagt.

14 In dem in Anm. 2 nachgewiesenen Artikel aus der *Summa Theologiae* hat Thomas von Aquin die gerade zitierte Formulierung aus Augustinus' 93. Brief ebenso zur Absicherung seiner Position herangezogen wie die oben erwähnte Stelle aus der Schrift gegen Parmenian (3,2,13: CSEL 51, 114,19–115,14).

15 Flasch, Augustin, 166.

16 Vgl. Augustinus, Brief Nr. 93, 335/CChrSL 31A, 168.

Selbstverständigung über die Relevanz der Glaubensgrundlagen für die jeweilige Gegenwart *grundsätzlich* zu rechnen. Zwar mag der Gedanke einer ‚objektiv‘ richtigen Auslegung der Bibel als einzig legitimer Grundlage verbindlicher Lehrbildung auf den ersten Blick faszinieren; bei genauerem Hinsehen erweist er sich aber als naiv. Denn geschichtsmächtig konnten (und können) biblische Texte immer nur dadurch werden, daß ihre in bestimmten Situationen vortragenen Deutungen eine gegenwartsklärende und damit lebensorientierende Überzeugungskraft entfalte(te)n.

Daß die Entfaltung einer solchen Überzeugungskraft etwas anderes ist als das Zur-Geltung-Kommen eines ‚wahren‘ Sinnes der biblischen Texte, heißt allerdings nicht, daß diese der subjektiven Auslegungswillkür ihrer Interpreten ausgeliefert sind, die die als heilig verklärte Schrift notorisch zugunsten ihrer höchst unheiligen Zwecke instrumentalisieren. Vielmehr gilt: Welche Wirkungen welche Texte wann auf welche Leser hatten, ergab sich stets im Rahmen eines kontingenten Auslegungsvorgangs, der durch die expliziten Ziele und Erwartungen der Rezipienten zum geringsten Teil bewußt gesteuert wurde. Denn zum einen stand jeder Bibelleser immer schon in der Tradition einer kirchlichen Schriftauslegung, die, ungeachtet ihrer Strittigkeit, jeden Zugang zu den Texten unvermeidbar imprägnierte – auch und gerade dann, wenn dieser Zugang eine hermeneutische Innovation nach sich zog. Zum anderen ist auf ein Phänomen hinzuweisen, das wiederum Odo Marquard einmal mit dem Stichwort ‚hermeneutische Inversion‘ bezeichnet hat. Daß im Vollzug der Interpretation der Rezipient faktisch als Sinnstifter des Textes zu stehen kommt, führt danach mitnichten zu dessen Auslieferung an die Leserinteressen. Vielmehr gilt:

„als Subjekt der Interpretation suche ich interpretierend sozusagen einen Kram, in den dieser Text – als Objekt der Interpretation – paßt; aber indem ich interpretiere, wird peu à peu der interpretierte Text – das scheinbare Objekt und der scheinbare Fall – zum Kram, in den ich – das scheinbare Subjekt und die scheinbare Norm – passe: ich interpretiere den Text, aber in Wirklichkeit interpretiert der Text mich“¹⁷.

So wenig also einerseits in der politischen Ethik des Christentums geschichtsmächtige Bibelininterpretationen ohne eine Berücksichtigung der jeweiligen Leserprägung verständlich gemacht werden können, so wenig lassen sich andererseits die kontroversen Deutungen einlinig als Resultate einer Usurpation der Texte durch ihre Rezipienten begreifen: „Texte sind eben nicht bloßes Material, [...] sondern als strukturiertes Material üben sie auf ihre Rezipienten eine von diesen selbst nicht intendierte Wirkung aus“¹⁸. Die nach biblischen Maßgaben für die politische Ethik des Christentums suchenden Leser schöpften also im Rahmen ihrer Deutungsdiskurse die mit dem Eigengewicht der biblischen Texte und ihrer christlichen Lektüren gegebenen Interpretationsspielräume aus, wobei ihre eigenen hermeneutischen Erwartungen dabei bestätigt, korrigiert oder durchkreuzt werden konnten.

Vor dem Hintergrund des zuletzt Gesagten legt es sich nahe, im folgenden die angesprochenen Interpretationsspielräume ein wenig zu umreißen – und dabei in gewisser Weise doch auf die biblischen Texte ‚als solche‘ zuzugehen. Sowohl im Blick auf das Alte (§ 2.2) wie das Neue Testament (§ 2.3) werden nachstehend einige wesentliche Tendenzen skizziert, die für die

17 Marquard, Schwacher Trost, 122.

18 Körtner, Theologie des Wortes Gottes, 325.

Christentumsgeschichte dadurch von Bedeutung gewesen sind, daß sie, in all ihrer Vielfalt und Uneinheitlichkeit, immer wieder als Ausgangspunkte politisch-ethischer Reflexionen gedient haben.

2.2 *Das Alte Testament*

Aus den Schriften des Alten Testaments läßt sich eine einheitliche politische Ethik nicht erheben. Dies wird zum einen an den kontroversen Rezeptionsdiskursen der Christentumsgeschichte deutlich, etwa an den unterschiedlichen Deutungen solcher Gestalten wie Mose, David oder Melchisedek. Zum anderen zeigt sich dies an der internen Differenziertheit der alttestamentlichen Texte selbst, eine Variabilität, die bereits als erfahrungsgesättigtes Resultat von Debatten verstanden werden muß, die sich über Jahrhunderte hingezogen haben; diese Zusammenhänge sind im vorliegenden Abschnitt kurz anzusprechen.

Von besonderer Bedeutung für die politische Ethik der alttestamentlichen Schriften ist zweifellos die kontroverse Beurteilung des Königtums in Israel¹⁹. Im Unterschied zu den Umwelkulturen, in denen das Königtum als eine vom Himmel her den Menschen zugekommene Form der Herrschaft galt²⁰, deren Inhaber als Repräsentant der gottgewollten Ordnung aufgefaßt werden konnte²¹ und als eine Art Mittler zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre fungierte, hatte das israelitische Königtum „keinen mythischen Ursprung“²². Es erscheint vielmehr als eine ambivalente historische Episode, die im kritischen Rückblick auch als Phase einer prinzipiellen Gefährdung der religiösen Integrität des Volkes zu stehen kommen konnte.

Das Volk Israel, sofern man für die Zeit der sog. Landnahme (ca. 1200–1050 v. Chr.) diese Bezeichnung schon verwenden kann, war primär eine lockere Stammegemeinschaft, die sich im Übergang von der nomadischen Lebensweise zur Sesshaftigkeit vor die pragmatische Aufgabe einer Bewältigung der existentiellen Gefahr gestellt sah, die damals insbesondere von den sog. Philistern ausging. Hier bot sich die Übernahme des Königtums an, einer Regierungsform, deren gerade nicht israelspezifischer Charakter durch den Hinweis zum Ausdruck gebracht wird, „alle Heiden“ (vgl. 1Sam 8,5) hätten einen König.

Man wird allerdings davon ausgehen können, daß weder in der Frühzeit Israels noch in der Zeit des frühen Königtums das Bewußtsein der historischen Kontingenz und der primär pragmatischen Bedeutung dieser aus der polytheistischen Umwelt übernommenen Herrschaftsform zur Behauptung ihrer grundsätzlichen Inkompatibilität mit der Jahwereligion geführt hat. Zwar gibt es eine alttestamentliche Monarchiekritik. Sie hat sich vor allem in der königskritischen Textschicht von 1Sam 8–12 niedergeschlagen (vgl. insbesondere 1Sam 8,11–18); außerhalb der Samuelisbücher spielt sie ebenfalls eine Rolle, so etwa in Ri 8f., aber auch in prophetischen (Hos 8,4; 13,9–11; Jer 22) und weisheitlichen Kontexten (Spr 30,27). Diese Kritik am Königtum setzt aber aller Wahrscheinlichkeit nach „längst den Untergang der Staaten Israel

19 Vgl. zum Folgenden: Bernhard, König; Weippert/Janowski, Königtum.

20 Vgl. zur Auffassung des Königtums in den frühen Kulturen des Zweistromlandes: Ringgren, Religionen, 100–105. 160–168.

21 Vgl. die Hinweise zur altägyptischen Königsideologie bei Assmann, Herrschaft und Heil, 32–45.

22 Preuß, Theologie, Band 2, 31; vgl. schon 19. 21.

[722 v. Chr.] und Juda [587 v. Chr.] voraus“²³. Die Einführung des Königtums wurde also erst im Rückblick – als eine Form *menschlicher* Herrschaft – als Konkurrenzunternehmen zur Königsherrschaft *Gottes* aufgefaßt. Niedergeschlagen hat sich diese retrospektive Auffassung in der Integration entsprechender Mahnungen in den Bericht über die Entstehung des Königtums.

„So sagt der HERR, der Gott Israels: Ich habe Israel aus Ägypten geführt und euch aus der Hand der Ägypter errettet und aus der Hand aller Königreiche, die euch bedrängten. Ihr aber habt heute euren Gott verworfen, der euch aus aller eurer Not und Bedrängnis geholfen hat, und habt gesprochen: Nein, setze vielmehr einen König über uns!“ (1Sam 10,18f.).

In diesem Text ist das entscheidende theologische Motiv der alttestamentlichen *Königskritik* deutlich ausgesprochen: Die Übernahme einer in den Umweltkulturen in unterschiedlicher Weise sakral aufgeladenen Herrschaftsform schien geeignet, den Alleinvertretungsanspruch Jahwes auf die Loyalität des Volkes zu konterkarieren: „Ich will nicht Herrscher über euch sein, und mein Sohn soll auch nicht Herrscher über euch sein, sondern der HERR soll Herrscher über euch sein“ (Ri 8,23). In dieser als ‚Gideonspruch‘ bekannten Formulierung, die dem Bauernsohn und charismatischen Sieger über die Midianiter zugeschrieben wird, dessen Sohn Abimelech erstmals (und vergeblich) ein Königtum zu installieren versuchte, kommt die Opposition zwischen menschlichem Königtum und Herrschaft Gottes erneut klar zum Ausdruck. – Die Wirkungsgeschichte dieser Texte in der politischen Ethik des Christentums zeigt dann auch, daß sie zur Charakterisierung einer Obrigkeit herangezogen wurden, deren Tätigkeit als ein Hindernis für die Durchsetzung des Glaubens galt; dies gilt in besonderer Weise für die neuzeitliche Rezeption von 1Sam 8,11–18²⁴.

Bei der skizzierten Entgegensetzung von Königtum und Gottesherrschaft handelt es sich aus heutiger Sicht um ein Proprium des Alten Testaments, für das bislang noch keine Parallelen in der altorientalischen Umwelt aufgefunden worden sind. Und es ist durchaus nachvollziehbar, daß die alttestamentliche Bestreitung einer vermittelnden Stellung des Königtums zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre als Ursprung jener in die Moderne weisenden Entkopplung von politischer Herrschaft und religiösem Heil verstanden werden kann: „In das Verhältnis von Religion und Politik kommt auf diese Weise eine prinzipielle kritische Distanz“²⁵.

Neben dem bisher berücksichtigten königskritischen Traditionsstrang, der dazu veranlaßt, im Alten Testament Vorformen moderner Theorien einer Trennung von Religion und Politik zu identifizieren oder gar dazu, die alttestamentliche Bundestheologie als „Blaupause für neuzeitliche Gesellschaftsverträge“ zu bezeichnen²⁶, stehen allerdings auch alttestamentliche Parallelen zu altorientalischen Auffassungen über die sakrale Qualifikation des Königtums. Dies gilt insbesondere im Blick auf die Jerusalemer Königsideologie, die wohl mit den jebusitischen Tra-

23 Müller, Königtum und Gottesherrschaft, 238.

24 Vgl. dazu: Weber-Möckl, Recht des Königs, 94–190; während die mittelalterliche Auslegungsgeschichte dieses Textes von dem Interesse getragen war, „neue Einsichten in das Verhältnis von Kaiser und Papst zu gewinnen“ (96), ging es in der Auslegung seit der Reformation zunehmend um die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Widerstands gegen die religiöse Unterdrückung durch eine tyrannische Obrigkeit.

25 Müller, Königtum und Gottesherrschaft, 248.

26 Schieder, Die Monotheismusthese, 27.

ditionen der Tempelstadt in Verbindung stand²⁷ und sich in verschiedenen Psalmen niedergeschlagen hat: Der König wird als von Gott ‚gezeugter‘ ([= adoptierter?] Ps 2,7) erstgeborener Sohn bezeichnet (Ps 89,28), zu dem der Herr sagt: „Setze dich zu meiner Rechten“ (Ps 110,1); dem Thron des einmal sogar als ‚göttlich‘ bezeichneten Königs wird ewiger Bestand verheißen (Ps 45,7f.).

Diesen Anreicherungen der religiösen Vorstellungswelt des alten Israel durch Elemente altorientalischer (wohl speziell ägyptischer²⁸) Königsideologien entspricht der Versuch, Königtum und Gottesherrschaft so zusammenzudenken, daß die oben erwähnte Opposition vermieden wird. Bereits in den aufs ganze gesehen so ambivalenten Berichten über die Entstehung der umstrittenen Herrschaftsform in 1Sam 8–12 taucht die Wunschvision eines Königs auf, der gemeinsam mit dem Volk Gott die Treue hält: „Werdet ihr nun den HERRN fürchten und ihm dienen und seiner Stimme gehorchen und dem Munde des HERRN nicht ungehorsam sein, so werdet ihr und euer König, der über euch herrscht, dem HERRN, eurem Gott, folgen“ (1Sam 12,14). Das sog. Königsgesetz des 5. Buches Mose (Dtn 17,14–20) schließlich minimiert das theologische Risiko durch die Herabstufung der Institution zu „politikunfähig-reduziertem“ Königtum: „König als Torastudent“²⁹. – Nur im Fall einer ungebrochenen Orientierung am göttlichen Gesetz können die Gefahren vermieden werden, die die religiöse Integrität des auserwählten Volkes bedrohen, wenn Israel von den Nachbarvölkern (vgl. Dtn 17,14) eine ihm selbst zunächst fremde Herrschaftsform übernimmt.

Als Paradigma einer mit den Anforderungen des Jahwe-Glaubens kompatiblen Herrschaft wird im Alten Testament immer wieder das Königtum Davids ausgewiesen. Mit David, der im frühen 10. Jahrhundert 40 Jahre lang regiert haben soll, setzte sich das dynastische Prinzip in Israel durch; auch nach der sog. Reichsteilung des Jahres 926 v. Chr., dem Zerfall des Gesamtstaates aufgrund der Weigerung der Nordstämme, das Königtum von Davids Enkel Rehabeam anzuerkennen, herrschten im Südstaat Juda bis 587 v. Chr. Könige der von ihm begründeten Dynastie.

Dem davidischen Königtum wird im Alten Testament die höchste denkbare religiöse Legitimation zuerkannt. Die an David gerichtete sog. Nathansweissagung sagt seinem Herrschergelecht – ungeachtet etwaiger Verfehlungen seiner Angehörigen³⁰ – ewigen Bestand sowie dauerhaftes göttliches Wohlwollen zu; die Verbindung zwischen Gott und (Davids) Königtum wird erneut als Vater-Sohn-Verhältnis beschrieben.

„Wenn nun deine Zeit um ist und du dich zu deinen Vätern legst, will ich dir einen Nachkommen erwecken, der von deinem Leibe kommen wird; dem will ich sein Königtum bestätigen. Der soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will seinen Königsthron bestätigen ewiglich. Ich will sein Vater sein, und er

27 Vgl. Lux, Der König als Tempelbauer, 116f. Zum Folgenden: Schmidt, Königtum II, 328,19–41.

28 Vgl. Assmann, Exodus, 251f.

29 Niemann, Königtum in Israel, 1596. In der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts wird Theodor Beza, der Nachfolger Calvins in Genf, auch das alttestamentliche Königsgesetz heranziehen, um die die von ihm behauptete Verantwortung des weltlichen Herrschers für die rechte Gottesverehrung biblisch zu begründen (vgl. § 6.3.3).

30 Diese Fehlbarkeit wird eindrucksvoll schon an David selbst deutlich: In 2Sam 11 und 12 ist von seinem Ehebruch mit Bathseba und seiner Schuld am Tod von Bathsebas Mann Uria die Rede; vom Propheten Nathan bei diesen Verfehlungen behaftet, erkennt und bereut David seine Schuld, die ihm daraufhin vergeben wird. Diese Überlieferung sollte eine wichtige Rolle spielen für das Ideal des christlichen Kaisers, das Ambrosius vom Mailand im Blick auf Theodosius I. formuliert hat (vgl. § 4.2) und das von Augustinus übernommen wurde (vgl. § 4.3).