

MARTIN BÜSCHER
SIEGFRIED KREUZER
THEODORA BEER (HG.)

Glaube und Politik

Evangelische Zugänge
zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens



neukirchener
theologie



neukirchener
theologie

Veröffentlichungen der
Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel
Neue Folge

Band 16
Martin Büscher / Siegfried Kreuzer /
Theodora Beer (Hg.)
Glaube und Politik

Neukirchener Theologie

Martin Büscher / Siegfried Kreuzer /
Theodora Beer (Hg.)

Glaube und Politik

Evangelische Zugänge
zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens

Neukirchener Theologie

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.

© 2015 Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, sonnhueter.com
unter Verwendung eines Bildes von © holbox (shutterstock.com)

Lektorat: Ekkehard Starke

DTP: Theodora Beer

Gesamtherstellung: Hubert & Co, Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2944-8 (Print)

ISBN 978-3-7887-2945-5 (E-PDF)

www.neukirchener-verlage.de

Inhalt

Vorwort	7
<i>Martin Büscher, Siegfried Kreuzer, Theodora Beer</i>	

I. Glaube und Politik in kirchengeschichtlicher Perspektive

Glaube und Politik – kirchengeschichtliche Perspektiven	11
<i>Hellmut Zschoch</i>	
Staat und Kirche in Europa	23
<i>Frank-Dieter Fischbach</i>	

II. Glaube und Politik im gesellschaftlichen Kontext

Gott hat viele Freunde – Glaube und Politik in politischer Erfahrung	37
<i>Ilse Falk</i>	
Gott hat keine Hände – zum Verhältnis von Glaube und Politik	47
<i>Daniela Schneckenburger</i>	
Christinnen und Christen haben viele Gesichter – Theologiestudierende in der Politik	56
<i>Maximilian Dietrich, Charlotte Fischer, Judith Schaefer</i>	
Gewalt erinnern Riskante Pädagogik und umstrittene Ästhetik –Eine Videoproduktion	63
<i>Andrea Bieler / Ralf Bieler</i>	
„Unter Androhung und Ausübung von Gewalt“ Politische und ethische Dimensionen von Gewalterfahrung im Alltag der Polizei – Zentrale Herausforderung für die Polizeiseelsorge	78
<i>Dietrich Bredt-Dehnen</i>	

III. Glaube und Politik im Alten und Neuen Testament

Glaube und Politik im Alten Testament	83
<i>Siegfried Kreuzer</i>	
„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ – Jesus und die Loyalität gegenüber der staatlichen Herrschaft	105
<i>Julian Elschenbroich</i>	
Das Tier mit den sieben Häuptern – Die Johannesoffenbarung und das Römische Reich: Hermeneutische Perspektiven	126
<i>Julian Elschenbroich</i>	

IV. Glaube und Politik in ökumenischer Perspektive

Glaube und Politik in Kirchen und Ländern des Südens	155
<i>Fidon Mwombeki</i>	
Dienen andere Religionen dem Frieden oder forcieren sie Gewalt? Religionswissenschaftliche Beobachtungen	164
<i>Henning Wrogemann</i>	

V. Glaube und Politik in Barmen und Düsseldorf

Göttliche Anordnung und menschliche Verantwortung	185
<i>Johannes von Lüpke</i>	
Erwartungen an und Relevanz von Kirche in der Politik	202
<i>Thomas Weckelmann</i>	
Autorinnen und Autoren	206

Vorwort

„Glaube und Politik“ war das Thema der interdisziplinären Studienwoche 2014 der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel. Vom 10. bis 14. November 2014 trafen sich 120–140 Studierende, Lehrende und Gäste der Hochschule; am Vormittag – täglich eröffnet mit einer Andacht zum Thema – zu Vorträgen im Plenum und am Nachmittag zu Seminaren, Diskussionsrunden und einer Filmvorführung zu verschiedensten Themen.

Glaube und Politik? Ein unvereinbarer Widerspruch? Eine oft problematische Beziehung? Oder doch nicht trennbar voneinander? Bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit von Glauben und Politik: Beide erheben Anspruch, das Leben und das Zusammenleben der Menschen zu beeinflussen und zu gestalten. Daraus ergeben sich vielfältige Möglichkeiten und Formen der Begegnung, der Berührung, des Konfliktes und selbst dort, wo man auf völlige Trennung besteht, beeinflusst die Trennung sowohl den Glauben als auch die Politik.

Abhängig von Religion, Kultur und Nation werden „Glaube und Politik“ unterschiedlich wahrgenommen. Die Geschichte zeigt uns die erbitterten Meinungsverschiedenheiten und Kämpfe in Fragen über „Glaube und Politik“. Jedoch nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Gegenwart sind Politikerinnen und Politiker und Personen der Öffentlichkeit noch immer geprägt durch ihre Herkunft oder Positionierung in diesem Gefüge. Andererseits geht der direkte Einfluss der Volkskirchen auf die Politik spürbar zurück. Soll das so sein? Schließlich sind die modernen Lebensformen ohne den christlichen Hintergrund nicht erklärbar. Aber wenn „der Glaube“ tatsächlich oder vermeintlich weniger relevant geworden ist: wie, in welchen Handlungsfeldern, mit welchen Formen und mit welchen Kompetenzen kann Glaube bedeutsam sein?

In Vorträgen und Arbeitsgruppen wurde die Vielfalt aus theologischen und/oder politischen Perspektiven aufgegriffen und lebendig vermittelt. Neben Vorträgen aus dem Kollegium und Beiträgen von Studierenden und Assistierenden haben Gäste aus der Politik und kirchlichen Organisationen das Programm der Studienwoche bereichert.

Die in diesem Band publizierten Beiträge sind nach dem Verlauf der Studienwoche geordnet. Die vorliegende Zusammenstellung bietet ein Mosaik von Bausteinen und Facetten der Themenstellung, die aus theologischer, regionaler, kultureller und politischer Perspektive erörtert werden.

Wir danken den Autorinnen und Autoren, die sich die Mühe der Aufbereitung ihrer Beiträge für die Drucklegung gemacht haben.

Die jeweils im Wintersemester stattfindende interdisziplinäre Studienwoche wird von Studierenden und Lehrenden gemeinsam vorbereitet und gestaltet. Das Vorbereitungsteam der Studienwoche 2014 bildeten die Studierenden der Theologie Theodora Beer, Charlotte Fischer, Steven Hick, Sinah Severins, sowie Prof. Dr. Siegfried Kreuzer, apl. Prof. Dr. Matthias Millard und Prof. Dr. Martin Büscher (Vorsitz). Frau stud. theol. Theodora Beer hat sich darüber hinaus bei den Arbeiten zur Drucklegung besonders engagiert.

Wir danken dem Rektorat der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel für die Aufnahme in die Reihe „Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel“. Wir danken Frau Dorothee Schönau, wissenschaftliches Sekretariat der Kirchlichen Hochschule, für die Unterstützung bei der Drucklegung.

Wir freuen uns, diesen vielschichtigen Band der interessierten Öffentlichkeit vorzulegen.

Martin Büscher
Siegfried Kreuzer
Theodora Beer

I. Glaube und Politik in
kirchengeschichtlicher Perspektive

Hellmut Zschoch

Glaube und Politik – kirchengeschichtliche Perspektiven¹

1. Vorklärungen

Unsere Studienwoche wählt ein auffälliges Begriffspaar, nicht Kirche und Staat oder Christentum und öffentliche Ordnung, sondern eben Glaube und Politik. Beide Begriffe können mit unterschiedlichen Akzenten versehen werden: Glaube kann die innerste Glaubensüberzeugung meinen, aber auch ein gemeinsames Bekenntnis, eine äußere Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft. Und Politik ist sicher zum einen die in Institutionen verfestigte öffentliche Ordnung, kann aber auch ein ganzes Konglomerat von Überzeugungen und Engagements bezeichnen. Ein Gläubiger, eine Gläubige ist jemand, der bzw. die einen ganz eigenen Glauben hat – oder der bzw. die Angehörige einer Glaubensgemeinschaft. Ein Politiker, eine Politikerin, macht die öffentliche Ordnung zum Beruf – aber politisch sein kann man auch ohne Ämter. Die Schwierigkeit der Begriffe multipliziert sich in der Kirchengeschichte mit der Vielfalt der Konstellationen. Zugleich ist deutlich: Überzeugungen und Institutionen lassen sich nicht wirklich auseinanderhalten, zumal Überzeugungen sich im Kern dem historischen Zugriff entziehen. Im historischen Rückblick stellt sich das Begriffspaar Glaube und Politik tatsächlich deutlicher in dem Verhältnis von Staat und Kirche oder von Theologie und Politik oder von Christentum und öffentlicher Ordnung dar. Es geht darum, wie persönliche und kollektive Überzeugungen sich zu Phänomenen von Macht, Herrschaft, öffentlicher Ordnung, Gemeinschaft und Recht verhalten und in Beziehung treten. Oder wie umgekehrt der Bereich des Politischen den Bereich des Glaubens wahrnimmt und in seine Ordnung einbezieht oder nicht.

Ich versuche im Folgenden einige in der Kirchengeschichte erkennbare Konstellationen und Verhältnisbestimmungen in den Blick zu nehmen. Ich folge dabei einerseits einer groben Chronologie, andererseits einer ebenfalls groben Systematisierung. Um mehr als einige sehr grundlegende, allgemeine und exemplarische Hinweise kann es in der kurzen Zeit nicht gehen.

¹ Vorlesung in der Studienwoche „Glaube und Politik“ an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel am 10. November 2014. Entsprechend dem Charakter der Veranstaltung bietet die Vorlesung kirchengeschichtliches Grundwissen in einer problemorientierten Strukturierung, ohne im Einzelnen Originalität zu beanspruchen. Die dargestellten Fakten finden sich in allen einschlägigen Lehrbüchern; auf Einzelnachweise kann ich daher hier verzichten.

Grundsätzlich kann man sich vorab noch klarmachen, dass zwischen dem Bereich des Glaubens und dem Bereich des Politischen theoretisch verschiedene extreme Verhältnisbestimmungen möglich sind:

- 1) Größtmögliche Distanz: Beide Bereiche haben nach Möglichkeit nichts miteinander zu tun. Religion spielt sich in einem Bereich außerhalb der öffentlichen Ordnung ab und wird von dieser auch nicht geregelt. Diese Distanz kann entweder vom Glauben ausgehen oder von der Politik oder von beiden.
- 2) Größtmögliche Nähe: Glaube und Politik sind eins, entweder
 - a) indem die Politik den Glauben beherrscht – oder
 - b) der Glaube die Politik.

Beides kann dann noch jeweils einvernehmlich passieren oder im Konflikt. In der Geschichte treten diese theoretischen Beziehungsmöglichkeiten natürlich so gut wie nie in Reinform auf, sondern mischen sich. Aber man kann die realen Verhältnisbestimmungen vor dem Hintergrund dieser Möglichkeiten betrachten und gewinnt dann aus der geschichtlichen Realisierung die nötige Differenzierung.

2. Beherrschter Glaube

Der christliche Glaube entsteht und entwickelt sich im Wesentlichen in der politischen Ordnung des Römischen Reiches. Dabei herrscht zunächst deutliche Distanz: Die Trägerkreise des Christentums sind zum größten Teil von der Politik entfernt, aus der Herrschaftsperspektive erscheint die Gruppe als Teil des traditionell geduldeten Judentums. Die Probleme mit der römischen Herrschaft in Judäa spiegeln sich freilich auch in der Entstehungsgeschichte des Christentums (Pilatus!), und die Ausbreitung des christlichen Glaubens über Judäa hinaus lässt das Christentum ins Blickfeld des Römischen Reiches treten (Prozess gegen Paulus). Das Römische Reich verbindet Herrschaft eng mit Religion, Reich und Religion gehören zusammen: Die Teilnahme an den Pflichtriten des Staatskultes verbürgt die *salus publica*, das Wohlergehen im Rahmen der politischen Ordnung. Eine Distanz gegenüber der Reichsreligion ist gemeinschaftsschädlich und deshalb zu verhindern. Den Juden ist das als einer alten, begrenzten Volksreligion zugestanden. Dem missionierenden Christentum nicht.

Insofern begegnet das Christentum ab dem 2. Jahrhundert zunehmend einer die Religion beherrschenden politischen Macht, die auf die Einheit von Herrschaft und Religion drängt und deshalb dem Christentum feindlich gegenübertritt. Die damit verbundene Ratlosigkeit der politisch Verantwortlichen zeigt am Anfang des 2. Jahrhunderts der Briefwechsel des kleinasiatischen Statthalters Plinius mit Kaiser Trajan: Christen wird der Prozess gemacht. Aber weswegen? Ist das Christsein an sich strafbar?

Muss man den Christen üble Taten nachweisen? – Das wäre schwierig geworden. Das Ganze läuft auf einen schlichten Loyalitätsbeweis hinaus: Wenn die angezeigten Christen das Opfer vor dem Kaiserbild vollziehen, dann sind sie offenbar keine und werden freigesprochen. Es geht von Staats wegen nicht um Überzeugungen, sondern um Loyalität. Für die Christen freilich geht es um Überzeugungen. Deshalb nehmen sie im schlimmsten Fall auch das Martyrium auf sich. Diese Martyrien sind nicht einfach unpolitisches Leiden, auch wenn die Christen sich keiner konkreten Illoyalität gegenüber dem Staat schuldig gemacht haben. Sie sind immer auch ein Bekenntnis zur Herrschaft Christi, die nach ihrer Überzeugung über der politischen Herrschaft steht, und aktualisieren die Maxime aus Apg 5,29 „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“.

Die politische Existenz ist insofern von Anfang an eine wichtige Dimension der Entwicklung des Christentums und des christlichen Glaubens in der Welt. Die Gemeinden betrachten die Märtyrer als Vorbilder und Heilige, zugleich müssen sie sich auch mit dem Problem befassen, wie mit den Schwachgewordenen in der Gemeinde umzugehen ist. Angesichts der großen Verfolgungswellen im 3. Jahrhundert führt das zu heftigen Streitigkeiten, die letztlich damit enden, dass den Abgefallenen die Wiederaufnahme in der Gemeinde ermöglicht wird. Verfolgungen ereignen sich im 2./3. Jahrhundert in Wellen. Sie setzen keine Widerständigkeit frei, sondern das Bemühen der Christen, sich als loyale Staatsbürger zu erweisen, als die besseren Römer sozusagen. Neben das Leiden unter der politischen Herrschaft tritt also das Werben um die politische Herrschaft. Dazu verfassen Christen apologetische Schriften, die sowohl die geistige Überlegenheit ihres Glaubens demonstrieren wollen als auch die politische Loyalität und Brauchbarkeit: Gebet für die Herrschenden, Moral und Fürsorge. Das führt zu beträchtlichen Missionserfolgen und schon im 3. Jahrhundert zum Aufstieg des Christentums auch in gesellschaftstragende Schichten. Daraus wiederum resultieren von der Mitte des 3. Jahrhunderts bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts verschärfte Verfolgungswellen unter den römischen Kaisern Decius, Valerian und Diokletian. Aber diese Verfolgungswellen sind zugleich Krisenerscheinungen des Römischen Reiches, dessen Einheitskräfte schwinden. Die Konstantinische Wende wendet nichts an dem Verhältnis der Politik des Römischen Reichs zur Religion, sondern wechselt letztlich nur die Bezugsreligion. Für die Christen allerdings ist das eine totale Wende ihrer Rolle für die Reichspolitik. Konstantin und seine Kollegen und Nachfolger öffnen sich der Einsicht: Das Reich ist nicht gegen die Christen zu regieren. Also regieren sie es mit ihnen. Aus der seit 313 gewährten Toleranz wird spätestens ab 324 Förderung. Die *salus publica* ruht nicht mehr auf dem Kult der alten römischen Götter, sondern mehr und mehr auf dem Kult des Christengottes. Dazu ist es nötig, dass der römische Staat sich in Lehr-

streitigkeiten der Christen einmischt, weil es eine einheitliche Reichsreligion geben muss (Nicäa 325). Die Kirche als Institution der neuen Reichsreligion wird mit Privilegien ausgestattet, zugleich legitimiert sie die Herrschaft der römischen Kaiser als gottgegebene Obrigkeit – so wie sie es im Grunde auch ohne die privilegierte Stellung schon getan hatte. Für Christen und Kirche stellte sich die Wende des 4. Jahrhunderts geradezu als ein von Gott gewirktes Wunder dar: aus Unsicherheit und Verfolgung zur Privilegierung und zur religiösen Garantie des Staates und der kaiserlichen Herrschaft. Das wurde zugleich als Teil des göttlichen Heilsplans zur Aufrichtung der Herrschaft Gottes über die ganze Welt gedeutet. Deshalb bleibt das Grundverhältnis Politik und Glaube eines der politischen Herrschaft, nur mit neuen, freundlichen Vorzeichen. Es entwickelt sich der Caesaropapismus, der sich im oströmischen Reich weiter ausformt und vor allem die ostkirchliche Identifikation von Politik und Kirche bestimmt, ergänzt durch den Gedanken der Nationen, insbesondere seit der Slawenmission des 9. und 10. Jahrhunderts (Bulgaren, Russen), der bis heute in einer besonderen Nähe von Kirche und Nation in den Ostkirchen nachklingt.

Die beherrschende Stellung des weltlichen Herrschers überdauert aber auch im Abendland den Zusammenbruch des Römischen Reiches. Auch die Herrschaft der christianisierten Germanenhäuptlinge stellt sich als sakrale Herrschaft dar, ihre Christianisierung ist ein politischer Akt, durch den ganze Völker ihren Anführern folgen. Von größter Wirkung waren in dieser Hinsicht die Taufe des Frankenherrschers Chlodwig am Ende des 5. Jahrhunderts und die ihm und seinen Nachfolgern gewährte kirchliche Königssalbung, die die Salbung der biblischen Könige Israels nachbildet. Und noch 300 Jahre später erneuert sein Nachfolger Karl der Große die Führungsrolle des Herrschers für die Kirche, u.a. dadurch, dass er für den Westen an den Titel der römischen Kaiser anknüpft. Der Wille der abendländischen – de facto ab dem 10. Jahrhundert: deutschen – Kaiser, als christliche Kaiser die Christenheit zu leiten, bleibt für das ganze Mittelalter bestimmend. Auch über die Reformation hinaus stellt die Einheitlichkeit der Religion einen Grundpfeiler politischer Herrschaft dar (Augsburg 1555: *cuius regio eius religio*) oder wird neu in die politische Herrschaft integriert (z.B. in den Staatskirchen in England, Schottland oder Skandinavien). Die alte Rolle der Religion als Bekundung politischer Loyalität wird aufgenommen in der konfessionellen Sozialdisziplinierung oder als Teil des monarchischen Absolutismus (Vertreibung religiöser Minderheiten, z.B. der Hugenotten aus Frankreich, im 17./18. Jahrhundert). Während die Aufklärung diese Verbindung tendenziell lockert (s.u.), kann man sowohl die nationalen Befreiungsbewegungen des frühen 19. Jahrhunderts wie die restaurative Verbindung von Thron und Altar, die z.B. große Teile des deutschen Protestantismus vor 1914 prägt,

als Erneuerungsformen dieses von politischen Strukturen und Begriffen beherrschten Christentums verstehen.

Das alles ist aber nur ein Teil des Bildes, es gibt auch das Gegenstück.

3. Herrschender Glaube

Die Konstantinische Wende des 4. Jahrhunderts gibt nicht nur der Herrschaft der Politik über Kirche und Glauben Raum, sondern sie verstärkt auch Impulse des christlichen Glaubens, den Bereich des Politischen seinerseits zu prägen und zu kontrollieren. Das dürfte daran liegen, dass der christliche Glaube ja sowohl weltkritische und sich von der Welt distanzierende Impulse bereithält als auch weltzugewandte und auf Weltverbesserung zielende. Beides kann überwölbt werden vom Gedanken der Herrschaft Gottes. Insbesondere im Abendland, wo die Macht der römischen Kaiser schneller diffundiert als im Osten, zeigt sich schon im 4. Jahrhundert die Tendenz, dass kirchliche Amtsträger ihre Privilegierung dazu nützen, eine Art moralisches Wächteramt über die Politik einzunehmen. Das ist besonders deutlich im Handeln des Mailänder Bischofs und Kirchenvaters Ambrosius, der den Kaiser Theodosius aus politischen Gründen zeitweise exkommuniziert – ein Urteil, dem sich der Kaiser dann durch Teilnahme am Bußritus unterwirft. Diese Tendenz zur „herrschenden Kirche“ verfestigt sich in Gestalt des Papsttums, weil in der Herrschaftskrise der Völkerwanderungszeit der Bischof von Rom als stabile Institution mit überregionalen Ansprüchen an Profil gewinnt und sich sowohl innerkirchlich durchsetzen als auch gegenüber neuen politischen Herrschern als Garant göttlichen Beistands für ihre Herrschaft etablieren kann.

Das Papsttum – und auch andere leitende kirchliche Funktionsträger – werden im frühen Mittelalter politische Herrschaftsgewalt. So ist 754 die päpstliche Zustimmung zum Dynastiewechsel im Frankenreich von den Merowingern zu den Karolingern verbunden mit der Übertragung weltlicher Herrschaftsrechte in Mittelitalien. Von da an bis 1870, als Rom vom neuen italienischen Königreich eingenommen wird, besteht der Kirchenstaat als politisches Herrschaftsgebiet der Päpste. In verkleinerter Version wird er als Staat der Vatikanstadt 1929 durch Vertrag des Papstes mit dem faschistischen Italien wiederhergestellt und besteht bekanntlich bis heute. Aber auch Bischöfe und Äbte großer Klöster werden im 10. Jahrhundert im römisch-deutschen Reich Ottos des Großen und seiner Nachfolger zu Reichsfürsten mit eigenem Herrschaftsgebiet – und bleiben es bis zum Reichsdeputationshauptschluss, dem Ende des alten deutschen Reiches 1803. Diese Tatsache hat freilich ein Doppelgesicht: Einerseits werden geistliche Amtsträger mit eigenen politischen Herrschaftsrechten ausgestattet, andererseits werden sie – vor allem in den Intentio-

nen des ottonischen Reichskirchensystems – eingeordnet in die kaiserliche Alleinherrschaft. Herrschendes und beherrschtes Christentum sind insofern ineinander verflochten.

Im Mittelalter bildet sich so etwas wie eine politisch-religiöse „Doppelspitze“ heraus: Papst als Repräsentant göttlicher Herrschaft, als geistliches Oberhaupt mit weltlichen Herrschaftsanteilen – Kaiser als Herrscher mit eigener religiöser Legitimation und Aufgabe. Das Verhältnis beider Größen verändert sich und schwankt zwischen Harmonie und Konflikt. Eine vordergründig harmonische Verhältnisbestimmung stellt die abendländische „Zwei-Schwerter-Theorie“ dar (vgl. Lk 22,38), deren Anfänge auf Augustins „Gottesstaat“ (*De civitate dei*) zurückgehen und 494 von Papst Gelasius I. formuliert wurden: Es gibt zwei voneinander unterschiedene, auf Gott zurückgeführte Herrschaftsgewalten, die geistliche und die politische. Die Konflikte, die das Mittelalter prägen, rühren daher, dass die beiderseitigen Ansprüche diese Unterscheidung untergraben: Die Herrscher, insbesondere die Kaiser des Römischen Reiches deutscher Nation, verstehen ihre Herrschaft nicht nur als politische, sondern nehmen eine geistliche, die Kirche einschließende Gewalt in Anspruch, sehen sich selbst als Träger eines geistlichen Amtes. Und die Päpste verstehen ihren geistlichen Leitungsauftrag als einen, der im göttlichen Auftrag, später im Verständnis als „Stellvertreter Christi“, alle Lebensbereiche umgreift, auch den politischen – und insofern über den politischen Gewalten steht.

Dieser Konflikt wird manifest im sogenannten Investiturstreit im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts und am Anfang des 12. Jahrhunderts. Dabei geht es zum einen um die Frage, wer leitende Ämter in der Kirche auswählt und bestätigt. Es geht aber zugleich um die Frage der Oberherrschaft, wie sie etwa Gregor VII. gegenüber Heinrich IV. beansprucht, der mit den Mitteln der Exkommunikation, also geistlicher Disziplinierung, in die Ausübung der politischen Herrschaft des Kaisers eingreift. Umgekehrt nimmt der König für sich mit der politischen Schutzfunktion für die Kirche auch Eingriffsrechte in Anspruch und setzt sie mit den Mitteln des Banns gegen den Papst und seiner Ersetzung durch einen „Gegenpapst“ um. Auch wenn dieser Konflikt in seinen operativen Aspekten (Verfahren der Investitur) mit dem Wormser Konkordat 1123 befriedet werden kann, bleibt der Streit um die Oberherrschaft virulent. Er zeigt sich auch in einer Verschärfung der Zwei-Schwerter-Theorie, die Petrus Damiani im 11. Jahrhundert noch sehr harmoniebewusst ausformuliert, während z.B. die deutschen Reichsfürsten sie am Anfang des 13. Jahrhunderts im Sinne einer deutlichen Trennung der Zuständigkeitsbereiche interpretieren und schließlich Papst Bonifaz VIII. 1302 die beiden Schwerter in der päpstlichen Universalgewalt vereint sieht. Er kann sagen: „Beide Schwerter sind in der Gewalt der Kirche, nämlich das geistliche und das weltliche. Dieses Schwert ist aber für die Kirche, jenes hingegen von der Kirche zu führen. Jenes gehört dem Priester, dieses liegt in der Hand der

Könige und Ritter, aber auf die Zustimmung und Duldung des Priesters hin.“ Das ist die deutlichste Form eines universalen Herrschaftsanspruchs des Christentums im päpstlichen Amt. Die Realisierung freilich stößt auf enge Grenzen, wie derselbe Papst erleben musste, als der französische König ihn im Jahr darauf kurzerhand inhaftierte.

Der weltliche Herrschaftsanspruch des Christentums in Gestalt der Papstkirche bleibt, aber er bleibt umstritten. Seit dem späten Mittelalter stehen ihm frühabsolutistische Tendenzen der weltlichen Herrscher entgegen, die auch die Kirche ihrem Herrschafts- und Verwaltungssystem eingliedern. Mit ihnen verbündet sich die beginnende Reformationsbewegung, wenn sie theologisch die weltliche Herrschaft des Papsttums kritisiert und die weltlichen Fürsten zur Kirchenreform ermächtigt und ermutigt, wie es prominent Martin Luther 1520 in seiner Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* tut. Da wo die Reformation sich durchsetzt, kommt es im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments eher wieder zu einer Eingliederung des Kirchenwesens in die weltliche Herrschaft. Auch da, wo die Papstkirche konfessionell siegt, bleibt der mittelalterliche Anspruch auf Universalherrschaft auf der Strecke. Am Anfang des 16. Jahrhunderts hatte er noch in der Aufteilung der Einflussgebiete unter den Entdecker- und Kolonialmächten Anerkennung gefunden. Im konfessionellen Zeitalter bleiben die Kirchen politische Einflussgrößen in selbstverständlich christlichen Staatswesen, aber ihre konkrete Gestaltungsmacht beschränkt sich bestenfalls auf den Bildungssektor. Diese Situation wird durch die Aufklärung verstärkt, in deren Folge dann auch die moralische Bindung des Staates an die christliche Religion gelockert werden kann. So kommt es in der radikalen Phase der Französischen Revolution zu einer feindlichen Deprivilegierung des Christentums und auf dieser Linie 1905 zu strikter Trennung von Staat und Kirche in Frankreich. Andererseits bleibt für die Papstkirche bis ins 20. Jahrhundert hinein der Anspruch auf Formung der politischen Ordnung essentiell – trotz zunehmend geringerer Verwirklichungschancen. Das zeigt sich massiv etwa im *Syllabus errorum* von 1864, in dem Papst Pius IX. u.a. den Gedanken der Religionsfreiheit verurteilt, aber auch in allen Bestrebungen, die römisch-katholische Kirche nach Möglichkeit als Staatskirche zu erhalten oder ihre politischen Spielräume zu erweitern, was z.B. für das Zusammenwirken der Papstkirche mit den faschistischen Diktaturen in Spanien und Italien einen wichtigen Faktor darstellt und grundsätzlich erst durch die Anerkennung der Selbständigkeit des politischen Bereichs durch das II. Vaticanum (1962–1965) überwunden worden ist.

Für die neuzeitliche Entwicklung ist aber gerade das Moment der Unterscheidung von Glaube und Politik und der ihnen zugehörigen Bereiche wesentlich geworden, wie es sich in der Dialektik von „beherrschtem“ und „herrschendem Glauben“ zuvor bereits gezeigt hat.

4. Unterscheidung von Glaube und Politik

Weil die kirchlichen Instanzen sich den reformatorischen theologischen Einsichten und Reformforderungen verweigern, wendet sich z.B. Luther an die weltlichen Fürsten, und es kommt zur Etablierung landesherrlicher Reformationen und Kirchenregimente. Andererseits kommt es zu politischen Aktionen gegen die Reformation, etwa der Verhängung der Reichsacht gegen Luther oder dem Zwang zur Auslieferung der deutschen Bibeln. Deswegen legt Luther 1523 theologische Überlegungen zum Recht und zu den Grenzen der weltlichen Obrigkeit vor (*Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*). Für ihn stellt sich die Frage dabei nicht vorrangig als Frage nach dem Verhältnis von Institutionen, sondern von Zwecken; es geht um das Verhältnis von Evangelium (das auf das Gottesverhältnis zielt und damit auf Sinn und Lebensgewissheit) und weltlicher Ordnung (die auf gesellschaftliche Ordnung und äußeren Frieden bezogen ist). Beide Zwecke entsprechen dem Willen Gottes, so dass Luther von „zwei Regimenten“ sprechen kann, mit denen Gott seine Herrschaft ausübt. Das weltliche Regiment, also die „Politik“, sorgt dafür, dass unter den Menschen kein Chaos entsteht und zwingt sie, auch mit äußeren Gewaltmitteln, zur Einhaltung des Rechts und zum Frieden. Das geistliche Regiment schafft Glauben durch die Verkündigung des Evangeliums, übt dabei aber gerade keine Zwangsherrschaft aus und etabliert keine Rechtsordnung. Insofern haben beide Bereiche ihnen entsprechende Grenzen: Politik sorgt nicht für die totale Lebensgewissheit und den umfassenden Sinn – sie macht nicht „alles gut“. Glaube motiviert zum Tun des Guten in der Nächstenliebe, und das auch in allen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens, aber er etabliert keine speziell „christliche“ Rechtsordnung. Christliche Politik ist also allenfalls die Politik von Christen, unterscheidet sich aber inhaltlich nicht von schlicht guter, d.h. gemeinschaftsförderlicher Politik. Umgekehrt ist der Glaube nicht unpolitisch, weil er zur Liebe, d.h. zum Einsatz für die Schwachen, motiviert und ermächtigt, nicht aber indem er sich für konkrete politische Ordnungen und Maßnahmen auf eine höhere Instanz als die vernünftige Einsicht in den Nutzen für das Gemeinwohl berufen kann.

Die Unterscheidung Luthers, hier nur grob angedeutet, bestimmt mehr oder minder die theologische Deutung des Politischen, wie sie sich in der Reformation durchsetzt. In der Praxis bleibt sie aber auch in protestantischen Gebieten schwierig, weil sie mit der Tendenz, die Einheitlichkeit der Religion innerhalb politischer Herrschaftsgebiete zu sichern, in Spannung steht (Toleranz und Intoleranz). In ihren Grundzügen ist sie aber sowohl antitotalitär (Politik ist nie für „alles“ zuständig) als auch antifundamentalistisch (der Glaube reguliert das gesellschaftliche Leben nicht mit Zwangsregeln).

Unter veränderten Bedingungen gewinnt diese Unterscheidung im 20. Jahrhundert gerade in Deutschland neue Aktualität. Mit dem Ende der Monarchien endet für die evangelischen Landeskirchen zugleich das landesherrliche Kirchenregiment der Monarchen, und es entsteht der Zwang zur kirchlichen Selbstorganisation im Rahmen einer demokratischen Staatsverfassung, die den Kirchen Selbständigkeit gewährt, aber keine konsequente Trennung von Staat und Kirche organisiert (Weimarer Reichsverfassung 1919, so auch 1949 ins Grundgesetz übernehmen). Seitens der Protestanten wurde dieser Wandel überwiegend mit Wehmut wahrgenommen, aber pragmatisch gestaltet; nur wenige sahen – wie Otto Dibelius in seinem Buch *Das Jahrhundert der Kirche* (1926), eine Chance zur Unabhängigkeit einer Volkskirche von der Politik – wobei diese Unabhängigkeit seiner Meinung nach vor allem im Dienste eines moralischen Wächteramts stehen sollte.

Mit dem Beginn der Herrschaft der Nationalsozialisten in Deutschland wurde die Frage der Unterscheidung des Glaubensbereichs vom politischen Bereich akuter. Zunächst sah es so aus, als würde sich das Modell einer vom Staat bzw. der Staatsideologie beherrschten Kirche im Protestantismus durchsetzen. Das war die Leitvorstellung der „Deutschen Christen“, deren Ziel es war, deutsche Nation und evangelische Kirche eng miteinander zu verbinden und dazu eine nationale Kirche an die Stelle der zersplitterten Landeskirchen treten zu lassen. Das gelang 1933 mit massiver politischer Unterstützung, zerbrach aber an inneren Widersprüchen und führte dazu, dass sich in der Bekennenden Kirche 1934 ein starkes Bewusstsein für die Unterscheidung von Glaube und Politik durchsetzte. Gegen die Unterstellung der Kirche unter den totalitären Führungsanspruch des Nationalsozialismus trat die Berufung auf die Bestimmtheit der Kirche durch Glaubensinhalte, die nicht politisch angepasst werden dürfen und ihren Anspruch aus ihrer eigenen Geltung und nicht aus dem Wohlwollen politischer Machthaber herleiten. Diese theologische Einsicht verdichtet sich im „Bekennnis“ als in der geschichtlichen Situation gefordertem Akt und als Text in der Theologischen Erklärung der Reichsbekennnissynode in Barmen im Mai 1934. In ihr wird die Unterscheidung aus der Reformationszeit aufgenommen, wenn es in der 5. These heißt:

„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 erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an. Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und der Regierten. Sie vertraut und gehorcht der Kraft des Wortes, durch das Gott alle Dinge trägt.