

Politik im Zeichen der Reformation – Der lange Schatten von 1517

KARLIES ABMEIER (HG.)



Konrad
Adenauer
Stiftung

Inhalt

4	VORWORT	
8	I. REFORMATION – HISTORISCH: AUFBRÜCHE, ENTWICKLUNGEN, AMBIVALENZEN	
	Im Umbruch – Ursprünge und Formen der Reformationen in Europa	
	<i>Stephan Schaede</i>	9
	Renaissance und Reformation – Martin Luther zwischen Tradition und Moderne	
	<i>Volker Reinhardt</i>	17
	Staat und Religion – Traditionslinien bis zum Religionsverfassungsrecht	
	<i>Hans Michael Heinig</i>	21
	Reformation und Demokratie	
	<i>Arnulf von Scheliha</i>	26
	Säkularisierung als Chance und Gefahr: Glaube und Gewissen	
	<i>Johann Hinrich Claussen</i>	31
	Vom Exodus der wahren Religion zur Nation als Zufluchtsort	
	<i>Ulrich Rosenhagen</i>	35
42	II. REFORMATION – HEUTE: WIRKUNGEN, PERSPEKTIVEN, HERAUSFORDERUNGEN	
	Zwischen Mammon und Wucher – Die Reformation, die Christen und das Geld	
	<i>Wolfgang Schäuble</i>	43
	Der Dreißigjährige Krieg als Analysefolie für heutige Kriege	
	<i>Herfried Münkler</i>	47
	Im Gespräch: Reformation als Bildungsbewegung	
	<i>Thomas Rachel</i>	52
	„Ruhm dem Luther!“ Jüdische Lutherbilder durch die Geschichte	
	<i>Walter Homolka</i>	55
	Der lange Weg von „Frau Pfarrer“ zur Pfarrerin	
	<i>Petra Bahr</i>	60
	Ökumene der Politik?	
	<i>Alexander Brakel</i>	65

8 |

Reformation –
historisch:

Aufbrüche,
Entwicklungen,
Ambivalenzen

42 |

Reformation –
heute:

Wirkungen,
Perspektiven,
Herausforderungen

70 |

Reformation –
exemplarisch:

Religionsfreiheit
und
Menschenrechte

**70 | III. REFORMATION – EXEMPLARISCH:
RELIGIONSFREIHEIT UND MENSCHENRECHTE**

Religionskonflikte in der europäischen Moderne

Friedrich Wilhelm Graf 71

1517–2017: Steinige Wege hin zu politischer und gesellschaftlicher Toleranz

Hartmut Lehmann 76

Glaubensflüchtlinge – Konfessionsmigration – Religionsfreiheit

Volker Kauder 81

Was bedeutet Religionsfreiheit heute?

Günther Krings 85

Begegnung mit dem Absoluten

Udo Di Fabio 91

Aufbruch – Demokratie – Wirksamkeit des Wortes. Für uns alle

Hermann Gröhe 96

100 | HERAUSGEBERIN, AUTORIN UND AUTOREN

102 | IMPRESSUM

Vorwort





Dr. Hans-Gert Pöttering

Präsident des Europäischen
Parlaments a. D.

Vorsitzender der Konrad-
Adenauer-Stiftung e. V.

Politik und Reformation – ein fruchtbarer Zusammenhang

„Ein Ereignis von Weltrang“ – so sah der Deutsche Bundestag vor sechs Jahren das Reformationsjubiläum 2017. Vor 500 Jahren, im Oktober 1517, machte der Theologieprofessor und Augustinereremitenmönch Martin Luther seine 95 Thesen gegen den Ablasshandel bekannt. Sie gelten als Ausgangspunkt für die Reformation in Deutschland.

Seit zehn Jahren bereitet die Evangelische Kirche in Deutschland dieses Ereignis vor. Eine großangelegte Luther-Dekade hat verschiedene Aspekte ausgeleuchtet: Mal ging es um die anderen Reformatoren, mal um Musik, mal um Politik, mal um die Bibel, mal um die „Eine Welt“. Trotz dieses langen Vorlaufs ist das Interesse zu Anfang des nun begonnenen Jubiläumsjahres ungebrochen. „Es luthert“, schrieb eine Zeitung. Schriften sind in großer Zahl erschienen, Symposien und Vorträge erörtern verschiedene Aspekte, Konzerte, Filme, Ausstellungen und Reisen zu den einschlägigen Lutherstätten werden angeboten, ja es gibt sogar einen Playmobil-Luther mit Bibel und Feder, Luther-Bier, Luther-Kekse und vieles weitere, was zur Vermarktung des Jubiläums beiträgt. So viel, dass Einzelne diesen Rummel als „erbärmlich“ und „albern“ kritisieren oder ein „Festival des Banalen“ heraufziehen sehen.

Der Großteil der Publikationen konzentriert sich – oft reich bebildert – auf die historischen Ereignisse. Davon zeugen die zahlreichen neuen Biographien Luthers und anderer Reformatoren und die Darstellungen zu den religiösen Erneuerungsbewegungen des 15. bis 17. Jahrhunderts. Viele Schriften haben neue Aspekte zu Tage gefördert, herkömmliche Sichtweisen in Frage gestellt, Diskussionen hervorgerufen und zumindest die Grundlinien der historischen Betrachtung und einer möglichen Aktualisierung einem breiteren Publikum bekannt gemacht.

Zahlreiche Themen sind genannt worden: vom Aufbruch in die Moderne, Freiheit und Gewissen, Toleranz und Demokratieentwicklung, Macht der Sprache und der Medien bis zu Bildung und Aufklärung, Wegweisendes und eher Rückwärtsgewandtes. Jede Zeit und jede religiöse Gemeinschaft setzte ihren eigenen Akzent. Alle sahen aus ihrem Blickwinkel auf die Ereignisse und auf die Wirkungsgeschichte von 1517. Vom Personenkult und den heroischen Lutherfeiern der vergangenen Jahrhunderte will man sich heute trennen, die Verengung auf die deutsche Geschichte soll überwunden werden und der antikatholische Affekt vieler früherer Jubiläumsfeiern soll unterbleiben.

Wegen des ursprünglich religiösen Charakters der Auseinandersetzungen, die schließlich zu einer Trennung der westlichen Christenheit führten, fühlen sich die Kirchen besonders aufgerufen, eine angemessene Form der Würdigung zu finden. Nach einer Jahrhunderte währenden Entfremdung und nicht selten auch Abneigung gibt es seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts Bestrebungen zur ökumenischen Annäherung. Gemeinsam erlittene Bedrängungen und Verfolgungen in der Zeit des Hitlerregimes führten Christen dazu, sich auf das Verbindende zu besinnen und das Trennende zu überwinden. Theologische Forschungen ergaben, dass die Lehrverwerfungen der früheren Jahrhunderte in vielen

Fällen für die heutigen Kirchen nicht mehr zutreffend sind. So steht der Gedanke der Versöhnung im Mittelpunkt der kirchlichen Feiern. Ein gemeinsames „Christusfest“ soll auf den Kern der Botschaft hinweisen, die die Kirchen im 21. Jahrhundert in die Gesellschaft bringen wollen.

Diese Absicht lenkt auf die Frage, welche Rolle Glaube und Religion in einer Gesellschaft spielt, die religiös nicht mehr homogen ist, ja in der viele aufgrund schwindender religiöser Bildung und Kirchenferne mit Religion wenig anfangen können. Diese gesellschaftliche Relevanz wird auch der Deutsche Bundestag im Blick gehabt haben, als er sich entschloss, finanzielle Mittel bereitzustellen, und die Länderparlamente einen einmaligen bundesweiten Feiertag am 31. Oktober 2017 bewilligten, der ermöglicht, Aufmerksamkeit auf die Frage der Bedeutung der Reformation für heute zu lenken.

Trotz aller Ferne und Fremdheit zwischen unserer Zeit und der Martin Luthers, trotz aller Differenz in der zentralen Bedeutung von Religion im Leben des Einzelnen, lassen sich Parallelen finden und Erkenntnisse gewinnen. Auch heute können sich politische Interessen über in erster Linie religiöse Konflikte legen und ihnen damit eine völlig andere Dimension geben. Das gilt vor allem für die Schärfe, mit der die Fragen verhandelt werden, und den moralischen Anspruch, mit dem Gegensätze unterlegt werden. Außenpolitisch lässt sich diese Beobachtung an verschiedenen Konfliktherden bestätigen, bei denen es auch in diesem Jahrhundert immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen kommt, die eine religiöse Komponente aufweisen. Aber auch innenpolitisch ist eine neue Politisierung von Religion zu spüren. Durch Globalisierung und Migration sind Menschen mit anderer Religionszugehörigkeit nach Deutschland gekommen. Ihre Anhänger wollen ihren Glauben leben und fordern teilweise mehr Beachtung und Rechte. Hinzu kommt eine wachsende Zahl Konfessionsloser, die religiösen und spirituellen Bedürfnissen vieler Menschen verständnislos gegenüberstehen. Aufgrund dieser veränderten Situation ist eine Debatte aufgekommen, in welcher Weise das bisherige, auf wohlwollende Zusammenarbeit setzende Verhältnis von Religionsgemeinschaften und dem religiös neutralen Staat neu gewichtet und weiterentwickelt werden kann.

Entscheidend ist die Frage nach dem Charakter von Religion. Aufgrund ihres ambivalenten Ausdrucks – einerseits sinnstiftend und gemeinschaftsfördernd, andererseits konfliktverschärfend und gewaltaffin – ist eine Debatte über den richtigen Weg einer Gesellschaft notwendig. Es gilt auszuloten, welches Verhältnis zwischen den Extremen von Reduzierung von Religion im öffentlichen Raum zu einer Privatsache und einer großen Nähe von weltlicher und religiöser Macht dem Gemeinwesen zuträglich ist. Ein weiterer Gesichtspunkt ist der Anspruch, den religiöse (Führungs-)Persönlichkeiten auf die Verwirklichung ihrer Vorstellungen in der Politik erheben, und wie politisch Handelnde bei derartigen Forderungen Stellung beziehen. Wie können Politiker mit religiös begründeten Wahrheiten und politischen Erfordernissen samt ihren Kompromissen umgehen?

Die 500. Wiederkehr des Beginns der Reformation eröffnet die Chance, vertieft über die Rolle von Religion in der Politik und die Wechselwirkung von Religion und Politik nachzudenken. Nicht zuletzt weil Martin Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen in den folgenden Jahrhunderten häufig zitiert wurde, setzt diese Publikation einen besonderen Akzent im Umgang mit Religionsfreiheit – einer Thematik, die aus der Perspektive der Reformation und Politik bisher noch nicht ausdrücklich behandelt wurde.

Der erste große Block geht auf die Person und das Umfeld Luthers, auf die Verbreitung seiner Kritik an den kirchlichen Zuständen seiner Zeit ein, die schnelle Ausbreitung und Differenzierung der reformatorischen Vorstellungen und die Eigendynamik der religiös-politischen Entwicklungen. Schon bei diesen Darstellungen kommen die langfristigen, unbeabsichtigten Wirkzusammenhänge in den Blick, deren Faktoren allerdings niemals monokausal auf die Reformation oder einzelne Ereignisse zurückgeführt werden können

und auch in ihrer Gewichtung nicht unumstritten sind. Dies gilt für die Entwicklung des Zusammenspiels von geistlicher und weltlicher Macht im öffentlichen Raum, für die Entwicklung von Staatsformen aufgrund eines veränderten Denkens über Staat und Gesellschaft sowie für den Einfluss religiöser Vorstellungen auf Theorien von Verfasstheit eines Gemeinwesens. Eine andere Perspektive erschließt sich durch den Blick auf die Glaubensflüchtlinge in Nordamerika, wo reformatorische Glaubensvorstellungen von religiöser Freiheit sich mit demokratischen Idealen zum amerikanischen Gründungsmythos verbunden haben.

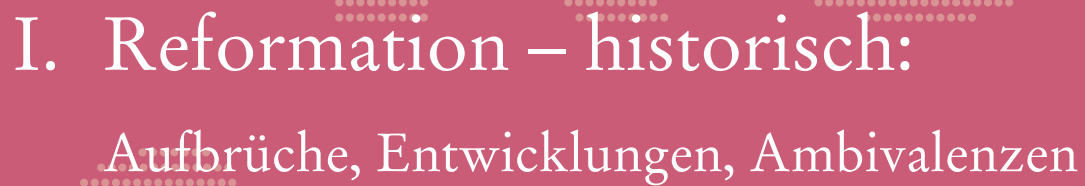
Der zweite Block betrachtet die Reformation aus dem Blickwinkel heutiger politischer Herausforderungen. Wo wirken religiöse Traditionen fort, wie werden die Erinnerungen aufgenommen? Noch heute wird Luthers Vermächtnis zitiert und seine Predigten werden als Ausgangspunkt für Weisungen betrachtet. Welche Gültigkeit können sie in einem veränderten Kontext beanspruchen? Diese Frage lässt sich an verschiedenen Politikfeldern erproben, wie etwa an bildungspolitischen oder wirtschaftsethischen beziehungsweise wirtschaftspolitischen Fragen. Daneben gibt es Konstellationen, die sich ähnlich sein können. Hier gilt es bei allem Bewusstsein für den jeweiligen Kontext, mögliche Erkenntnisse aus den historischen Verläufen im Wissen um die Differenz in der jeweiligen Situation zu gewinnen.

Es werden auch die historischen Fernwirkungen in den Blick genommen, die tatsächlich oder vermeintlich noch die heutige politische Diskussion beeinflussen. Dabei zeigt sich ein durchaus zwiespältiges Ergebnis. Denn das Erbe der Reformation ist nicht eindeutig und nicht nur positiv zu bewerten. Manches ursprünglich wegweisend Gemeinte entwickelte sich anders als vielleicht zunächst beabsichtigt. Das gilt insbesondere für verschüttete Traditionen, die lange nicht zur Sprache kamen, etwa bei der Sicht auf die Rolle von Frauen oder mit Blick auf die jüdische Perspektive, die auch unter dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Beziehungen bei religiösen Reformen gesehen werden kann. In dieser wechselvollen Aufnahme lutherischer Anliegen zeigt sich, dass Luther häufig als Projektionsfläche für eigene Ziele verwandt worden ist und der Reformator als Fundgrube für Vorstellungen der jeweiligen Zeit herangezogen wurde.

Religionsfreiheit national, europäisch und international sowie daraus resultierende religionspolitische Konflikte gehören zu den Themen, mit denen sich die Unionsparteien in der gegenwärtigen Legislaturperiode beschäftigen, und diese Religionsfreiheit gilt es als eines der wichtigsten Menschenrechte zu schützen. Deswegen ist es besonders aufschlussreich, sich in einem dritten Block speziell dieser Thematik zu widmen. Ähnlich wie zur Zeit der Reformation ist auch heute noch für viele Menschen Religion das Fundament ihres Lebens, das zu schützen sich die internationale Staatengemeinschaft verpflichtet hat. Auch hier ist vor schnellen Aktualisierungen und Ableitungen zu warnen. Stattdessen wird deutlich, welchen langen und wechselvollen Weg unsere heutigen Vorstellungen von Freiheit und Toleranz durchschritten haben. Gleichzeitig zeigt gerade die historische Herleitung, wie facettenreich eine Diskussion dieser Werte ist, wie gefährdet sie sind und selbst in demokratisch pluralistischen Gesellschaften bedroht sein können.

Den Band schließen Thesen zur Verantwortung von Christen in Gesellschaft und Politik ab. Auch bei diesen Impulsen wird das Erbe der Reformation einbezogen und ein Ausblick auf bevorstehende Aufgaben gegeben.

Allen Verfassern sei herzlich für ihre Beiträge gedankt. Sie eröffnen mit ihren Interpretationen einen eigenen Blick auf das Erbe Luthers und die Fernwirkungen seiner Anstöße. Aus Anlass des Jubiläums sich mit der Rolle von Religion in der Politik auseinanderzusetzen und aus der Perspektive eines anderen Zeitalters auf unsere Gegenwart zu blicken, gibt Impulse für neue Herangehensweisen in unseren religionspolitischen Debatten. Sie gilt es weiterzutragen und in einer breiten Öffentlichkeit zu diskutieren.



I. Reformation – historisch: Aufbrüche, Entwicklungen, Ambivalenzen

„Luther dachte nicht im Traum daran, eine lebendige lutherische, Jahrhunderte dauernde Volkskirche zu etablieren. Es ging ihm darum, möglichst viele geistlich zu retten, nicht um eine Reform gesellschaftlicher Verhältnisse.“

STEPHAN SCHAEDE

Im Umbruch – Ursprünge und Formen der Reformationen in Europa

Europa war im Umbruch. Mitten in diesen Umbruch brach die Reformation hinein und räumte auf: politisch – religiös – kulturell – sozial. Diese Aufräumarbeiten führten gesellschaftspolitisch keineswegs zu einem geordneteren, einheitlich strukturierten Europa. Vielmehr entstanden neue Ordnungen und brachten eine unübersichtliche Unruhe in die Landkarte der europäischen Religiosität und Politik. Reformationslust kulminierte vielerorts in den europäischen Regionen. Massiv in Wittenberg, Zürich, Basel, Genf, Emden, unübersichtlicher in Lyon, Straßburg, Ferrara, verborgener in Madrid, so gut wie gar nicht in Lissabon oder Rom. Man muss nur die Porträts der Reformatoren ansehen und ahnt: Ein Johannes Calvin in Genf hat anders aufgeräumt als ein Huldrych Zwingli in Zürich, ein Martin Luther in Wittenberg oder ein Johannes a Lasco in Emden. Greifbar spiegelt das Innenleben von Kirchenräumen noch heute diverse Aufräumstile wider. Die mit lutherischem Symbolkitsch überbordende Schloßkirche zu Wittenberg mutet anders an als das von bildhaftem Zierrat

leergefegte Großmünster von Zürich, der triste Tempel von Angoulême oder der Nidarosdom von Trondheim.

AUFRÄUMEN ALS POINTE REFORMATORISCHER AMBITION

Die Aufräumarbeiten verbanden gemeinsame Ambitionen. Um nur vier Ambitionen zu nennen: Erstens sollte die das Leben erneuernde Energie des christlichen Evangeliums neu aufgedeckt werden. Jeder sollte daran teilhaben. Theologie und Kirche sollten den Plunder dogmatistischer Besserwisserien aufräumen und das in Jesus Christus erschienene Heil plastisch und prinzipiell für alle verständlich ins Herz und in den Verstand bringen – in Gestalt muttersprachlicher Bibelausgaben, Predigten und Liedern zum Mitsingen. Reformation verstand sich als Option für mehr religiöse Deutlichkeit und einen konturierten Überzeugungshaushalt, kurz ein klares Bekenntnis.

„Territorialfürsten entschieden, was religiös ging und was nicht.
Neuer Glaube sollte einheitlicher, aber auch institutionalisierter werden.
Das sollten all jene, die sich gerne für eine demokratische und
partizipative Freiheit auf die Reformation berufen, vor Augen haben.“

Zweitens ging es darum, das geistliche Leben zu vertiefen. Es galt das klösterliche Leben aufzuräumen, und dies so, dass Spiritualität und Intellektualität keine Alternative bilden. Religiosität wurde nicht rational entzaubert. Sie wurde vielmehr emotional mit Lust am Verstehen von Gott und Welt verzaubert. Man schrieb Katechismen für den familiären Hausgebrauch. Durch sie sollte geistliches Leben den Alltag durchdringen.

Drittens räumten reformatorische Bewegungen auf der Leitungsbrücke der Kirche auf. Zu viele Prälaten tummelten sich auf ihr ahnungs- und funktionslos herum. Die Vorschläge plädierten für eine intelligente Art religiöser Beteiligung aller und Beauftragung kundiger Christenmenschen. Viertens wurde Bildung großgeschrieben und gegen eine Vorstellung in Stellung gebracht, die das religiöse Establishment stellvertretend glauben ließ, ohne selbst auch nur einen Schimmer zu haben, wie aufregend es ist, christlich zu leben.

GEGENWÄRTIGER PROTESTANTISMUS UND REFORMATORISCHE URSPRUNGSAMBITION

Soll Reformation europäisch bedacht oder gar begangen werden, lohnt es sich diese Aufräumambitionen in Erinnerung zu rufen. Denn auf die Kirchen der Reformation scheint sich eine zähe Schicht protestantischen Hausstaubes gelegt zu haben. Der reformatorischen Aufräumambition war nämlich völlig fremd, was dem Protestantismus unserer Tage nachgesagt wird: dass er jedem gesellschaftlichen Trend folgt, ihn religiös anhübscht, durch banales Liedgut und religiöse Zerstreung auffällt und sich eher von organisatorisch vereinsmeiernen Grundüberzeugungen leiten lässt, zwischen einem evangelikalen Bekenntnistrotz und interreligiöser Verschwebelung hin- und herschwankt, vor allem sehr interkulturell und sehr interreligiös denkt und für alles und damit für zu Vieles offen ist. Es ging den Reformatoren darum, Glaube und Frömmigkeit in packenden Bildern und einprägsamen Begriffen Gestalt zu geben.

Es ging ihnen um Leben und Tod, nicht jedoch um ein patenschafliches Verhältnis von Kirche und Staat. Fremd war den reformatorischen Bewegungen auch, worauf sich der Protestantismus im öffentlichen Wort konzentriert, fremd war die verselbständigte Dauerkommentierung sozialer und ethischer Fragen. Max Webers Vorstellung, insbesondere reformierte und puritanische Strömungen hätten für eine die Gesellschaft prägende Sozialdisziplin gesorgt, zerschellt an den Tatsachen eines sozialgeschichtlich äußerst bunten Flickenteppichs des Europas im 16. und 17. Jahrhunderts. Die Auseinandersetzungen mit diversen Reformbestrebungen ist seither elementarer Bestandteil europäischer Identität.

FRÜHE ANZEICHEN DES UMBRUCHS

Nun kam die Ambition aufzuräumen nicht aus dem heiteren Himmel der Heiligen Schriften herabgefallen. Europa war in einem Umbruch, der sich lange schon angebahnt hatte und sich in drei Phänomenen spiegelt: Erstens hatten sich deutlich vor Martin Luther die beiden anderen berühmten „Ketzer“ Europas mit dem römischen Kirchenverständnis angelegt. Der eine hieß John Wyclif (um 1330–1384) und war Oxforder Theologieprofessor. Der andere hieß Jan Hus (1370–1415), kam aus Böhmen, wurde um das ihm zugesicherte freie Geleit betrogen und auf dem Konzil zu Konstanz verbrannt. Die Reformatoren haben sich bald auf diese beiden Männer berufen und den Gedanken der religiösen Teilhabe aller Glaubenden keineswegs erfunden. Er stand ja in der Bibel (1. Petrus 2, 9f.). Sie haben diesen Glauben jedoch, wie Martin Luther gern formuliert hat, kräftig „herausgestrichen“.

Zweitens stand an der Spitze der römischen Kurie entgegen der Polemik reformatorischer Flugschriften kein Antichrist oder teuflischer „Papstesel“. Papst Leo X. war ein humanistisch gebildeter Intellektueller aus dem Hause Medici. Er gestaltete die römische Kurie nach Regeln der Kunst zu einer modernen Administration aus. Längst nicht alle Gegner der Kirchenreform der Reformatoren hielten an verkrusteten Strukturen fest. Sie hatten moderne Ordnungspantastien,

natürlich auch massive religionsfremde Eigeninteressen wie der wohl mächtigste geistliche Gegenspieler der Reformation auf deutschem Boden, der Hohenzoller Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Magdeburg und Mainz zugleich, Kurfürst und Erzkanzler des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und später Kardinal der Römischen Kirche. Drittens waren das Mittelalter und die in ihm aufblühende scholastische Theologie in keiner Phase intellektuell finster, sondern haben brillante Theologen hervorgebracht. Die scholastisch geschulten Gegner der theologischen und geistlichen Reform waren nicht religiös dumm. Sie waren anders gescheit als die Reformatoren. Vom Scharfsinn eines Thomas von Aquin, Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham haben die Reformatoren profitiert.

Dies gilt nun auch vom Humanismus als Bildungsbewegung jenseits der Kirche, die im 14. Jahrhundert mit Francesco Petrarca ihren Anfang nahm. Tendierten die Reformatoren eher zu einem entschiedenen „entweder-oder“, so die Humanisten zu einem kulturübergreifenden „und“. Das kompromisslose „allein Jesus Christus“, „allein der Glaube“ war Sache der Humanisten nicht. Auch wenn sie forderten, zurück zu den Quellen (ad fontes) zu gehen, war ihnen ein „allein die Schrift“ zu penetrant.

Wieso sollten sich all die schönen Quellen des europäischen Geistes einander ausschließen? Jesus und Sokrates, Platon und Hieronymus, Augustinus und Aristoteles verbanden sich in ihren Studien zu einem aufregenden Arrangement europäischer Weitherzigkeit. In diesem Geiste sollte der kultivierte Mensch erzogen und geprägt werden, durch den Schliff der Sprache, die Klugheit der Philosophie, die Kultur der Antike. Es bildete sich eine länderübergreifende Gemeinschaft von Kosmopoliten, die zugleich Volkstum und nationale Besonderheiten pflegte, global wirksam, lokal stolz. Elitär und bildungsbeflissen kam der Humanismus daher, verächtlich gegenüber jenen, die in Armut leben mussten, voller Spott gegenüber der Habgier und Halbbildung unkultivierter Kleriker. Die humanistischen Spottschriften auf die Kirche stellten die Klaviatur bereit, auf der Reformatoren zu spielen verstanden. Strukturen reformatorischer Kritik hatte der Humanismus vorgezeichnet: hohle Privilegien statt Würde, Riten statt gebildeter Frömmigkeit, dogmatische Haarspaltereien statt Nächstenliebe, primitive Rechthaberei und Verketzerung Andersdenkender statt dem Argument zugängliche Offenherzigkeit. So war die Reformation mit dem Humanismus paradox verwoben. Das erklärt, weshalb Philipp Melanchthon, engster Freund Luthers, als Humanist zum Promotor der Reformationsbewegung werden konnte, Erasmus von Rotterdam hingegen, der wohl bekannteste intellektuelle Humanist, erklärter Gegner des Luthertums wurde und aus seiner Basler Bücherstube neben harschen Sinnsprüchen Kampfschriften gegen Luther auf den Weg brachte. Vor allem blieb der Humanismus im Unterschied zur Reformation ein Elitenphänomen.

Schon deshalb ist die Frage müßig, ob es ohne Martin Luther und die anderen Reformatoren zu einer friedlicheren humanistischen Reform der ganzen katholischen Kirche gekommen wäre. Der Humanismus war keine Massenbewegung. Ihn befremdete der 1517 von Luther angezettelte Ablassstreit. Dieser Streit schien ihm ein einigermaßen uninteressantes primitives Mönchsgezänk zu sein, seiner nicht würdig. Die Humanisten horchten allerdings auf, als Luther während der Leipziger Disputation behauptete, die Konzile könnten irren. Das Interesse schlug in Distanz um, als die Reformationsbewegung die Grenzen einer evolutionären Kirchenreform im Geiste des Humanismus überschritt. Eine Volksbewegung mit revolutionären Zügen war dem Humanismus fremd. Die Reformatoren taten das, woran Humanisten wie Erasmus im Traum nicht dachten. Sie gingen auf die Marktplätze der neu erstarkten Städte Europas. Die Reformation kam daher als eine gewaltige europäische Predigtbewegung unter Beteiligung sehr vieler Menschen zur Geltung, deren Namen wir heute nicht mehr kennen: Kapläne, Mönche, Stadtpfarrer, Männer und Frauen, Laien, Handwerker, Maler, Musiker, Bildhauer, Poeten, Theologen, Politiker. Der Markt war der Hauptort reformatorisch aufgeräumter freier Rede.

SIEBEN POLITISCH RELEVANTE DIMENSIONEN DES UMBRUCHS IN EUROPA

Der Umbruch ergriff nun alle gesellschaftspolitischen Kontexte. Als Erstes ist der herrschaftspolitische Umbruch zu nennen. Kaiser Karl V. musste, 1519 zum römisch-deutschen König gewählt, seine Rolle definieren. In Gent geboren und am burgundischen Hof nach allen Regeln der kultivierten Kunst erzogen, mit Stammlanden am südlichen Rand deutscher Territorien, war er schwerlich in der Lage, das Erstarken nationalen Selbstbewusstseins zu verhindern, weder auf deutschem Territorium noch in den angrenzenden europäischen Ländern. In den Nachbarländern erstarkte ein Nationalbewusstsein, angezettelt von zentral-royalen Kräften.

Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation hatte viele Herrscher. Föderal starke Territorialherren trieben mit ihrer frei gewählten Nähe und Ferne zur Kurie ihr politisches Spiel. Die Spannung zwischen Kaiser, geistlichen und weltlichen Landesfürstentümern sollte ein starker Motor der Reformation auf dem Boden des deutschen Reiches werden. Diese Spannung überspielt den Umstand, dass Karl – weit entfernt davon ein religiöser Traditionalist zu sein – wie Luther vor allem die Christologie Bernhards von Clairvaux, die Rechtfertigungslehre des Paulus und die Psalmen schätzte. Ein kurz vor seinem Tod in Auftrag gegebenes, seine eigene Auferstehung meditierendes Andachtsbild spricht Bände. Es ignoriert kühn alle kirchlichen Vermittlungsansprüche, wie sie etwa in Rom in den Stanzen des Raffaels vertreten wurden. Diese religiöse „Modernität“ Karls V. kam herrschaftspolitisch jedoch kaum zum Tragen. Denn deutsche Protestanten, die Fürsten, der Papst und die französische Monarchie verband

bei aller Differenz ein gemeinsames vitales Interesse an einem nicht überstark werdenden Kaiser. Auch so mag sich erklären, dass die auf dem Wormser Reichstag 1521 ausgesprochene Reichsacht gegen Martin Luther wirkungslos blieb. Nicht weniger waren zweitens die sozialen Schichtungen in Europa im Umbruch. Die Ritter, um nur ein Beispiel zu nennen, hatten als dominante Kräfte abgedankt. Zwar versuchte in einer frühen Phase der Reformation die Reichsritterschaft ihr Glück mit Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten an der Spitze der Bewegung gegen die von Bischöfen beherrschten geistlichen Territorien die Reformation mit Waffengewalt zu erzwingen und zugleich selbst wieder mächtiger werden. Aber sie scheiterten fulminant und starben in den Kellern ihrer von der geistlichen Koalition belagerten Burgen. Die Ritterschaft wurde als politischer Faktor einfach weggeräumt.

Weniger eruptiv war drittens der kirchenpolitische Umbruch Europas. Im Grunde war Europa kirchenpolitisch chronisch im Umbruch. Dafür stehen der Investiturstreit, die abendländischen Schismen und Jahrzehnte währende konziliare Verhandlungsprozesse. Allerdings hatte sich der Papst machtpolitisch im frühen 16. Jahrhundert neu zu erfinden. Er war nicht länger Weltherrscher und musste sich als politischer und territorialer Faktor neue Durchsetzungspfade bahnen. Zugleich steckte das Ansehen der Kirche in einer tiefen Krise. Es war schwierig, einen Drucker für römisch-katholische Schriften im Reich zu finden. Niemand wollte Hirtenbriefe dieser Art lesen. Die wenig renommierte katholische Fachtheologie erfuhr durch ihre Bischöfe kaum Unterstützung. Hätte man im 15. Jahrhundert eine Kirchenmitgliedschaftsstudie durchgeführt, das Ergebnis wäre desaströs ausgefallen. Kein einziger Bischof war Anfang des 16. Jahrhunderts nur annähernd so populär wie Margot Käßmann oder Karl Kardinal Lehmann, Wolfgang Huber oder Rainer Maria Kardinal Woelki heute. Die Reformation und die auf sie reagierende Gegenreformation haben bis auf den heutigen Tag die Qualität und Anerkennung der mittleren und oberen Leitungsebene von Kirchen radikal gesteigert.

Im Umbruch war in Europa viertens auch das Recht. Denn rechtspolitisch wurden die Festsätze einer theologischen Rechtsbegründung erschüttert. Jahrzehnte bevor der Protestant Hugo Grotius das Recht in einer Art rechtsdogmatischen Atheismus zu denken empfahl, „etsi deus non daretur/als ob es Gott nicht gäbe“, begründete der Dominikaner Francisco de Vitoria in Salamanca die spanische Spätscholastik und etablierte mit seinem *ius gentium* eine am Naturrecht orientierte Völkerrechtsidee.

Fünftens war Europa wirtschaftspolitisch im Umbruch. Die Bevölkerung nahm zu. Die Landwirtschaft prosperierte. Das Handwerk dehnte sich aus. Vor allem das städtische Gewerbe blühte auf. In Norditalien und Süddeutschland etablierten sich Verlagssysteme und Großbetriebe. Das Zunftwesen, das Konkurrenz begrenzen und seine Mitglieder schützen wollte,

wurde wirksam angezweifelt. Der Außenhandel erstarkte. Für eine Art frühkapitalistisches Geld-, Kredit- und Wechselwesen steht der Name Fugger. Die Reformatoren haben darauf unterschiedlich reagiert. Martin Luther sollte sich, persönlich finanziell bestens ausgestattet, über das Zinsnehmen erregen, während ein Johannes Calvin klar sah, dass nur mit einem klugen Zinswesen die nötigen wirtschaftlichen Ressourcen entstehen konnten, um z.B. die anwachsende Migrationsgesellschaft der Stadt Genf zu ernähren.

Sechstens sattelte auf den wirtschaftspolitischen ein kulturpolitischer Umbruch auf. Was heute als digitale Revolution verhandelt wird, war damals der von Johannes Gutenberg 1480 mit dem System der beweglichen Lettern professionalisierte Buchdruck. Bereits um 1500 arbeiteten an rund 250 Orten sogenannte Druckoffizien. Die Anzahl der Buchausgaben schätzt man auf 27.000, die der produzierten Druckexemplare auf 17 Millionen. Das Buch hatte das Zeug, die Macht des Klerus zu brechen, noch bevor die Reformatoren zur Feder griffen und Flugschriften wie Bibelübersetzungen propagierten. Es etablierte sich eine Art Individualitätskultur. Deren Ort war die Stadt. Zwar war das deutsche Stadtwesen im europäischen Vergleich bescheiden, aber auch hier wirkte die Stadtkultur und verknüpfte sich mit einer neuen Individualitätskultur. Vorbote eines säkularen Lebensverständnisses etablierten sich. Noch lange bevor die Reformatoren zu Ikonen, geschweige denn zu Denkmälern auf den Marktplätzen reformatorischer Zentren wurden, hatte Donatello in Florenz David als erste freistehende nackte Figur seit der Antike öffentlich ausgestellt. Skulpturen und Plastiken mit individuellen Zügen auf den Gräbern wurden zum steinernen Protest gegen Hinfälligkeit und Vergänglichkeit. Sich im Porträt zu verewigen war nicht länger das Privileg von Fürsten und Prälaten. Flämische Maler arbeiteten die Besonderheiten von Kaufleuten und Bürgern heraus.

Vor allem nördlich der Alpen führten Totentänze in der französischen Abtei La Chaise-Dieu, in Basel, Berlin, in Tallinn und Lübeck vor Augen, dass der Tod weiter alles mit sich riss, Alt und Jung, Reich und Arm, Geistliches und Weltliches. In fahlem Blau bevölkerte Dame Melancholie mehr und mehr die Wohntrakte der Privathäuser. Melancholie, dieses Lebensgefühl musste man sich allerdings leisten können. Mit Angst wird nicht erst von populistischen Strömungen dieser Tage Politik gemacht. Dies war auch an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert der Fall. Angst war der Nährboden nicht für nationalistische Abgrenzungseffekte. Sie war der Stoff, aus dem die Gewissheit vom nahen Weltende, von der Macht des Antichristen, der Allgegenwart böser, teuflischer Gestalten gemacht war. Nicht nur Reformatoren wie Martin Luther haben diese apokalyptische Weltsicht forciert. Noch zu Beginn der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wird der gegenreformatorische Catechismus romanus des niederländischen Jesuiten Petrus Canisius den nahenden weltzerstörerischen Satan deutlich öfter beim Namen nennen als Jesus.

„Es ist nicht statthaft, die Reformation für den gesinnungspolitischen Umbruch einer Konzentration auf das christliche Gewissen in Europa verantwortlich zu machen. Die Gewissensfreiheit ist, wenn überhaupt, eine extrem dornige Frucht der Reformation. Sie hat ihre Wurzeln als Rechtsinstitut gerade nicht in den Hauptvertretern der Reformation.“

Zweifelsohne hat Martin Luther wie kaum ein anderer mit dieser Angst gearbeitet und war zugleich von ihr bestimmt. Er dachte nicht im Traum daran, eine lebendige lutherische, Jahrhunderte dauernde Volkskirche zu etablieren. Es ging ihm darum, möglichst viele geistlich zu retten, nicht um eine Reform gesellschaftlicher Verhältnisse. Das wird in tragischer Weise deutlich an seinem Verhältnis zur Bauernbewegung, deren brutaler Niederschlagung er schließlich das Wort redete. Schon während des 15. Jahrhunderts hatten die Bauern in Unruhen ihre gesellschaftliche Kraft entdeckt. Während der Reformationszeit konnten sie ihre Kräfte jedoch nicht koordinieren, um sich durchzusetzen. Und Thomas Müntzer, der den Bauernkrieg als Anbruch des Gottesreiches auf Erden begriff, blieb aller DDR-Geschichtsschreibung zum Trotz eine Randfigur. Es waren die Fürsten, die diese Aufstände mit einem grauenhaften Blutbad niederschlugen, wie das Bauernkriegspanorama eines Werner Tübke in der „Sixtina des Nordens“ in Bad Frankenhausen vor Augen führt. Die Grenzen des Einflusses reformatorischen Schriftgutes sind klar beim Namen zu nennen. Die Fürsten haben dafür keineswegs die Stellungnahmen eines Martin Luther benötigt, der sich in rücksichtsloser Leidenschaft jede Revolution im Namen des Evangeliums verbat.

Man kann sagen, dass der Bauernkrieg unwiederbringlich die hohe Popularität der reformatorischen Bewegung irritierte, wenn nicht zerstörte. Abrupt erstarb die Aufbruchsstimmung, die breite Teile der Bevölkerung ergriffen hatte. Von da an dominierten Entscheidungen und Anordnungen von Landesherren. Territorialfürsten entschieden, was religiös ging und was nicht. Neuer Glaube sollte einheitlicher, aber auch institutionalisierter werden. Das sollten all jene, die sich gerne für eine demokratische und partizipative Freiheit auf die Reformation berufen, vor Augen haben. So einfach geht das nicht. Die Freiheit eines Christenmenschen, von der Martin Luther schrieb, lebte von einer vehementen Bindung an Gott und konnte mit weltlichen Repressionen erstaunlich gut interagieren.

Dies gilt genauso für einen siebten gesellschaftspolitisch mit der Reformationszeit verbundenen Umbruch, den ethischen Umbruch zu einer Orientierung am Gewissen des Einzelnen. Es ist nicht statthaft, die Reformation für den gesinnungspolitischen Umbruch einer Konzentration auf das christliche Gewissen in Europa verantwortlich zu machen. Die Gewissensfreiheit ist, wenn überhaupt, eine extrem dornige Frucht der Reformation. Sie hat ihre Wurzeln als Rechtsinstitut gerade nicht in den Hauptvertretern der Reformation. Sie verdankt sich dem Mut und der Klarheit von reformatorischen Außenseitern vor allem in der Schweiz, die sich gegen Martin Luther, Huldrych Zwingli und Johannes Calvin behaupten mussten. Alle drei Reformatoren sprachen sich ausdrücklich gegen die Gewissensfreiheit für die der sogenannten Täuferbewegung zuzurechnenden evangelischen Strömungen aus. Sie ließen die Vertreter religiöser Gewissensfreiheit als „Ketzer“ mit Feuer und Schwert durch die Obrigkeit verfolgen. So zahlten die Zürcher Conrad Grebel, Felix Manz und der Basler Hans Denck mit dem Leben dafür, dass sie darauf bestanden, dass „es mit den Sachen des Glaubens alles frei, willig und ungezwungen zugehen sollte“. Erst Sebastian Castellio wird 1554 – da war Martin Luther beinahe zehn Jahre tot – den Topos der Gewissensfreiheit positiv aufgreifen. Vor allem sind es die Gründer der Baptistenkirche in England, John Smith, sowie sein Mitarbeiter Thomas Helwys, beide stark von holländischen Mennoniten beeinflusst, die sich in ihren 1611 und 1612 veröffentlichten Schriften vehement für eine vollständige Gewissens- und Religionsfreiheit einsetzen.

Schließlich gab es durch und mit der Reformation einen Umbruch überhaupt nicht, der aber gern in festlichem Zusammenhang mit der Reformationszeit assoziiert wird. Es gab keinen Umbruch in Sachen Emanzipation der Religion von staatlichen Einflüssen. Die Reformation dachte gar nicht daran, die Emanzipation religiöser von staatlichen Kräften zu betreiben. Luther hat schon früh, etwa mit seiner Schrift an

„Es gab keinen Umbruch in Sachen Emanzipation der Religion von staatlichen Einflüssen. Die Reformation dachte gar nicht daran, die Emanzipation religiöser von staatlichen Kräften zu betreiben.“

den Adel deutscher Nation, durchaus mit Bedacht und religionspolitisch klug mit staatlichen Mächten antichambriert. Dass späterhin die weltlichen Oberherren als Notbischöfe erhalten mussten, dokumentiert eine unübersehbare Staatsnähe des Protestantismus, die gefährlich werden konnte. Vor allem die Lutheraner haben über zu lange Zeit gefragt, wie sie in diesen Ordnungen leben können. Stattdessen hätten sie fragen müssen, ob die staatlichen Ordnungen rechtens sind. Es hätte einen Ersten und Zweiten Weltkrieg vielleicht nicht verhindert, aber deutlich erschwert, wenn diese entscheidende Frage nicht erst in der zweiten Hälfte des 20., sondern bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von maßgeblicher protestantischer Stimme gestellt worden wäre.

MARKANTE ORTE REFORMATORISCHER VIELFALT IN EUROPA

In diese Umbrüche hinein haben reformatorische Bewegungen in die europäischen Territorien hinein ganz unterschiedlich gewirkt. Es ist deshalb ein Blick auf wenige markante Orte dieser Vielfalt zu richten.

Wittenberg – Reformation aus einem akademischen Dorf heraus

Niemand kannte Wittenberg. Ulinka Rublack hat dafür ein starkes Bild gefunden: Auf den Kartensälen der vatikanischen Paläste war Wittenberg nirgendwo verzeichnet, eine deutsche Mittelstadt, eher ein Dorf ohne viel bemerkenswertes Leben. In dieser unscheinbaren Überschaubarkeit lag aber politisches Potential. Interessen und Institutionen konnten rasch und schlagkräftig koordiniert werden. So nutzte Kurfürst Friedrich der Weise den Ort als Residenzstadt und formte ihn zu einem Laboratorium eines intellektuellen und gesellschaftspolitischen Aufbruchs aus. Hand in Hand gingen Schlossneubau, die Ansiedlung eines Lukas Cranach, der mit industrieller Geschwindigkeit bildpolitische Kunstwerke erstellte, vervielfältigte und global vermarktete, und die Gründung der Universität. Frei von Verfilzungen angestammter Fakultäten konnten unkonventionelle und wendige Köpfe berufen wer-

den. Die Universität arrivierte binnen kurzem zu einem der attraktivsten Hochschulstandorte Deutschlands. Martin Luther setzte das Professorium der theologischen Fakultät seinen theologiepolitischen Zielsetzungen entsprechend nach seinem Gusto tyrannisch zusammen. International kamen die besten der Studierenden nach Wittenberg und verbreiteten in einer Art Studentenreformation die neuen Ideen andernorts. Luther und seine Kollegen nutzten das Massenkommunikationsmittel des Druckes. Luther verstand kongenial, wie seine Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ zeigt, viele auf Reichsebene und in städtischen Magistraten engagierte Kräfte mit Einfluss für seine Ideen zu gewinnen, und dies so, dass er sie bei und gewiss auch aufgrund des in Aussicht stehenden Zugewinns weltlicher Autorität zum Anwalt seiner religionspolitischen und geistlichen Anliegen machen konnte. Im Übrigen blieb er erstaunlich ortsfest und war international in dem Maß sensibilisiert und orientiert, wie sich das Internationale zu ihm aufmachte. Selbst machte er sich – von einer enttäuschenden Pilgerreise nach Rom abgesehen – nicht auf den Weg. Das Lutherische blieb – politisch gesehen – verblüffend provinziell-konservativ orientiert. Für eine gewisse internationale Verbreitung sorgten eher Freunde Luthers wie Johannes Bugenhagen, der aufgrund seines intensiven persönlichen Austausches mit König Christian III. von Dänemark eine lutherische Reformation in großem Maßstab gemeinsam mit dem ehemaligen Mönch des Johanniterordens, Hans Tausen, der inkognito die Wittenbergische Hörsäle besucht hatte, durchzusetzen verhalf. Das aber blieb eine Ausnahme in Europa. Die internationale Ausstrahlungswirkung des Luthertums im Vergleich zu den oberdeutsch-reformierten Bewegungen fiel vergleichsweise dürftig aus.

Genf und Zürich als Orte der Stadtreformation

Zürich wurde zum Schauplatz der ersten großen Stadtreformation auf europäischen Boden. Was in der oberdeutschen Schweiz geschah, wirkte stilbildend. Politische Ambitionen der Stadtreger und Reformationsbestrebungen gingen Hand in Hand. Einschlägige reformatorische Kräfte und der Magistrat saßen an einem Tisch, um für die neuen theologi-

schen Einsichten und religionspolitischen Überzeugungen ein tragfähiges Modell zu entwickeln. Verbände und Pakte mit Patriziern und Zünften wurden geschlossen. Es war die Zürcher Stadtregierung, die die kirchliche Erneuerung autoritär bis in die Gottesdienst- und Abendmahlsordnung hinein durchsetzte. Zwingli wollte eine Volkskirche etablieren. Er trat für eidgenössische Freiheit ebenso ein wie für die soziale Frage. Wenn eine Denkschrift der EKD den Titel „Gemeinwohl und Eigennutz“ trägt, dann hat die Betonung des Gemeinwohls ihren Anklang bei Zwingli. Nichts ging ihm über den Gemeinnutz. In dieser Orientierung folgten Zürich bald die Städte und Kantone Bern, Basel und St. Gallen.

Zweiter zentraler Ort des reformierten Geschehens war Genf. Es war der französische Prediger Guillaume Farel, der seit 1521 der reformatorischen Bewegung folgte und zu einem Promotor der frankophonen Reformation wurde. Die Reformation in Genf war ungleich politisch ambitionierter als in Zürich. 1536 wurde der Bischof verjagt und die Republik ausgerufen. Hier kommt Johannes Calvin ins Spiel. Genf avancierte zum Sammelbecken von religiös verfolgten Flüchtlingen. Vor allem Händler, Handwerker und Akademiker flohen nach Genf, unter ihnen auch Calvin. Er wurde als humanistischer Theologe und Jurist von Farel zur Umsetzung der Kirchenreformen hinzugezogen. Öffentlich sollten klare Vorstellungen von Kirchenzucht durchgesetzt werden. Ein öffentliches Gremium aus Pfarrern und Ältesten hatte die Kirchenordnung zu überwachen und ggf. Strafen auszusprechen. Am Ende sollte die christliche Stadt mit christlichen Bürgern stehen: Genf, das protestantische Rom mit einer international in West- und Nordeuropa stark vernetzten Akademie. Das Schweizer Modell von Kirche und bürgerlicher Ordnung, im sog. Zweiten Helvetischen Bekenntnis von 1566 zum Abschluss gebracht, wurde in Frankreich, Schottland, Polen und Ungarn stark rezipiert. Dieser Rezeptionsprozess allerdings hatte seine Tücken.

Frankreich – Reformation ohne feste Formen als klandestines Gruppenphänomen

Es ist kein Zufall, dass schon Zwingli einige seiner Schriften, vor allem aber Calvin sein theologisches Lehrbuch „*Institutio christianae religionis*“ in erster Auflage dem französischen König Franz I. widmete. Das war ambitioniert gedacht, beruhte aber auf einer klaren politischen Fehleinschätzung. Zwar verschlang die bei Hofe einflussreiche ältere Schwester des französischen Königs, Magarete von Navarra, reformatorisches Schriftgut. Sie hat aber niemals öffentlich für die Reformationsidee gestritten, sondern nur kleinen reformorientierten Gruppen Nischen zur Verfügung gestellt. Franz I. selbst wollte und konnte sich als „christlichster König“ mit seiner Devise „ein König, ein Recht, ein Glaube“ die Einheit der Kirche gefährdende öffentliche Diskussionsgänge nicht leisten. So infiltrierten protestantische Ideen im Verlauf mehrerer Jahrzehnte große Gebiete Frankreichs in einer Art

„Formlosigkeit der formativen Phase“ der Reformation (David Nicholls). Reformation ereignete sich als Gruppenbewegung jenseits reformatorischer Lichtgestalten und fasste ab der Mitte des 16. Jahrhunderts von Genf ausgehend Fuß. Wie die Hebräer mit dem Pharao ringen mussten, so die Hugenotten mit den Katholiken. Das war ihr zentrales Bild.

Emden und die Niederlande

Was Genf für Frankreich war, das wurde auf noch wirksamere Weise Emden für die Niederlande. Wie Genf öffnete Emden flüchtigen Handwerkern und Händlern vor allem aus den Niederlanden ihre Tore. Die Emdener Handelsflotte hatte die gesamte englische im Jahr 1570 bereits übertroffen. Führender Kopf der reformierten Reformation war der Pole Johannes a Lasco. Er inszenierte wie Calvin in Genf die Stadt Emden als reformierten Tempel. 1572 hatten sich durch beständige Unterwanderung in den sieben Nordprovinzen der nördlichen Niederlande eine singuläre reformierte Konfessionskultur durchgesetzt, nicht in Gestalt einer verordneten Staats- oder Stadtkonfession. Vielmehr wurden Reformierte aufgrund hoher Kompetenzen de facto in der Besetzung hoher Ämter bevorzugt eingestellt. Gesellschaftliche Reputation gewann die reformierte Lebensart vor allem dadurch, dass Frauen ihren Status durch die öffentliche Präsentation eines moralisch einwandfreien Lebensstils heben konnten. Zweidrittel der Reformierten in den Niederlande waren Frauen: Reformation als Ausdruck menschlicher, vor allem weiblicher Respektabilität: Reformation als aufgeräumte Einblicke in sittlich einwandfreie Transparenz.

Religiös leidenschaftslose Reformationen von oben: Der Fall Schweden

Wie Heinrich VIII. eine Reformation eigenen Stils aus persönlichen Machtinteressen in England eingeführt hatte, so wurde in Schweden die Reformation „von oben“ ohne jede Leidenschaft für protestantische Ideen eingeführt. Der erste schwedische König Gustav Wasa I. konnte mit der Einführung der Reformation Kirchengüter, Klöster und Kirchenschätze verstaatlichen, Schulden abbauen und militärisch aufrüsten. Das erlaubte ihm, Schweden zu einer modernen, neuen Macht im Norden aufzubauen. Zu dessen theologischen Weggefährten wurden Olaf und Lars Petri. Man hat sie ihres Temperamentes wegen mit Luther und Melancthon verglichen, ein Vergleich, der wegen mangelnder religiöser Ansprüche in jeder Weise hinkt. Lars wurde mit 32 Jahren lutherischer Erzbischof der schwedischen Kirche. Die katholisch geprägte Landbevölkerung dachte nicht daran, sich lutherisch umzuorientieren und blieb in ihrem Herzen römisch-katholisch. Das Bild einer lutherisch-orthodoxen Kampfnation sollte sich erst unter Gustav Adolf (1611–1632) in den Jahren des Dreißigjährigen Krieges formieren.

Osteuropa

Die politische Gemengelage sehr unterschiedlicher nationaler und ständischer Interessen förderte ein Nebeneinander unterschiedlicher Konfessionen schon seit langer Zeit in Osteuropa. Das nahm nun zu. Das deutsche Bürgertum in den osteuropäischen Handelsstädten wurde früh lutherisch. Die starke Aristokratie förderte und schützte in Polen, Böhmen, Mähren, Ungarn und in Siebenbürgern auf ihren Ländereien Lutheraner wie Calvinisten gleichermaßen. Um 1580 waren 80 Prozent der ungarischen Bevölkerung protestantisch, ohne jede staatliche Einführung der Reformation. Vor allem Polen bestimmte eine bemerkenswerte konfessionelle Offenherzigkeit, die von der aktuellen religionspolitischen römisch-katholischen Engführung der Gegenwart verblüffend weit entfernt ist. In Polen fanden Antitrinitarier wie Fausto und Laelio Sozzini, die etwa in Genf sogleich verbrannt worden wären, eine geistliche Heimat und konnten so ihr Schriftgut entwickeln und tradieren. Polen also zählte zu den entscheidenden Biotopen eines religiös aufklärerischen Geistes, der theologisch stilbildend in die westeuropäischen Regionen zurückwirken sollte.

Italien und Spanien

Und der Süden? Es wäre eine Geschichte zu erzählen, wie in Spanien und Italien protestantische Ideen zur Kenntnis genommen wurden. Es fehlt aber an einheimischen reformatorischen Führern, die im Untergrund bereit waren, im Land zu bleiben. Die Inquisition arbeitete in Portugal vernichtend perfekt, in Spanien und Italien immerhin deutlich wirksamer als etwa in Frankreich. In Spanien hatte sich im Zusammenhang des Aufbaus eines modernen, straff zentralistisch verwalteten Staatswesens eine ebenso tiefgreifende wie folgenschwere Erneuerung des Staatswesens und so auch der Staatskirche vollzogen. Die Reconquista wurde zum Gedenkort religiösen Selbstverständnisses. So blieb die Mehrheit leidenschaftlich wie militant und tiefinnerlich fromm römisch-katholisch. Vor allem die Jesuiten mit ihren Schulen und Kollegien formierten sich mit gegenreformatorischer Schärfe als elementare Bedrohung der Position des Protestantismus und leiteten Aufräumarbeiten der anderen Art ein.

In Italien nahmen Kleriker und weltläufige Adlige wie Herzogin Renée von Ferrara reformatorisches Schriftgut aufmerksam, nicht selten zustimmend zur Kenntnis. Es spricht Bände, dass in der um 1550 einsetzenden Repressionsphase der Inquisition der Herzog von Ferrara seine Frau wegsperrete, um sie vor dem sicheren Tod zu bewahren. Vor diesem Tod waren die waldensischen Gemeinden, seit dem Mittelalter von kalabrischen Adligen tolerant geduldet, nicht geschützt. Papst Paul III. (1534–1549) und Paul IV. (1555–1559) aber leiteten mit dem Konzil von Trient (1545–1563) die Wende ein. Mit der starken Betonung der Einheit und Uniformität römisch-katholischer Lehre nahm man Abschied von einer

gewissen Buntheit des theologischen Lebens, das vorerst in Ton und Anlage langweiliger zu werden drohte.

SCHLUSS

Der Kirche im Herzen von Europa hatte ihre Einheit verloren. Die religiöse Mentalität war enger und strenger geworden. Wie porös die Europa verbindende Idee des Corpus Christianum war, trat in der Diversität konfessioneller Gemenglagen in den verschiedenen Regionen zutage. Die Bevölkerung wurde durch die Konfliktlagen des 16. Jahrhunderts stärker denn je mit den Inhalten und Problemen des Glaubens konfrontiert. Von der religiösen Frage war der Einzelne, die Gesellschaft, die Politik mehr denn je durchdrungen.

ZUM WEITERLESEN

Thomas Kaufmann,
Geschichte der Reformation, Frankfurt/M./Leipzig, 2009.

Volker Leppin,
Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln,
München 2016.

Diarmaid MacCulloch,
Die Reformation. 1490–1700, München 2010.

Lyndal Roper,
Luther. Der Mensch Martin Luther. Die Biographie,
Frankfurt/M. 2016.

Ulinka Rublack,
Die Reformation in Europa, Frankfurt/M. 2003.

Heinz Schilling,
Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs,
München 2012.

„Der Kampf um die Reformation ist das erste historische Ereignis, das auf breitester Front mit dem vollen Einsatz der Propaganda und ihrer Medien ausgetragen wird.“

VOLKER REINHARDT

Renaissance und Reformation – Martin Luther zwischen Tradition und Moderne

DIE SICHT ITALIENS: KULTURGLANZ IM KONTRAST ZUR RÜCKSTÄNDIGKEIT

Für die deutschen Historiker war das Verhältnis von Renaissance und Reformation bis 1945 restlos geklärt: Die Italiener hatten Michelangelo, die Deutschen Luther. Höchster Kulturglanz kontrastierte mit tiefster Glaubenserfahrung, berückende Äußerlichkeit mit unauslotbarer Innerlichkeit. Diese Bilder des Eigenen und des Fremden waren weder neu noch originell; schon ein halbes Jahrtausend zuvor hatten die europäischen Humanisten bei der Eingrenzung ihrer Nation durch Ausgrenzung und Abwertung der anderen solche Stereotypen in Hülle und Fülle entworfen. In diesem verbalen Wettkampf um nationale Ehre hatten die Italiener mit Francesco Petrarca (1304–1374) den Anfang gemacht. Für sie gab es Zivilisation allein zwischen Alpen und Ätna; hier hatte sich wahre Humanitas, verstanden als die Fähigkeit des Menschen, seine Leidenschaften durch überlegene Vernunft

zu steuern und die Erfahrung der Welt in differenzierter Sprache auszudrücken, ausgebildet. Überall sonst herrschte dumpfe Triebhaftigkeit, gepaart mit ungezügelter Gewalt und roher Sinnlichkeit, in einem Wort: Barbarei. Prototyp des lallenden, kriegswütigen und trunksüchtigen, durch Gier nach Ruhm und Reichtum käuflichen Barbaren war für die italienische Kulturelite zu Beginn des 16. Jahrhunderts der Deutsche und damit Luther. Sein Anspruch, die Bibel als Einziger verbindlich zu deuten und damit über der Auslegungstradition der Kirchenväter und Heiligen zu stehen, zeugte in ihren Augen von der maßlosen Aufgeblätheit des halbgebildeten Hinterwäldlers, dem diabolischen Größenwahn des Ketzers. Sie zeigten die Rückständigkeit einer Nation, die ihre hauchdünne Kulturtünche allein den selbstlosen Veredelungsbemühungen Italiens und speziell des Papsttums verdankte, von dem sie sich jetzt mit der schnöden Rebellion des aus dem Ruder laufenden Wittenberger Mönchs, der Marionette machtlüsterner Fürsten, lossagte.

KLARE FEINBILDER

Gegen ihre Abstempelung als undankbare Nordländer hatten die deutschen Humanisten selbstverständlich Einspruch eingelegt. Sie zeichneten ihre Nation gegenbildlich zum hässlichen Bild der Italiener als tapfere Ehrgemeinschaft aufrechter, unbestechlicher, lauterer Kämpfer für Wahrheit, Sitte und Recht. In seiner Selbststilisierung zum deutschen Mann schlechthin und in seiner Polemik gegen den Papst, seinen Herrschaftsapparat der Kurie, seine speichelleckerischen Höflinge, seine Kleriker und Gefolgsleute und damit in gleitender Erweiterung seiner Feindbilder gegen „die Italiener“ schlechthin konnte Luther ebenfalls auf ein reich bestücktes Arsenal von positiven und negativen Zuschreibungen kollektiver Eigenschaften zurückgreifen; diesen Fundus an vorgefundenen Versatzstücken hat er überdies wie kein anderer durch neue Schimpfwörter kreativ bereichert. Als Deutsche und Italiener wussten Luther und seine Anhänger auf der einen, Papst Leo X. und seine Hoftheologen auf der anderen Seite somit von Anfang an, was sie voneinander zu halten hatten: nichts, zumindest nichts Gutes. Längst ausgebildete Vorurteile bestimmen den Prozess der Abgrenzung, Abstoßung und Abspaltung, der seit dem Herbst 1517 unaufhaltsam voranschreitet. Dabei ist die Phalanx der Stereotypen so undurchdringlich, dass Abweichungen von diesen vorgeprägten Bildern nicht wahrgenommen werden. So passt es schlecht zum Klischee des Barbaren, dass Luther, das Medien-genie, mit der deutschen Öffentlichkeit mit einer Intensität kommuniziert, die an das Twittern im Jahre 2017 erinnert. Egal, was gerade geschehen ist – ein Verhör durch einen Kardinal, eine Disputation mit seinen Gegnern, ein Reichstag, auf dem er sich verantworten muss –, der angeblich so publizitätsscheue Mönch und Professor an einer kleinen deutschen Provinz-Universität präsentiert sich seiner Nation postwendend als Aufdecker der römischen Lügengespinnste, als Wiederhersteller der vom Papst verdunkelten evangelischen Wahrheit und damit als unbeugsamer Vertreter ihrer Interessen und Vorkämpfer der gesamten Christenheit zugleich. Damit gewinnt er im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation eine Meinungshoheit, die selbst seine Gegner wie der Humanist Girolamo Aleandro, päpstlicher Nuntius auf dem Reichstag zu Worms im April 1521, dem Höhepunkt von Luthers Popularität und Breitenwirksamkeit, zähneknirschend eingestehen müssen.

LUTHER, DER INNOVATIVE KOMMUNIKATOR

Als der große Kommunikator, der seine Sicht der Dinge mit Hilfe der niemals stillstehenden Druckerpresse in zahllosen Traktaten und illustrierten Flugblättern an die Öffentlichkeit heranträgt und dabei Auflagen erreicht, die man nie für möglich gehalten hätte, ist Luther also modern, mehr noch: innovativ, zukunftsweisend, bahnbrechend. Der Kampf um die Reformation ist das erste historische Ereignis, das auf breiter Front mit dem vollen Einsatz der Propaganda und

ihrer Medien ausgetragen wird; in höchstem Maße aktuell ist zudem die Art und Weise, wie Luther die Register nationaler Emotionen, positiver wie negativer, zieht. Erstaunlich, zumindest auf den ersten Blick, sind auch die in dieser Hinsicht eher verhaltenen Reaktionen der Gegenseite. Die aus hochpolemischem Text und Schandbild (der Papst als Gehilfe des Teufels oder am Galgen oder im Höllenfeuer brennend) kombinierte Kurz-Kampfschrift, das Medium dieses Propagandakriegs schlechthin, wird von der papstfreundlichen Partei erst spät und unvollkommen erschlossen. Das ruft insbesondere den Ärger Aleandros hervor, der seine Humanisten-Genossen immer wieder auffordert, sich an dieser Schlammschlacht der guten Sache wegen zu beteiligen – erfolglos. Italienische Humanisten schrieben im elegantesten Latein Geschichte, vorzugsweise für ihre hochgestellten Auftraggeber schmeichelhafte Zeithistorie, moralphilosophische Abhandlungen als Anleitung zu höherer Menschlichkeit, sprachgeschichtliche und rhetorische Studien sowie Versepen über erhabene Themen der Mythologie und der großen römischen Vergangenheit; für Polemiken gegen Luther, den Barbaren, waren sie sich zu fein und zu schade.

FREIER WILLE ODER PRÄDESTINATION

Luther bediente sich der neuesten Technologien und des nationalen Reiz-Vokabulars der Humanisten, doch ein Humanist oder gar ein „Mensch der Renaissance“ war er deshalb nicht. Humanisten glaubten nicht nur an die Überlegenheit ihrer Nation, sondern auch an die Fähigkeit des Menschen zur intellektuellen und moralischen Selbstvervollkommnung aus eigener Kraft. Nach dem Sündenfall, der Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben und in die Untiefen der Geschichte und der Sterblichkeit gestürzt hatte, benötigte der Mensch dafür die göttliche Gnade, die durch den Opfertod Christi in die Welt gekommen war. Nach Überzeugung der Humanisten, die ihr weithin anerkannter „Fürst“, Erasmus von Rotterdam, am wortmächtigsten vertrat, wurde diese Gnade allen Menschen angetragen: Ob sie davon Gebrauch machten und sich danach, wie ein kleines Kind unter gütiger Anleitung des Vaters, zum ewigen Heil vorarbeiteten oder nicht, hing von dem Rest des freien Willens ab, der die Beschädigung der menschlichen Natur durch die Erbsünde überstanden hatte. Sagte der Mensch ja zu diesem Angebot, erwarb er sich vor Gott Verdienste und wurde von ihm zu Recht erlöst. Erasmus publizierte diese Ideen gegen Luther, der in seiner vehementen Replik den menschlichen Willen als versklavt in den Banden des Bösen, in der unstillbaren Gier nach Sünde gefesselt ansah. Nur die Erwählten, denen Gott unverdientermaßen die Gnade schenkte, konnten überhaupt rückhaltlos an ihn glauben; das berühmte sola fide, allein durch den Glauben, war also vom sola gratia, allein durch die einseitig verliehene und durch keine guten Werke zu erwerbende Gnade, abhängig. Mit anderen Worten: Gott hatte vor der Geburt der Menschen über ihr Schicksal, Verdammnis oder Heil, entschieden, und diese Prädestination konnten sie in

keiner Weise beeinflussen. Für Erasmus als Wortführer der Humanisten predigte Luther damit einen unheilvollen Fatalismus, ja Defätismus. Wenn die Menschen an diese Lehre glaubten, wurden sie entweder hochmütig, weil sie sich für erwählt hielten, oder sie ließen ihren bösen Trieben die Zügel schießen, da sie ohnehin alles für verloren gaben.

REFORM ALS RÜCKKEHR ZU EINER BESSEREN VERGANGENHEIT

Luther schöpfte seine Doktrin der göttlichen Vorherbestimmung aus den Lehrschriften des Paulus und Augustins. War er deswegen „mittelalterlich“? Der eine Generation jüngere Jean Calvin lehrte in Genf eine sogar noch schroffere Prädestination – und hat damit, nicht zuletzt über Puritaner in England und in den englischen Kolonien jenseits des Atlantiks, die Geschichte der Neuzeit und der Gegenwart von allen Reformatoren am tiefsten und dauerhaftesten geprägt. Alle kirchlichen Erneuerer, auch die katholischen, deren Bestrebungen mit dem 1545 einberufenen Konzil von Trient festere Umrisse gewannen, verstanden Reform als Wiederherstellung eines besseren Urzustands. Als Aufbruch in eine lichtere Moderne firmiert sie erst seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Reform heißt also um 1500, an das Idealbild einer besseren Vergangenheit anzuknüpfen – und dadurch gänzlich ungewollt neue Verhältnisse zu schaffen. Mit anderen Worten: Der Versuch, die Kirche der apostolischen und unmittelbar darauffolgenden Zeit wiederherzustellen, brachte in deutschen Territorien die von Fürsten oder von reichsstädtischen Patriziern dominierte Luthersche Staatskirche hervor. In diesem Bestreben, eine vermeintlich höherwertige Zeit neu zu beleben, stehen Luther, Zwingli, der Reformator Zürichs, und Calvin den Vordenkern der Renaissance nicht fern, sondern geradezu an deren Seite. Denn auch die, der Renaissance Zugeneigten, erhofften sich ja eine neue Kulturblüte durch die Wiedererschließung der antiken Hochkultur.

KEINE ZÄSUREN ERKENNBAR

Doch so hochgespannte Erwartungen hegten nur relativ wenige hochgemute Philosophen und Theologen. Das Geschichtsbild der italienischen Eliten zur Zeit Luthers war insgesamt alles andere als von kühnem Optimismus oder gar enthusiastischer Zukunftsgläubigkeit geprägt. Im Gegenteil, die Gegenwart wurde überwiegend als eine Zeit des Niedergangs betrachtet, die noch Schlimmeres erwarten ließ. Auch deshalb macht der angebliche Epochen-Übergang keinen Sinn: „Mittelalter“ und „Neuzeit“ sind Lehrstuhl-Etiketten, mit tieferem wissenschaftlichem Sinn lassen sie sich nicht füllen. Noch absurder ist es, das Ende der älteren Zeit und den Anbruch der neuen zu datieren oder gar mit einem bestimmten Ereignis gleichzusetzen. Geschichte vollzieht sich fließend, mit zahllosen gleitenden Übergängen; tiefere Zäsuren werden fast immer nur im Rückblick verzeichnet, aber von den vermeintlich Betroffenen selten als solche wahr-

genommen, und wenn, dann nie von allen Schichten zugleich. Die humanistische Kultur der Renaissance ist ein solches Eliten-Phänomen, das nur sehr schmale, besitzende und gebildete Zirkel betrifft; die große Mehrheit der Bevölkerung lebt und webt in den alten Bewusstseins-horizonten, Werten und Mentalitäten. Das gilt auch für eine kulturell so innovative Stadt wie Florenz unter der geschickt verschleierte Herrschaft der Medici und für das Rom der „Renaissance-Päpste“.

GLEICHZEITIGKEIT DES UNGLEICHZEITIGEN

Menschen erleben keine Epochenwechsel, wohl aber Traditionen und Innovationen, ja, sie verbinden beides in ihren Wertvorstellungen und Veränderungshoffnungen zu einem untrennbaren Ganzen. Hier sind sogar die überraschendsten Kombinationen von Alt und Neu möglich. Eine solche Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen gibt es, wahrscheinlich zum Erstaunen späterer Historiker, auch im 21. Jahrhundert reichlich – kann man doch über das moderne Medium Internet heutzutage äußerst „mittelalterliche“ Botschaften verbreiten. Diese nahtlose Verbindung des scheinbar Widersprüchlichen finden wir auch im Denken und Fühlen Martin Luthers. Vier angesagte Trends der Renaissance in Italien missfielen ihm besonders: die Verschränkung von Christentum und Antike in Theologie und Philosophie, die spezielle Form der Bildlichkeit, die Zelebrierung von Reichtum und der Herrschafts- und Lebensstil der Kirche.

KRITIK AN DER VERBINDUNG VON ANTIKE UND CHRISTENTUM

Für einflussreiche Denker der italienischen Renaissance gab es zwischen Heidentum und Christentum keine tiefe Kluft, sondern eine breite Zone des Übergangs. Gott hatte in seiner unerforschlichen Güte schon den frühesten menschlichen Gemeinschaften einen Teil seiner Heilsbotschaften enthüllt, so dass Spuren der höchsten Weisheit und Wahrheit, wenngleich unvollkommen, bereits in den Religionen der Ägypter, Perser und Griechen zu finden waren. Dieser schrittweise Prozess der Offenbarung nahm dem Christentum, in dem sich der göttliche Heilswille vollgültig entfaltetete, in den Augen eines Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola nichts von seiner Gültigkeit und Größe weg. Er hielt aber zu Respekt und Duldsamkeit gegenüber den älteren, noch unvollständigen Manifestationen Gottes und damit gegenüber den Kulturen der Antike an und erlaubte vielfältige Entlehnungen und Motiv-Vermischungen – so konnten sich Päpste der Renaissance mit den mythologischen Chiffren des vorchristlichen Altertums als Jupiter oder Orpheus verherrlichen lassen. Schon für Girolamo Savonarola, den strengen Bußprediger und politisch einflussreichen Kirchen- und Sittenreformer von Florenz (1494–1498), war diese Vermischung von Heidnischem und Christlichem allerdings unfrommer Personenkult. Für Martin Luther war die wahre christliche

Lehre durch diese Verquickung mit dem Heidentum sogar infiziert, ja regelrecht vergiftet – der Antichrist, der in der Offenbarung des Johannes geweihsagte Widersacher und böse Nachäffer des Erlösers hielt damit Einzug in den Vatikan.

KRITIK AN DER BILDERWELT

Als Martin Luther 1511 seine Dienstreise nach Rom absolvierte, hatte Michelangelo die Deckenfresken der Sixtinischen Kapelle weitgehend fertiggestellt. Luther hat sie nicht gesehen, doch sein Urteil lässt sich aus späteren Texten und seinen Tischreden im Kreis seiner Familie und Schüler nachträglich zusammentragen. Im Gegensatz zu Calvin war Luther kein unbedingter Feind von Bildern in Kirchen. Für ihn kam es auf Stil und Themen an: Wahrhaft fromme Gemälde waren in seinen Augen eine willkommene Unterrichtung und moralische Unterstützung der Gläubigen. Wer sie in Auftrag gab, leistete dem wahren Glauben daher gute Dienste. Der Familienbetrieb „Cranach und Co.“ hätte ohne diese positive Haltung Luthers nie florieren können. Fromme Bilder waren für Luther Illustrationen seiner Lehre. Den Künstlern waren damit schwierige Aufgaben gestellt, denn die drei Lutherischen sola-Prinzipien – allein durch die Heilige Schrift, allein durch den Glauben und allein durch die Gnade – ließen sich nicht so einfach veranschaulichen. Verwerflich waren für Luther dieser Logik gemäß alle Kunstwerke, in denen sich Antike und Christentum vermengten; der Gipfel der Unmoral schließlich waren für alle Reformatoren Bilder mit anstößigen „Fleischlichkeiten“, die die Begierde anstachelten, anstatt sie als Sünde zu brandmarken. Luther vor den verführerisch schönen nackten Jünglingen Michelangelos in der Sistina: Hier ist von Entsetzen, ja Abscheu auszugehen, auch wenn Michelangelos Meisterfresken bei näherem Hinsehen harsche Kritik an der päpstlichen Machtkirche artikulierten. Doch so genau hätte Luther sicherlich nicht hingesehen. Luthers Vorstellungen von guter Kunst waren konservativ, ja rückständig, wenn man sie an den Hervorbringungen eines Leonardo da Vinci, Botticelli oder Michelangelo misst. Doch wurden sie bald nach seinem Tod sogar im katholischen Italien wieder aktuell, als das Konzil von Trient 1563 sein Dekret über die Bilder erließ: fromme Gemälde sollten einfach konstruiert und damit auch für einfache Leute verständlich sein, Nacktheiten meiden und Frömmigkeit erzeugen – zumindest hier hätte auch Luther zugestimmt. Das Beispiel zeigt, wie schnell das, was eben noch rückständig schien, plötzlich Avantgarde werden konnte – und umgekehrt.

KRITIK AM REICHTUM

Die Kultur der Renaissance in Italien ist zugleich eine Ästhetik des Alltags. Elegante Paläste im feinsten Stil der Renaissance, das heißt in einer kreativ angeeigneten und erneuerten Antike, ausgesuchtes Outfit, prunkvolle Grabkapellen: All das sollte Distinktion schaffen, Vornehmheit vorführen, die reichen und besitzenden Schichten als höhere Menschen

mit höherer Kultur verherrlichen. Mit anderen Worten: Die Kultur der Renaissance beruhte auf Reichtum, der überhaupt erst die für die nicht lebenswichtigen Künste nötigen Überschüsse freisetzte. Solchen Reichtum gab es zur Zeit Luthers auch in Deutschland, zum Beispiel bei den Fuggern, die zu den Krösussen Europas und natürlich zu den entschiedensten Gegnern Luthers zählten. Denn die Fugger hatten viel in die alte Kirche und die von ihr als heilswirksam gepriesenen guten Werke – etwa die bis heute bestehende Fuggerei mit ihrem Sozialfürsorgesystem – investiert. Laut Luther war das im Himmel jetzt nichts mehr wert, sondern sogar eher der sündhaften Eitelkeit verdächtig. Suspekt war für Luther auch das viele Geld an sich, zu groß sollten die ökonomischen und sozialen Unterschiede in einer Gesellschaft seiner Ansicht nach nicht sein. In der Renaissance aber wurden sie stetig größer.

KRITIK AM PAPSTTUM

Die Päpste seiner Zeit waren für Luther, wie gesagt, als Inkarnationen des Antichrist erwiesen. Beweise für diese bestürzende Identifizierung sah er darin, dass die Oberhäupter der Kirche geistliche und weltliche Hoheit perfide verschmolzen, das heißt: im Namen Jesu Christi, dessen Reich doch nicht von dieser Welt war, nach immer mehr Macht und sündhaftem Genuss strebten. Damit rückte für seine Polemik der Herrschafts- und Lebensstil der Päpste, der sich zwischen Sixtus IV. (1471 – 1484) und Paul III. (1534 – 1549) durch intensiven Nepotismus und eine damit aufs engste verknüpfte Machtpolitik kaum von dem weltlicher Fürsten unterschied, ins Blickfeld. Luther griff und bauschte diese Fakten begierig auf und machte aus dem Rom der Zeit ein neues Babylon: Ein Papst brachte dem Teufel mit einer blutigen Schlacht eine schwarze Messe dar, ein anderer betrieb Inzest mit seiner Tochter, ein dritter erlaubte seinen Kardinälen fünf Lustknaben auf einmal.

TRADITIONELLE UND ZUKUNFTSWEISENDE ZÜGE LUTHERS

So bleibt zu Renaissance und Reformation ein sehr differenziertes Fazit zu ziehen. Theologisch wurzelte Luther, wie Volker Leppin überzeugend nachgewiesen hat, tief in den mystischen Traditionen der Vergangenheit. Mit seinem Bemühen um eine Reform der Kirche knüpfte er ebenfalls an älteste Kontinuitäten an, mit seiner Nutzung von Medien war er Pionier – und damit ein Mensch in seiner ganzen Vielschichtigkeit und nur scheinbar unüberwindlichen Gegensätzlichkeit.

„Aus dem dramatischen Geschehen der Konfessionskriege zogen die Zeitgenossen weitreichende Konsequenzen. Sie erkannten, dass der weltliche Frieden nur um den Preis der Suspendierung der religiösen Wahrheitsfrage im politischen Raum zu erlangen war.“

HANS MICHAEL HEINIG

Staat und Religion – Traditionslinien bis zum Religionsverfassungsrecht

NEUZEITLICHES RELIGIONSRECHT UNTER BEDINGUNGEN DES NACHREFORMATORISCHEN BIKONFESSIONALISMUS

Vorbedingung für die Entstehung eines modernen Religionsrechts war das Auseinandertreten von politischer Gewalt und Kirche unter Überwindung der mittelalterlichen religiös-politischen Ordnungsstrukturen. Dazu musste zunächst überhaupt der neuzeitliche Staat mit der ihm eigenen territorialen Bündelung der Herrschaftsgewalt entstehen. Dieser Prozess war voraussetzungsvoll und verlief vielschichtig.¹ In Mitteleuropa ist er eng mit der konfessionellen Spaltung im 16. Jahrhundert und den in ihrem Gefolge ausgetragenen Bürgerkriege verbunden. Das neuzeitliche Religionsrecht ist im doppelten Sinne ein „Reformationsfolgenrecht“. Zum einen verhalf die Reformation neuen Vorstellungen über politische Ordnung und die Rolle der Kirche zum Durchbruch, die der funktionalen Differenzierung von Religion und Politik ideen-

geschichtlich Vorschub leisteten.² Zum anderen brannten sich die Verheerungen des Dreißigjährigen Krieges tief in das kollektive Gedächtnis des hiesigen Kulturraumes ein. Aus dem dramatischen Geschehen der Konfessionskriege zogen die Zeitgenossen weitreichende Konsequenzen. Sie erkannten, dass der weltliche Frieden nur um den Preis der Suspendierung der religiösen Wahrheitsfrage im politischen Raum zu erlangen war. So entschied man im Westfälischen Frieden von 1648, dass in den Institutionen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation keine Konfessionspartei die andere in religiösen Fragen überwältigen durfte, mithin Mehrheitsentscheidungen unzulässig waren. Beide Konfessionen sicherten sich als politische Parteien im Reich „vollständige und gegenseitige Gleichheit“ zu (Art. 5 § 1 Instrumentum Pacis Osnabrugensis, IPO). Damit verbunden war ein Diskriminierungsverbot (Art. 5 § 35 IPO). Das mit dem Westfälischen Frieden fest in den Grundgesetzen des Reiches verwurzelte Institut des *itio in partes* (das Auseinandertreten

der Religionsparteien im Reichstag) war die Geburtsstunde des religionsrechtlichen Gleichheitssatzes, der Parität.

Der Westfälische Frieden schuf Rechtsinstrumente zur Bewältigung religiöser Spannungen unter den Bedingungen des durch die Reformation entstandenen Bikonfessionalismus. Vom modernen Verfassungsverständnis unserer Tage war man damals noch weit entfernt. Die Ideenwelt des Westfälischen Friedens hatte mit den heutigen menschenrechtlichen und demokratietheoretischen Diskursen nicht viel gemein: Über die Religionszugehörigkeit (genauer: den Bekenntnisstand) entschied nicht das Individuum, sondern der Landesherr (*ius reformandi*). Wer regierte, bestimmte auch über das Bekenntnis: *cuius regio, eius religio*. Religionsfreiheit im heutigen Sinne findet man allenfalls in homöopathischer Dosierung: als Recht des Einzelnen, wegen Dissenses zur Religion des Landesherrn unter vermögensrechtlicher Schadlosstellung das Land zu verlassen (*ius emigrandi* – Art. 5 § 36 IPO). Man kann dieses Auswanderungsrecht als erste Erscheinung der Religionsfreiheit deuten,³ weil hier das Individuum in dem noch ganz durch das ständische Denken des Spätmittelalters geprägten Friedensschluss als Träger eigener Rechte anerkannt wird.

Die Zeit der konfessionellen Bürgerkriege gilt weithin als Geburtsstunde säkularer, religiös-weltanschaulich neutraler Staatlichkeit. Doch das ist zumindest missverständlich. Von einer religiösen Neutralisierung der Staatsmacht kann nicht gesprochen werden. Auf der Reichsebene selbst war der Konfessionsstreit ausgesetzt. Doch das Reich verstand sich selbstverständlich als christlich und pflegte auch nachreformatorisch seine Sakralitätsanmutungen. Auf der Ebene der Territorialstaaten trat zudem das Ideal der konfessionellen Geschlossenheit an die Stelle der mittelalterlichen Einheitsvorstellung einer die kirchliche und politische Sphäre übergreifenden *res publica christiana*. Im Gefolge dieser konfessionellen Homogenitätsvorstellung bildeten sich mannigfache Varianten von Staatskirchentum und Staatskirchenhoheit aus. Nicht die religiöse Neutralität des Staates, sondern die Entscheidung zwischen zwei möglichen Staatsreligionen war also die unmittelbare Folge der konfessionellen Spaltung des Reiches.⁴

PLURALISIERUNGSPROZESSE: DER LANGE WEG VON DER LANDESRECHTLICHEN DULDUNG ZU FORMEN DER GLEICHBEHANDLUNG

Der Anspruch religiöser Geschlossenheit in den einzelnen Territorien des Reiches und die Lebenswirklichkeit fielen bald auseinander. In der Praxis zeigte sich, dass die Reichsstände gut beraten waren, das *ius reformandi* zurückhaltend auszuüben. Gerade infolge von Gebietsverschiebungen, etwa der Eroberung des katholisch geprägten Schlesiens durch Preußen, etablierten sich Toleranzregime – die dazugewonnenen Untertanen wurden nicht zum Religionswechsel

gezwungen. So sicherte man sich Loyalität. Politische Klugheit stach religiöses Eifertum aus.

Als besonders fortschrittlich galt in dieser Hinsicht das preußische Herrscherhaus. 1794 trat das preußische Allgemeine Landrecht (ALR) in Kraft. Es steht in seiner vernunftrechtlichen Prägung, aber auch mit seinen Beschränkungen und Kautelen *pars pro toto* für das Religionsrecht seiner Zeit: Das ALR gewährte dem Einzelnen die freie Bekenntniswahl. Zugleich legte das ALR ohne Umschweife offen, dass Religion ein wichtiges ordnungs- und gesellschaftspolitisches Instrument des aufgeklärten Wohlfahrtsstaates war: „Religionsgesellschaften, welche sich zur öffentlichen Feier des Gottesdienstes verbunden haben“, waren verpflichtet, „ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzuflößen“ (Teil II Titel 11 § 11 und § 13 ALR).

Die korporativen religiösen Freiheitsrechte unterschieden zwischen Gemeinschaften mit nichtöffentlichen (etwa häuslichen) Gottesdiensten, geduldeten Kirchengesellschaften und öffentlich aufgenommenen Kirchengesellschaften. Den bloß geduldeten Kirchengesellschaften waren öffentliche Prozessionen und der Einsatz von Glocken verwehrt; der Erwerb von Grundstückseigentum bedurfte der besonderen staatlichen Erlaubnis. Über alle Kirchengesellschaften behielt sich der Staat umfassende Aufsichtsrechte vor, die sich auf Vermögensfragen ebenso erstreckten wie auf Einzelheiten der kirchlichen Amtsführung.

Das Religionsrecht des ALR stand unter dem Einfluss des Vernunftrechtsdenkens seiner Zeit.⁵ Der mit dem ALR eingeführte Schlüsselbegriff der Religionsgesellschaft hat sich bis heute erhalten.⁶ Er bewirkte einen kräftigen Säkularisierungsschub. Denn er war aller theologischen Vorstellungen über das Wesen der Kirche entkleidet. Religionsgesellschaften begegnen uns im Landrecht nicht als kraft göttlichen Ratschlusses und heiliger Stiftung eingesetzte Heilsinstanzen, sondern als Zusammenschluss mehrerer Einwohner zur gemeinsamen Religionsausübung. So verstanden hat der Begriff der Religionsgesellschaft bis heute Bestand. Er verlangt gerade keine „Verkirchlichung“ nichtchristlicher Religionen.

Einen grundlegenden Wandel im Staat-Kirchen-Verhältnis hätte 1848 die Paulskirchenverfassung mit sich gebracht, wenn die bürgerliche Revolution erfolgreich gewesen wäre. Doch die liberalen Kräfte verspielten damals die Chance, einen deutschen Nationalstaat als demokratischen Verfassungsstaat zu schaffen. Die restaurativen Kräfte erwiesen sich als stärker. Der Konstitutionalismus hinterließ zunächst nur in den deutschen Einzelstaaten Spuren. 1850 wurde die preußische Verfassung oktroyiert, die in Religionsfragen vordergründig Anleihen am Frankfurter Entwurf einer Reichsverfassung nahm und doch an entscheidenden Stellen Abwei-

chungen aufwies. Die Religionsfreiheit wurde nun allen Religionen zugestanden – und zwar unter Einschluss der öffentlichen Religionsausübung; zugleich aber nahm die Verfassung das von Friedrich Julius Stahl prominent gemachte Ideal des christlichen Staates auf.⁷

Wie gering der Beitrag der preußischen Verfassung zur „Verrechtlichung der Politik“ war,⁸ zeigte sich im sog. Kulturkampf, einer Reihe antikatholischer Maßnahmen nach der Reichsgründung 1871. Religion wurde hier Bestandteil der „inneren Reichsgründung“ durch Bismarck. Der Kulturkampf gegen die römisch-katholische Kirche, die repressive Sozialistengesetzgebung und der Aufbau einer staatlich gelenkten Wohlfahrtsbürokratie gingen Hand in Hand. Jeweils ging es um die rabiante Durchsetzung eines protestantisch-aufklärerischen Staatsethos als nationale Leitkultur.⁹ Die Kurie der römisch-katholischen Kirche „eignete“ sich als politisches Feindbild auch deshalb, weil sie sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als modernitätsfeindliche Kraft radikalisierte. Der Kampf gegen den „Ultramontanismus“ einte die durch die Ideen des Liberalismus und Nationalismus geprägten Eliten im Reich und schwächte nebenbei die Zentrumsparterie als mit Bismarcks Anhängern rivalisierende innenpolitische Kraft. Zu den Kampfinstrumenten zählten etwa die Kriminalisierung der öffentlichen Wortverkündigung durch die Verabschiedung des sog. Kanzelparagraphen im Strafgesetzbuch (1871),¹⁰ das Verbot des Jesuitenordens (1872), später nahezu aller Orden und geistlichen Kongregationen (1875), die vollständige Verstaatlichung der Schulaufsicht (1872), Vorschriften zur Vorbildung und Anstellung von Geistlichen, die tief in die kirchliche Ausbildung des geistlichen Nachwuchses eingriffen (1873), oder die Einführung der obligatorischen Zivilehe und des Verbots der kirchlichen Voraustragung (1875).¹¹

DAS WEIMARER STAATSKIRCHENRECHT

Die schärfste Zäsur in der Geschichte des deutschen Religionsrechts markiert das Jahr 1918. Die Landesfürsten hatten in den revolutionären Wirren abzudanken; damit kam das landesherrliche Kirchenregiment als Organisationsprinzip des deutschen Protestantismus an sein Ende. Zugleich waren mit der Entwertung monarchischer Souveränitätsvorstellungen auch die obrigkeitstaatlich begründeten Einwirkungsrechte des Staates auf die beiden großen Kirchen in Frage gestellt. Die traditionelle cura religionis des Staates hatte für Teile des politischen Spektrums als religionspolitische Maxime ebenso ausgedient wie das Leitbild des „christlichen Staates“. Auf der anderen Seite standen jene Kräfte, für die die Religion und ihre Institutionalisierung in Form der „Volkskirche“ das maßgebliche, weil krisenresistente Integral der Gesellschaft blieb. Sie wollten den kulturhegemonialen Anspruch des Christentums nicht fallen lassen.¹² Zugleich drängten die lange Zeit verfolgten, später marginalisierten kleineren Religionsgemeinschaften und die im 19. Jahrhundert entstan-

denen Weltanschauungsgemeinschaften auf öffentliche Anerkennung und rechtliche Gleichstellung.

Liest man heute die Protokolle der Verhandlungen in der Weimarer Nationalversammlung zu Fragen von Religion, Staat und Kirche, beeindruckt das intellektuelle Niveau und politische Geschick gleichermaßen. Die sogenannte Weimarer Koalition war in Religionsfragen denkbar uneinig; die erforderliche Mehrheit war nur durch Kompromisse zu finden. In dem mit der Ausarbeitung der Verfassung betrauten Ausschuss der Nationalversammlung verfügten die religions- und kirchenkritischen Linksparteien über zwölf, die tendenziell kirchenfreundlichen, teils auch staatskirchlich orientierten Parteien der Mitte und der Rechten über elf Stimmen. Eine besondere Rolle kam in dieser Situation der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) unter Führung des evangelischen Pfarrers Friedrich Naumann zu. Er wollte weder eine Fortschreibung kirchlicher Privilegien mittragen noch eine laizistische Trennung nach französischem Vorbild, die auf die weitere Lebensfähigkeit der Volkskirchen keine Rücksicht nimmt. Nachdem sich für die SPD abzeichnete, dass sie ihre programmatischen Vorstellungen nicht würde durchsetzen können, suchte sie mit der DDP eine Verständigung. Johannes Meerfeld (SPD) erklärte zu Beginn der Verhandlungen: „Meine Partei will keinen Kulturkampf. Sie anerkennt die Bedeutung und die Macht der Religion auch für die Gegenwart. (...) Wir wollen daher keine gewaltsame Trennung, sondern eine schiedlich-friedliche Einigung.“¹³

So entwickelte man in intensiven und durch mancherlei Schwankungen gekennzeichneten Beratungen eine Lösung, die unterschiedliche Zielvorstellungen verband: die Forderung nach Abschaffung des Staatskirchentums einschließlich kirchlicher Privilegien wie auch nach finanzieller Entflechtung einerseits sowie die Beibehaltung des öffentlich-rechtlichen Status einschließlich des Rechts der Besteuerung der Mitglieder, Schutz des kirchlichen Eigentums und eine Garantie der Anstalts- und Militärseelsorge andererseits. Auch im Schutz der öffentlichen Religionsausübung sollte keine Graduierung mehr erfolgen. Staat und Kirche sollten unter Beachtung gewisser institutioneller Interessen der Kirchen durch deren Integration in ein offenes, freiheitlich-pluralistisches Religions-, Weltanschauungs- und Kulturrecht getrennt werden. Art. 137 Abs. 5 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) macht das anschaulich: Der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus blieb erhalten, doch alle Religions- und Weltanschauungsgesellschaften hatten fortan einen verfassungsunmittelbaren Anspruch auf seine Verleihung. In den Worten des Abgeordneten Joseph Mausbach (Zentrum) bei der Einführung der Ergebnisse der Ausschussberatungen in das Plenum der Nationalversammlung: „Gegen diese Herabsetzung der christlichen Kirchen auf das rein privatrechtliche Niveau hat sich die Mehrheit des Ausschusses von vornherein gestäubt. Von anderer Seite bestand allerdings durchaus keine Neigung, irgendwelche Vorrechte der christlichen Kirche vor den

Sekten oder neugegründeten Religionsgemeinschaften auszusprechen. Die Lösung dieses Gegensatzes ist in einer Weise gefunden worden, die man (...) als originell, als geschichtlich bedeutsam bezeichnen kann.“¹⁴ Doch die Weimarer Republik bestand nicht lange genug, um Originalität und Bedeutsamkeit des neuen Staatskirchenrechts ins allgemeine Bewusstsein zu heben. Das sollte der Bundesrepublik nach 1945 vorbehalten bleiben.

DIE ENTSTEHUNG UND ERSTE DEUTUNG DES GRUNDGESETZES

Den Nachgeborenen fällt es schwer, sich den Zustand des Gemeinwesens der damaligen Zeit vorzustellen: Millionen Bürger durch das NS-Terrorregime ermordet oder im Krieg umgekommen, weitere Millionen auf der Flucht oder vertrieben, große Teile der städtischen Infrastruktur zerstört, es mangelte an Wohnraum, an Nahrung und sonstiger Grundversorgung. Mit Kriegsende wurde der Umfang der Gräueltaten des Nationalsozialismus und damit das moralische Versagen Deutschlands auch dem Teil der Bevölkerung offenkundig, der vorher beide Augen verschlossen hielt.

In dieser Situation wurden die Kirchen Adressat unterschiedlichster Hoffnungen und Erwartungen. Sie waren bei Kriegsende organisatorisch handlungsfähig und standen hoch im Kurs.¹⁵ Für breite Bevölkerungsgruppen erschienen die Theologumina des Christentums als hilfreiche Kontrastfolie, vor der die Erfahrungen des Zivilisationsbruchs und der nationalsozialistischen Ideologisierung aller Lebensbereiche gedeutet und verarbeitet werden konnten. Die Kirchen verbuchten moralischen Kredit, weil ein Teil des Widerstands christlich motiviert war und kirchlichen Schutz fand. Sie waren als einzige Großorganisation nicht gänzlich der nationalsozialistischen Gleichschaltungspolitik ausgeliefert und zudem sofort international vernetzt – die katholische Kirche über die weltkirchliche Einbindung, die evangelische Kirche durch ihre weltweite Ökumene. Hierbei half das Bekenntnis des eigenen Versagens, etwa durch die Stuttgarter Schuldklärung vom Oktober 1945,¹⁶ in der freilich die geistige Nähe zwischen völkischer Theologie und dem im Parteiprogramm der NSDAP enthaltenen Bekenntnis zum „positiven Christentum“ unerwähnt blieb und der Nationalsozialismus als Ausdruck des Säkularismus gedeutet wurde. Damit war der Grundton für die Kirchenpolitik und darüber hinaus des ethischen Selbstverständnisses der frühen Bundesrepublik vorgegeben: Christliche Volkskirchen erschienen als Antidot zum säkularistischen Totalitarismus nazistischer wie bolschewistischer Couleur. Entsprechend kirchenfreundlich geriet zunächst die Verfassungsgebung in den Ländern.

Im Parlamentarischen Rat hingegen scheiterten Bemühungen von CDU/CSU, Zentrum und Deutscher Partei, die Bedeutung der Kirchen für die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft zu unterstreichen.¹⁷ Theodor Heuss (FDP) warnte vor der Kom-

plexität der ganzen Materie von Staat und Kirche und regte die Übernahme der Weimarer Bestimmungen an.¹⁸ Diesen Vorschlag machte sich Adolf Süsterhenn (CDU) zu eigen. Der Rest war Redaktionsarbeit, bis es zum heutigen Art. 140 GG kam. Mit diesem Ergebnis waren die beiden großen Kirchen nicht sonderlich zufrieden (was man im Rückblick kaum glauben mag); sie ließen zunächst Distanz zum Grundgesetz erkennen.¹⁹

Die für die Verfassungsberatungen in Bund und Ländern insgesamt charakteristische kirchenfreundliche Grundstimmung setzte sich in der Rechtsentwicklung der 1950er Jahre fort.²⁰ Eine Fülle von Sonderbestimmungen zum Abbau von staatlichen Kontrollrechten und zur Förderung des öffentlichen Wirkens der Kirchen wurde eingeführt. Daneben nahmen die Länder die Praxis der Weimarer Republik wieder auf und schlossen mit den Kirchen Verträge, die durch Landesgesetz umgesetzt wurden.

Nach anfänglichem Zögern entschied sich das Bundesverfassungsgericht für ein weitreichendes Verständnis der Religionsfreiheit: „Da die ‚Religionsausübung‘ zentrale Bedeutung für jeden Glauben und jedes Bekenntnis hat, muß dieser Begriff gegenüber seinem historischen Inhalt extensiv ausgelegt werden.“²¹ Auch bloß religiös motivierte Handlungen gehörten dazu (im konkreten Fall die Sammlung von Altkleidern durch die katholische Landjugend zu caritativen Zwecken).

Die Kirchen, so jedenfalls die im Laufe der 1960er Jahre sich durchsetzende Lesart des Grundgesetzes, sind wie alle Bürger und ihre Vereinigungen selbstredend der durch das Grundgesetz aufgerichteten demokratisch legitimierten öffentlichen Gewalt unterworfen, zugleich aber durch diese Verfassungsordnung in ihrer Freiheit (auch zum öffentlichen Wirken), ihrer Unabhängigkeit (im Sinne organisatorischer Trennung) und ihrer Gleichberechtigung geschützt.

DAS RELIGIONSVERFASSUNGSRECHT DER HEUTIGEN ZEIT

Im Kern sind unsere Verfassungsbestimmungen zu Religion und Weltanschauung nun hundert Jahre alt. Durch das Grundgesetz haben die Religionsfreiheit und die Garantie des Religionsunterrichts eine neue sprachliche Fassung gefunden, der Freiheitsschutz wurde ausgeweitet. Doch die wesentlichen Grundkoordinaten folgen der in Weimar gefundenen Lösung. Dieser bemerkenswerten rechtlichen Stabilität stehen dramatische Umbrüche im Tatsächlichen gegenüber: das religiös-weltanschauliche Feld hat sich erheblich verändert. Die Zahl der Kirchenmitglieder ist zurückgegangen. Die Prägekraft des Christentums für die Alltagskultur hat nachgelassen. Herkömmliche religiöse Autoritäten haben gegenüber individuellen Überzeugungen und Vorlieben an Bedeutung verloren. Zahlreiche nichtchristliche Religionen sind in Deutschland inzwischen beheimatet. Vor allem Migra-

tionsbewegungen haben Spuren hinterlassen. Ein erheblicher Teil der Bevölkerung sieht sich keiner spezifischen Religionskultur verpflichtet. In etlichen urbanen Zentren und in Ostdeutschland sind religiös gebundene Menschen in der Minderheit.

Unter dem Eindruck solcher Prozesse der Individualisierung, Säkularisierung und Pluralisierung wird seit einiger Zeit diskutiert, ob nicht das Religionsrecht grundlegend reformiert werden muss. Dabei wird zuweilen verkannt, dass sich die Bedeutung von Rechtsnormen in der Rechtspraxis auch ohne ausdrückliche sprachliche Neufassung ändern kann. In der Rechtswissenschaft und der Rechtsprechung jedenfalls werden die tatsächlichen Veränderungen im religiös-weltanschaulichen Bereich intensiv reflektiert. Ausdruck dieser Wahrnehmung gesellschaftlicher Veränderungen ist etwa die Neubezeichnung des ganzen Rechtsgebietes. Sprach man noch bis Mitte der 1990er Jahre zumeist vom deutschen „Staatskirchenrecht“, ist inzwischen nahezu durchgängig nur noch von „Religionsverfassungsrecht“ die Rede.²² Mit dem Titel ändert sich ein wenig auch der Sinn: Das individuelle Grundrecht auf Religionsfreiheit rückt deutlicher ins Zentrum, Rechte der religiösen Korporationen werden vom Individuum her gedeutet, schließlich sind Religionsgesellschaften nichts anderes als die Summe ihrer Mitglieder. Die Institution „Kirche“ hingegen bildet keine eigenständige Rechtskategorie (mehr). Auch das Gebot der Gleichbehandlung gewinnt an Bedeutung.

Spätestens mit dem Aufkommen des islamistischen Terrorismus in der westlichen Welt war aber auch die Gefährlichkeit einzelner religiöser Gemeinschaften in den Blick zu nehmen. Die Idee einer wehrhaften Demokratie zog ins Religionsverfassungsrecht ein. Verfassungsfeindliche Gemeinschaften dürfen verboten werden. Zugang zum Religionsunterricht und staatliche Unterstützung erhält nur, wer rechtstreu ist und die Grundprinzipien des Grundgesetzes (säkulare, demokratische Legitimation der Staatsgewalt, Achtung der Menschenwürde, Respektierung der Religionsfreiheit unter Einschluss des Rechts auf Religionswechsel) anerkennt.

Ein so verstandenes Religionsverfassungsrecht lebt von Impulsen, die weit in die Vergangenheit – bis in die Reformationszeit – zurückreichen, und ist doch ganz auf die Herausforderungen der Gegenwart ausgerichtet.

4 | *Kritisch zur These, der neuzeitliche Staat sei als Instrument der Neutralisierung konfessioneller Spannungen entstanden, etwa Horst Dreier, Kanonistik und Konfessionalisierung – Marksteine auf dem Weg zum Staat, in: Juristenzeitung 2002, 1 ff.; feinsinnig differenzierend Michael Stolleis, „Konfessionalisierung“ oder „Säkularisierung“ bei der Entstehung des frühmodernen Staates?, in: Ius Commune 1993, 1 ff.; siehe auch Heinz Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, 1981; ders., Die Konfessionalisierung im Reich, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), 1 ff.*

5 | *Näher Peter Landau, Das Kirchenrecht des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten im 19. Jahrhundert, in: ders., Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und Staatskirchenrechts, 2010, S. 175 ff.*

6 | *Siehe etwa Hermann Kästner, Religionsgesellschaft, in: ders., Gesammelte Schriften, 2011, S. 45 ff.*

7 | *Friedrich Julius Stahl, Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, Bd. 2, Erste Abteilung 1833/2. Abteilung 1837; näher Michael Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Band 2, 1992, S. 152 f.*

8 | *Zu dieser verfassungsspezifischen Funktion etwa Niklas Luhmann, Verfassung als evolutionäre Errungenschaft, in: Rechtshistorisches Journal 9 (1990), 176 ff.*

9 | *Zu den religiösen Grundierungen leitkultureller Konflikte der Zeit auch Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, 1995, S. 149 ff.*

10 | *§ 130 a StGB lautete: „Ein Geistlicher oder anderer Religionsdiener, welcher in Ausübung oder in Veranlassung der Ausübung seines Berufes öffentlich vor einer Menschenmenge; oder welcher in einer Kirche oder an einem anderen zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte vor Mehreren Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstande einer Verkündigung oder Erörterung macht, wird mit Gefängnis oder Festungshaft bis zu zwei Jahren bestraft.“*

11 | *Minutiöse Dokumentation bei Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 2, 1976, S. 522 ff.*

12 | *Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, 1995, S. 207 f.*

13 | *Johannes Meerfeld (SPD), in: Verhandlungen der verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung, Bd. 336, Anlagen zu den stenographischen Berichten, Nr. 391 – Bericht des Verfassungsausschusses, 1920, S. 188.*

14 | *Joseph Mausbach (Zentrum), in: Eduard Heilfron (Hg.), Die Deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919 in ihrer Arbeit für den Aufbau eines neuen Volksstaates, Bd. 6, 1920, S. 4005.*

15 | *Michael Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. 4, 2012, S. 337; Christoph Möllers, Das Grundgesetz, 2009, S. 27; ausführlich für den Protestantismus Martin Greschat, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945, 2002; für beide kirchlichen Milieus Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, 1995, S. 291–313.*

16 | *Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, 1995, S. 291–293; Martin Greschat, Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–2005, 2011, S. 16–21.*

17 | *Näher zur Entstehungsgeschichte etwa Karl-Hermann Kästner, in: Bonner Kommentar zum Grundgesetz, Art. 140 Rdnr. 24–39 (Drittbearbeitung 2010).*

18 | *Theodor Heuss, Diskussionsbeitrag, in: Deutscher Bundestag/Bundearchiv (Hg.), Der Parlamentarische Rat 1948–1949 – Akten und Protokolle, Bd. 5/II, 1993, S. 636 f.*

19 | *In der 1945 gegründeten EKD traten deutschlandpolitische Überlegungen hinzu; vgl. Martin Greschat, Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland, 1945–2005, 2011, S. 18 f., 24 ff.*

20 | *Siehe zum Folgenden etwa Joseph Listl, Das Staatskirchenrecht in der Bundesrepublik Deutschland von 1949 bis 1963, in: Anton Rauscher (Hg.), Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963, 1979, S. 9–40 (23 ff.); Konrad Hesse, Die Entwicklung des Staatskirchenrechts seit 1945, in: JöR n.F. 10 (1961), S. 3 (35 ff.).*

21 | *BVerfGE 24, 236 (246).*

22 | *Zur Begriffsdebatte etwa Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht, 2007.*

1 | *Siehe etwa Wolfgang Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt, 2. Aufl. 2000; ders., Geschichte des modernen Staates, 2007.*

2 | *Vgl. gerade auch zu den rechtshistorischen Implikationen Harold J. Berman, Law and Revolution II, Cambridge Mas./London 2003; John Witte, Jr., Law and Protestantism, 2002.*

3 | *Etwa Martin Heckel, Religionsfreiheit, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, 1997, S. 647 (661).*

„Von der Ethik her wird soziale Durchlässigkeit denkbar. In diesem Sinne erweist sich die reformatorische Gleichheitsidee als eine wichtige gedankliche Voraussetzung für eine demokratische Gesellschaft.“

ARNULF VON SCHELIHA

Reformation und Demokratie

TRENNUNG VON RELIGIÖSER UND WELTLICHER SPHÄRE ALS ZENTRALE ERKENNTNIS

Der deutsche Protestantismus hat erst spät zur Demokratie gefunden. Zwar gibt es wichtige Elemente im reformatorischen Denken, die in Richtung Freiheit und modernes Staatsverständnis weisen. Aber politisch wirkten zunächst vor allem retardierende Faktoren.

Zentral für das politische Denken der Reformatoren ist die Lehre von den zwei Regierweisen Gottes. Sie gehört zu den emanzipativen Ideen, weil sie Religion und Politik grundsätzlich auseinanderhält. Die später „Zwei-Reiche-Lehre“ genannte Sozialphilosophie geht von zwei Sphären aus, auf die das menschliche Leben bezogen ist. In der religiösen Sphäre repräsentiert die Kirche das geistliche Regiment Gottes. Ihre Aufgabe besteht darin, das Evangelium zu predigen und die Sakramente (Taufe und Abendmahl) zu verwalten. Das zen-

trale Medium dafür ist die Heilige Schrift, die der Prediger auslegt und das zum Wort Gottes wird, wenn es von der Gemeinde glaubend aufgenommen wird und die Gläubigen ihren Seelenfrieden finden. Das weltliche Regiment Gottes wird durch die politische Obrigkeit ausgeführt. Sie ordnet das gesellschaftliche Zusammenleben, orientiert sich dabei an ihrer vernünftigen Einsicht, achtet auf den Frieden zwischen den Menschen, den sie durch Gesetze herstellt und nötigenfalls mit Gewalt garantiert. Auf Grund der menschlichen Sündhaftigkeit halten die Reformatoren diese Friedensaufgabe für unverzichtbar. Daher gilt für sie die Obrigkeit als von Gott eingesetzt.

Wegen ihres göttlichen Grundes ist die politische Aufgabe der Obrigkeit nicht nur ein Übel, das man hinnehmen muss, sondern hat ihren eigenen Wert. Die Christen sind gehalten, sich an der Ausübung der Rechtsgewalt zu beteiligen. Der Christ stellt sich aus Liebe zu seinen Mitmenschen in den

Dienst der Obrigkeit, weil sie dazu dient, dem Unrecht unter den Menschen zu wehren und die Schwachen zu schützen. Der „christliche Fürst“ repräsentiert das Ideal des Politikers oder Staatsmanns, der „von ganzem Herzen auf Nutzen, Ehre und Heil für andere“ gerichtet ist und seine Politik daran ausrichtet.

Die entscheidende Einsicht der Reformation besagt nun, dass beide Regierweisen nicht miteinander vermengt werden dürfen. Die Wahrheit des Wortes Gottes muss überzeugen und das einzelne Gewissen in aller Freiheit bestimmen, weswegen die Wahrheit nicht oktroyiert oder andemonstriert werden kann. Die Kirche arbeitet daher zwanglos und gewaltfrei, indem sie durch Kommunikation des Evangeliums geistige Bildungsprozesse anregt. Dagegen darf die weltliche Obrigkeit Zwang anwenden, um ihr Ziel zu erreichen. Sie verfügt über Ordnungskräfte, deren Macht sich aber nur auf den äußeren Menschen erstreckt, nicht auf die Gewissen. In Glaubensangelegenheiten verfügt der deutsche Staat weder über Kompetenz noch über Machtmittel.

EIGENE LOGIK FÜR KIRCHE UND STAAT

Beide Institutionen gehorchen einer jeweils anderen Logik. Modern gesprochen ist die reformatorische Lehre von den beiden Regierweisen Gottes eine theologische Theorie gesellschaftlicher Differenzierung. Aber sie war zunächst vor allem eine Theorie, der eine praktische Wirksamkeit lange Zeit verwehrt blieb. Denn um die reformatorische Glaubensweise gegen die Macht des Papstes und des Kaisers zu sichern, gingen die Reformatoren ein sehr enges Bündnis mit denjenigen Fürsten ein, die – oftmals auch aus politischen Gründen – mit der Reformation sympathisierten. Das landesherrliche Kirchenregiment entstand. Der Landesfürst regierte sein Territorium und war zugleich der Bischof der evangelischen Landeskirche, deren Verwaltung zur Bürokratie der Regierung gehörte. Zwar wurde theologisch und rechtlich stets zwischen den beiden Regierweisen unterschieden, aber lebensweltlich vermengten sich beide Sphären oftmals. Aus dieser Notkonstruktion der Reformationszeit entstand später das „Bündnis von Thron und Altar“, das im wilhelminischen Obrigkeitsstaat verwirklicht wurde und dem eine typisch protestantische Treue zum Monarchen mit ihrem Untertanengehorsam entsprach.

DISTANZ ZUR WEIMARER REPUBLIK

Die Revolution vom November 1918, der Sturz der Monarchien und die Einführung der demokratischen Staatsform waren schockierend für den deutschen Mehrheitsprotestantismus. Mit der Weimarer Republik konnte man wenig anfangen. Das System der parlamentarischen Regierungen schien der Lehre von der von Gott eingesetzten Obrigkeit zu widersprechen. Den Wettstreit der Parteien interpretierte man als Gefahr für die Einheit des Volkes, das aus dem Christentum

doch seine sittliche Kraft beziehen sollte. Während sich die katholischen Christen in der „Deutschen Zentrumspartei“ repräsentiert fanden, die sich in der Weimarer Zeit zur staatstragenden Partei entwickelte, blieben die evangelischen Christen staatskritisch und wählten überwiegend die rechtskonservative und monarchistisch gesinnte Deutschnationale Volkspartei (DNVP), die Anfang 1933 Adolf Hitler und seinen Nationalsozialisten den Weg in die Regierung bahnte.

Selbst diejenigen Protestanten, die zivilcouragiert gegen den NS-Staat opponierten, die wie Pastor Dietrich Bonhoeffer im Widerstand tätig waren und – unter vielerlei Gewissensqualen – auf den Sturz des Regimes hinarbeiteten, verfolgten weniger die Visionen für eine freiheitliche Demokratie. Sie wollten vor allem die verbrecherische Obrigkeit beseitigen und, wie es in einer vorgesehenen „Rundfunkrede bei Übernahme der Reichsregierung“ hieß, auf „die Wiedergewinnung der sittlichen Grundlage für das Wirken des Staates nach innen und außen“ hinarbeiten. Von politischer Freiheit und Demokratie war kaum die Rede.

DIE ENTWICKLUNG IN DER BUNDESREPUBLIK

Erst unter dem Eindruck der Erfolgsgeschichte des Grundgesetzes, des Systemgegensatzes zwischen den östlichen Staaten des real-existierenden Sozialismus und den westlichen Demokratien und der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils kommt es in den theologischen Ethiken und Kirchen der Nachkriegszeit zu einer Annäherung an die Demokratie. Sie gipfelt in der viel beachteten Demokratie-Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, die unter dem Titel „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ 1985 vorgelegt wurde. In Absetzung von der klassischen Obrigkeitslehre wird nun in mehrfacher Hinsicht umgesteuert. Die an die Sündhaftigkeit des Menschen geknüpfte göttliche Begründung des obrigkeitlichen Staates wird aufgegeben. Die rechtsstaatliche Demokratie wird als diejenige Staatsform verstanden, die auf Grund von Gewaltenteilung, befristeten Mandaten und kritischer Öffentlichkeit Mechanismen zur Selbstkontrolle und -korrektur eingebaut hat. Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit werden freiheitspraktisch gewendet. Demokratische Partizipation und Übernahme von politischer Verantwortung gehören nun zum „Beruf“ aller Bürger in der Demokratie“. Die Anerkennung des demokratischen Rechtsstaates als einer Lebensordnung, die der christlichen Überzeugung von der Würde, der Freiheit und der Gleichheit der Menschen am besten zu entsprechen vermag, begründet die Affinität des evangelischen Glaubens mit Geist und Buchstaben der bundesdeutschen Verfassung.

ELEMENTE DER DEMOKRATIE

Der Weg zur Demokratie verdankt sich einer Lerngeschichte. Zu ihr gehört auch, dass man im reformatorischen Denken

diejenigen Elemente entdeckt, die heute wesentlich für demokratische Organisation und bürgerliche Partizipation am Gemeinwesen sind. Fünf Faktoren seien genannt:

1. Gleichheit

Die reformatorische Gleichheitsidee wurde durch Martin Luthers Einsicht geprägt, „daß wir eine Taufe, einen Glauben haben und auf gleiche Weise Christen sind, denn die Taufe, Evangelium und Glauben, die machen alle geistlich und Christenvolk. [...] Demnach werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern erwählt.“ Aus dieser Einsicht ziehen die Reformatoren zwei wichtige Folgerungen.

Zunächst gilt für die Kirche, dass in ihr die Unterscheidung von Klerus und Laien nicht mehr gilt. Das kirchliche Amt ist zwar von Jesus Christus eingesetzt zur Verkündigung des Evangeliums und zur Verwaltung der Sakramente, aber es wird nur aus Gründen der Ordnung von einigen Menschen versehen, die dafür professionell ausgebildet werden. Diese Amtsträger haben aber nicht mehr geistliche Vollmacht und Würde, als sie grundsätzlich jedem Christen zustehen. Daher gibt es keinen Zölibat, vielmehr führt der Pastor ein weltliches Leben. Diese Kritik am kirchlichen Weiheamt und an der monarchischen Organisation der Kirche führt zu einem funktionalen Verständnis der kirchlichen Amtsführung. Grundsätzlich kann das Amt auch für Frauen geöffnet werden. Schon zur Reformationszeit wirkt die Pfarrfrau an der Seite des Pastors als eine quasi-amtliche Person.

Die andere Folgerung betrifft Gesellschaft und Politik. Alle Menschen sind als Christen dazu befähigt, den göttlichen Willen in der Welt umzusetzen und zu verwirklichen. Die mittelalterliche Zwei-Wege-Ethik wird abgeschafft. Diese hatte besonders strenge Weisungen Jesu, etwa die aus der Bergpredigt, nur den Mönchen, Nonnen und Klerikern zugewiesen, während die christlichen Pflichten für die Laien in ermäßigter Form galten. Die Reformation aber sagte: Das Gebot der Nächstenliebe gilt immer und für alle Menschen. Jeder Beruf kann und soll dazu genutzt werden, „von ganzem Herzen auf Nutzen, Ehre und Heil für andere“ zu achten. Das gilt für den christlichen Fürsten, der aber grundsätzlich nichts anderes tut als wir selbst. Die Gleichheit der Pflichten setzt das mittelalterliche Ständesystem in gewisser Weise außer Kraft. Von der Ethik her wird soziale Durchlässigkeit denkbar. In diesem Sinne erweist sich die reformatorische Gleichheitsidee als eine wichtige gedankliche Voraussetzung für eine demokratische Gesellschaft.

2. Wahlrecht, Mündigkeit und Bildung

Ein zweites Element ist die besonders auf dem ‚linken Flügel‘ der Reformation erhobene Forderung nach Wahl der Geistlichen durch die Gemeinde. Diese Forderung war vor allem in den Städten relevant, in denen sich die Gläubigen bereits auf die Seite der Reformation geschlagen hatten, aber die Priester noch altgläubig predigten. Daher unterstützte Luther

das Recht der Gemeinden, sich Pastoren auszuwählen und zu berufen. Grundlage dafür ist wiederum das Priestertum aller Gläubigen. Die Reformatoren waren der Meinung: Als allgemeine Priester haben die Christen auch die Sachkompetenz, die Predigt zu beurteilen und die Amtsführung der Pastoren kritisch zu kontrollieren, „denn ein jeglich muß für sich selbst glauben und Unterschied wissen zwischen rechter und falscher Lehre“. Freilich, diese Kompetenz muss erst hergestellt werden, und deshalb verbinden sich mit der Reformation große Bildungsanstrengungen, für deren Konzeption und Umsetzung insbesondere Philipp Melanchthon verantwortlich war. Seinen Ehrentitel als „Praeceptor Germaniae“ (Lehrer Deutschlands) verdankt er dieser Seite seines Schaffens. Auch Martin Luther appellierte 1524 schriftlich „An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“. Das Recht der Gemeinden auf freie Pfarrerrwahl ist der griffigste Punkt, an dem der Zusammenhang von Reformation und Demokratie kenntlich wird. Und Demokratie setzt gebildete und mündige Menschen voraus. Freilich hat sich dieses basisdemokratische Element im Luthertum nicht wirklich durchgesetzt. Bis zur Stunde hält man in der Regel am Prinzip der bischöflichen Ernennung der Pastorinnen und Pastoren fest. Auch die reformatorischen Kirchen haben (noch) Demokratiedefizite.

3. Gewissensfreiheit, Toleranz und Pluralität

„Denn über die Seele kann und will Gott niemand anderen als nur sich selbst regieren lassen. Wenn sich deshalb eine weltliche Rechtsgewalt anmaßt, Gesetze für die Seele zu erlassen, greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verdirbt die Seele nur. Das wollen wir so deutlich machen, dass man es verstehen kann, damit unsere Herren, die Fürsten und Bischöfe, sehen, was sie für Narren sind, wenn sie die Leute mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen wollen, so oder so zu glauben.“ Luther hat sich in seinem Kampf gegen die weltliche und kirchliche Jurisdiktion immer wieder auf sein Gewissen berufen. Hier ist der Mensch frei und hat einen Anspruch darauf, Wahrheitsansprüche kritisch zu überprüfen, nach eigener Einsicht zu beurteilen und mit Argumenten und klarer Evidenz überzeugt zu werden. Kirchliche oder politische Instanzen, die unter Berufung auf Tradition oder Autorität ein Gewissen zwingen wollen, sind für die Reformatoren widerchristlich und laden Schuld auf sich. Gewissen und Wahrheit stehen in einer existenziellen Beziehung, der nur ein inneres Überzeugt-werden gemäß ist. Der Rechtsphilosoph Georg Jellinek (1851–1911) hat in der reformatorischen Gewissensfreiheit den historischen Ursprung des Menschenrechtsdenkens gesehen und diese Entwicklung in einer großen geistes- und verfassungsgeschichtlichen Studie nachgezeichnet. Seiner Konstruktion ist vielfach widersprochen worden. Dies braucht hier nicht entschieden zu werden. Wichtiger ist ein anderer Aspekt. Die Berufung auf die Gewissensfreiheit hält nicht nur die Institutionen auf Abstand, sondern begründet auch die Toleranz von abweichenden Wahrheiten. Schon Luther hatte das

„In Glaubensangelegenheiten verfügt der deutsche Staat weder über Kompetenz noch über Machtmittel.“

klar formuliert. Diese Haltung der Toleranz haben die christlichen Konfessionen in Europa seit dem Westfälischen Frieden eingeübt. In einer zunehmend pluralisierten Gesellschaft schließt Toleranz die Anerkennung von religiöser und weltanschaulicher Pluralität ein und auf diesem Gebiet findet die Freiheit des Gewissens ein weites Feld zur Bewährung, ohne das eine demokratische Gesellschaft, die vom Wettbewerb konkurrierender Ideen und Interessen lebt, nicht funktionieren kann.

4. Politische Verantwortung

Dass in der Übernahme eines politischen Amtes die christliche Nächstenliebe Gestalt annehmen kann, hatte schon Martin Luther in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ beschrieben und dieses Ideal am christlichen Fürsten konkretisiert. Die politischen Pflichten des einfachen Menschen reduzierte er auf den „Gehorsam“. Das war wenig demokratisch, sollte damals aber der Aufrechterhaltung von Ordnung und Frieden dienen. Hier haben die christlichen Ethiken umgesteuert. Heute misst man die Verantwortung, die Luther den Fürsten und Amtsleuten zuwies, allen Christen in der Demokratie zu: „Nach evangelischem Verständnis gehört die politische Existenz des Christen zu seinem weltlichen Beruf. Christliche Bürger sind deswegen hier nach ihrer Berufserfüllung gefragt. Im Beruf kommen nach evangelischem Verständnis seit Luther eine weltliche Aufgabe und die Verantwortung vor Gott zusammen. Der weltliche Beruf [...] ist ein Ort, an dem die Nächstenliebe geübt werden soll, die danach fragt, was dem Nächsten und der Gemeinschaft dient und nützt. Der Ruf zur Nächstenliebe fordert also [...] auch die Bereitschaft zur Übernahme politischer Verantwortung. [...] In diesem Sinne enthält die Demokratie die Aufforderung zu einer Erneuerung und einer Erweiterung des Berufsverständnisses auf allen Ebenen des politischen Gemeinwesens.“ (EKD 1985, S. 28f.). Das Spektrum dieser politischen Verantwortung ist breit aufgefächert: Es reicht vom Leserbrief über das zivilgesellschaftliche Ehrenamt, die Wahrnehmung des aktiven Wahlrechtes bis hin zur Übernahme von Mandaten und Ämtern im Staat. Auch politische Lobbyisten und Journalisten werden in diesem Sinne in die Verantwortung genommen.

5. Gerechtigkeit

Eine fünfte Idee ist erst in den letzten Jahren aus dem reformatorischen Denken heraus entwickelt worden. Es ist die Idee der Gerechtigkeit, die alle Grenzen, die Menschen zwischen sich ziehen, überschreitet. Der reformatorische Glaube, nach dem Gott den Menschen nicht auf Grund seiner Taten beurteilt, sondern die Person würdigt und gerecht spricht, wird ethisch interpretiert und als Aufforderung zur sozialen Inklusion all derjenigen Menschen verstanden, die aus der Gesellschaft abgedrängt sind und nicht am öffentlichen Leben teilnehmen können. Wenn wir gegenwärtig in vielen gesellschaftlichen Bereichen von Inklusion sprechen, dann wird damit die Gleichheitsidee noch einmal radikalisiert. Es wird gefordert, dass kein Mensch durch soziale Schranken vom Freiheitsleben ausgeschlossen werden darf. Gerechtigkeit zielt durch politische und gesellschaftliche Anstrengungen auf eine strukturelle Inklusion aller Menschen, die durch Behinderungen, Beeinträchtigungen oder Andersheit von einem öffentlichen Leben abgehalten sind. Es geht um die Herstellung von „Befähigungs- oder Teilhabegerechtigkeit“. Dieses Denken in der Kategorie von Inklusion ist ein Motor für immer neue politische Prozesse, die gegenwärtig integrations-, sozial- und außenpolitisch durchzubuchstabieren wären.

All die genannten Elemente können sich nur entfalten, wenn die eingangs erwähnte Unterscheidung zwischen Gottes geistlichem und weltlichem Regiment angewendet und zwischen den institutionellen Logiken sowie der Freiheit des Einzelnen streng unterschieden wird. Wird dies berücksichtigt, dann kann die reformatorische Sozialidee als ‚liberal‘ bezeichnet werden, weil es vom Einzelnen (Freiheit, Gleichheit und Verantwortung) ausgeht und emanzipativ auf die Freiheit des Einzelnen bezogen ist (Gerechtigkeit). Diese Freiheit ist freilich immer schon auf das Leben in Kirche und Staat bezogen, die unverzichtbare und unverwechselbare Aufgaben erfüllen, die kritisch aufeinander bezogen sind und sich wechselseitig sowie am Einzelnen begrenzen. Dadurch entsteht ein komplexes Gesellschaftsmodell, das seine innere Dynamik aus den Spannungen erhält, die zwischen den Polen entstehen.

Dieses liberale Modell ist einerseits das Gegenteil von religiösem Fundamentalismus. Dieser kann als Versuch interpretiert werden, religiöse Vorstellungen ohne Berücksichtigung der Gewissensbestimmtheit des Einzelnen und der Eigenlogik des Politischen machtvoll oder gewaltsam umzusetzen. Insofern folgt aus der reformatorischen Unterscheidung von „geistlich“ und „weltlich“ eine Kritik des religiösen Fundamentalismus. Diese Kritik richtet sich aber andererseits auch gegen die Haltung einer politischen Technokratie, die die politische Sphäre verklärt und die Bedeutung religiös-ethischer Motive der Akteure in der Gesellschaft missachtet, die normative Seite des politischen Wollens unterdrückt, indem sie die politische Gestaltung als Sachzwang ausgibt. Dagegen haben die drei Sphären der Kirche, der Politik und des je einzelnen Gewissens, die im reformatorischen Denken in ihrer Differenz und in ihrem wechselseitigen Bezug profiliert wurden, eine sich wechselseitig kontrollierende, eine herrschaftskritische und eine Verantwortung begründende und sie orientierende Seite. In dieser Komplexität ist der christliche Glauben mit seiner Ethik politik-, friedens- und demokratiefähig.

ZUM WEITERLESEN

Evangelische Kirche in Deutschland, Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 1985.

Thomas Kaufmann, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2016.

Rochus Leonhardt, Arnulf von Scheliha (Hg.), Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Zu Martin Luthers Staatsverständnis, Baden-Baden 2015.

Arnulf von Scheliha, Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen 2013.

Volker Stümke, Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart 2007.

„Die bloße Tatsache, dass Menschen sich von der Kirche und ihren hauptberuflichen Vertretern, ihren Riten, Wahrheitsansprüchen und Sittenlehren abwenden oder diese für sich selbst umformen, heißt nicht notwendigerweise, dass sie an keine höheren Wahrheiten mehr glauben oder danach suchen.“

JOHANN HINRICH CLAUSSEN

Säkularisierung als Chance und Gefahr: Glaube und Gewissen

DIE ÜBERRASCHENDE AKTUALITÄT DES REFORMATIONSJUBILÄUMS

Wer hätte gedacht, dass das Reformationsjubiläum nach zehn langen Jahren der Vorbereitung auf den letzten Metern noch solch eine aktuelle Dringlichkeit annimmt? Man hatte schon befürchtet, dass der kirchlich-staatlichen Feierfreude vorzeitig die Luft ausgeht. Doch „2017“ ist nicht einfach nur deshalb die auf weite Sicht wichtigste nationale Gedenkveranstaltung, weil Luthers sogenannter Thesenanschlag sich zum 500. Mal jährt – und man so etwas eben pflichtgemäß zu begehen hat –, sondern deshalb, weil die Erinnerung an den dadurch ausgelösten epochalen Umschwung sich mit akuten Gegenwartskrisen, -fragen und -sorgen verbindet.

Nur ein paar Beispiele dafür: 1. Die „Flüchtlingskrise“ hat die Erinnerung daran wachgerufen, dass auch der Protestantismus in weiten Teilen selbst eine Flüchtlingsbewegung gewe-

sen ist. 2. Die „Europakrise“ hat das Bewusstsein dafür geschärft, dass die Reformation kein deutsches Privateigentum ist, sondern eine europäische Bewegung gewesen ist, die diesen Kontinent immer noch mitprägt. 3. Die „Medienkrise“ stiftet wie von selbst Assoziationen zwischen den Medienrevolutionen damals und heute, den damit verbundenen Egalisierungen, aber auch neuen Formen kommunikativer Gewalt. 4. Die „Populismuskrise“ hat die Frage danach wieder laut werden lassen, worin denn unsere eigene religiös-kulturelle Identität besteht und inwieweit sie sich noch aus dem reformatorischen Erbe speist. 5. Die „Fundamentalismuskrise“ hat gezeigt, wie wichtig es ist, dass Religionen sich selbst aufklären und zivilisieren lassen, so dass sie einerseits eine Orientierungskraft für den Einzelnen wie für die Gesellschaft bleiben, sie andererseits aber ihre aggressiven Potentiale entschärfen. 6. Die „Kirchenkrise“ stellt vor die Frage, wie religiöse Freiheit und individuelle Selbstentfaltung in eine Balance zu bringen sind mit der Bewahrung

guter religiöser Traditionen, Gemeinschaftsformen und Institutionen. Man sieht, es geht um einiges, wenn wir 2017 der Reformation gedenken. Das lässt sich auch am Begriff der Säkularisierung zeigen.

SÄKULARISIERUNG – WAS IST DAS EIGENTLICH?

Im Allgemeinen geht man davon aus, dass die Religionsgeschichte des modernen Westeuropas ein Prozess der Säkularisierung ist. Unter diesem Oberbegriff fasst man ein Bündel von mehreren miteinander verwandten Haupttendenzen zusammen. Ursprünglich war dies ein juristischer Fachausdruck für die Enteignung kirchlicher Güter durch den Staat. Doch schon bald wurde er zum Kristallisationspunkt philosophischer, soziologischer und theologischer Debatten über das Verhältnis von Moderne und Religion. Säkularisierung heißt Verweltlichung. Verweltlichung bezeichnet den über Jahrhunderte sich hinziehenden Abschied von der einstmals kulturbeherrschenden Kirche. Die große Heilsanstalt, die in der ausgehenden Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit geschaffen wurde, verliert ihre Festigkeit und Autorität. Der Einzelne gewinnt dagegen an Freiheit. Die Institution nimmt ab, damit das Individuum zunehmen kann. Sie wird elastisch, damit der Einzelne einen größeren Bewegungsraum erhält. Konservative Geister sehen in der Säkularisierung einen Verfall. Aus ihrer Sicht stirbt der alte Glaube, der Himmel wird leergeräumt. Das Leben schrumpft auf die bloße irdische Existenz zusammen. Die früheren Gewissheiten, die vielen Generationen Trost und Orientierung gaben, schwinden dahin. Die Fundamente der schönen, mächtigen Kathedralen werden von einem Strom wild wirbelnder Gedanken untergraben und fortgespült. Die soziale Trinität von Kirche, Staat und Familie wird zersetzt. Ehrwürdige Traditionen werden für billige Moden verkauft. Jeder macht, was er will. Oder er folgt falschen Propheten. An die Stelle der alten Dogmen treten neue Ideologien, eine schillernde Reihe von -Ismen, von denen die meisten verheerende Schäden angerichtet haben. Viele sind wieder verschwunden. Geblieben jedoch sind der Materialismus, die Ausrichtung auf private Gewinnmaximierung und Besitzansammlung, und der Individualismus, die rücksichtslose Selbstverwirklichung, das Streben allein nach dem eigenen Glück.

Aufgeklärte Protestanten jedoch weisen darauf hin, dass die Säkularisierung weder ausschließlich Sündenfall noch bloßer Religionsverlust ist. Zum einen stellt die von ihr eröffnete Individualisierung einen epochalen und legitimen Gewinn an Freiheit dar, der sich als eine Fortsetzung der Reformation mit anderen Mitteln verstehen lässt. Sie erlaubt es dem Einzelnen, ohne theologische Bevormundung und klerikale Kontrolle den eigenen Glauben zu suchen und zu leben – das erinnert nicht zufällig an Luthers Rede vom „Priestertum aller Gläubigen“. Zum anderen bedeuten der Niedergang der kirchlichen Institutionen und Traditionen sowie die Auflösung konfessioneller Milieus keineswegs das Ende der christlichen

Religion. Die bloße Tatsache, dass Menschen sich von der Kirche und ihren hauptberuflichen Vertretern, ihren Riten, Wahrheitsansprüchen und Sittenlehren abwenden oder diese für sich selbst umformen, heißt nicht notwendigerweise, dass sie an keine höheren Wahrheiten mehr glauben oder danach suchen.

DIE REFORMATORISCHE SÄKULARISIERUNG DES POLITISCHEN

Gerade weil manche gewohnt sind, dass Kirchenvertreter die Säkularisierung nur als Abfall, Dammbbruch oder Niedergang beschreiben, gilt es, daran zu erinnern, dass der hochkomplexe Prozess der Säkularisierung auch Wurzeln in der Reformation hat bzw. aus der Perspektive einer reformatorischen Theologie eine gewisse Legitimität besitzt. Dies gilt ganz besonders für die reformatorische Verweltlichung der Politik. Die Reformatoren hatten die epochale Idee, „zwei Reiche“ voneinander zu unterscheiden. Das „geistliche Reich“ sollte nicht mehr das „weltliche Reich“ unter sich stellen und überformen, sondern die beiden Herrschaftsbereiche der religiösen und der politischen Macht sollten voneinander geschieden werden, denn Gott regiere die Menschen auf zwei Weisen: Den inneren Menschen, das Gewissen, regiere er durch sein Gesetz und das Evangelium, die durch die Kirche verkündigt werden. Den äußeren Menschen und seine gesellschaftliche Welt lasse er durch die von ihm eingesetzte Obrigkeit regieren. Religion und Politik beziehen sich auf verschiedene Sphären des Menschen, sie nutzen dafür unterschiedliche Instrumente und folgen jeweils einer eigenen Logik. Deshalb sollten sie auch nicht miteinander vermischt werden, sondern jeweils frei sein voneinander. In der Religion regiert das Wort, in der Politik aber das Schwert. In religiösen Angelegenheiten richtet obrigkeitlicher Zwang nur Schaden an. Die Politik jedoch unmittelbar nach religiösen Prinzipien gestalten zu wollen, ist ebenso sinnlos wie schädlich.

Luther unterschied zwei Reiche, aber er trennte sie nicht. Er unterschied sie, um sie aufeinander beziehen zu können. Denn beides ist notwendig. Christen haben ein Interesse daran, dass ihr Glaube kein politisches Werkzeug ist, und sie haben ein Interesse daran, dass die Obrigkeit die öffentliche Ordnung und den äußeren Frieden garantiert. Nur wenn die Reiche unterschieden sind, können sie gemeinsam und auf ihre jeweilige Art ein gutes Zusammenleben ermöglichen. Für Christen in verantwortlicher Position liegt darin eine große Berufung, aber auch eine heikle Herausforderung: Sie müssen genau unterscheiden und präzise aufeinander beziehen, was sie in welcher Rolle und Perspektive jeweils tun oder lassen. Christen in öffentlichen Ämtern sind Doppelwesen – nach innen, in ihrer Person sind sie Gläubige, nach außen, in ihrem Amt sind sie Obrigkeit. Mit seiner Unterscheidung von Religion und Politik hat Luther den „Keim der Säkularisierung“ gelegt (Arnulf von Scheliha) und die spätere Trennung von Kirche und Staat vorbereitet. Er hat den

„Christen in öffentlichen Ämtern sind Doppelwesen – nach innen, in ihrer Person sind sie Gläubige, nach außen, in ihrem Amt sind sie Obrigkeit.“

politischen Machtansprüchen der Kirche eine Grenze gesetzt, aber die Freiheit des Gewissens gegenüber der politischen Macht behauptet. Konsequenz zu Ende gedacht oder gar verwirklicht hat er seine epochale Idee jedoch nicht. Erst die nächste Emanzipationsepoche, die Aufklärung, hat Luthers Keim zur Entfaltung gebracht.

DIE REFORMATORISCHE SÄKULARISIERUNG DES CHRISTLICHEN LEBENS

Vor der Reformation galt im Christentum eine sogenannte Zwei-Stufen-Ethik. Auf der unteren Stufe lebten die normalen Laienchristen, die wegen ihrer weltlichen Existenz nur bedingt ein christliches Leben führen konnten. Über ihnen standen auf der zweiten Stufe die Priester und Mönche. Sie waren zu einem Leben der Reinheit und Besinnung berufen. Sie hatten einen geistlichen Beruf: ein Leben für das Gebet, in Armut, Genussverzicht und im Gehorsam.

Schon in der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft empfand das aufstrebende Bürgertum dies als ungerechte Zurücksetzung. Diese Tendenz wurde in der Reformation aufgenommen und konsequent durchgesetzt. Dazu prägte sie das Wort „Beruf“ um. „Beruf“ bedeutete nicht mehr den Ruf aus der Gesellschaft hinaus und in das Kloster hinein. Vielmehr benannte es den profanen Ort, an den jeder Christ von Gott gestellt war und an dem er seiner christlichen Verantwortung gerecht werden musste: der Fürst, indem er gerecht, vernünftig und angemessen herrscht; der Bürger, der seine Familie ernährt und das Beste für seine Stadt sucht; der Bauer, der für die benötigten Lebensmittel sorgt; die Hausfrau, die sich um ihre Familie kümmert. Sie alle sind von Gott Berufene. Eine Grenze hatte diese Berufsvorstellung aus heutiger Sicht, da sie keine freie Berufswahl oder individuelle Karriereplanung kannte. Eine Selbstverwirklichung im Beruf war in der damaligen Ständegesellschaft nicht denkbar. Aber eine erhebliche Aufwertung des normalen Lebens war mit diesem neuen Berufsgedanken dennoch verbunden. Das deutlichste Zeichen der reformatorischen „Arbeitsfreude“ war, dass viele der Heiligen-, Marien- und anderen Feiertage abgeschafft und zu Arbeitstagen umdefiniert wurden. Hieran kann

man heute immer noch protestantisch geprägte von katholischen Landesteilen unterscheiden. Das eigene Leben als Christ als ein Leben in dieser Welt zu führen – das war eine reformatorische Selbstsäkularisierung des Christlichen, die das Lebensverständnis und die Lebensführung – nicht nur der Protestanten in Deutschland – bis heute tief geprägt hat.

SÄKULARISIERUNG ALS PROTESTANTISCHE VERFALLS- UND ERFOLGSGESCHICHTE

Mit nichts hat der deutsche Protestantismus so gute Erfahrungen gemacht wie mit seinem eigenen Niedergang. Seit langem nähert er sich seinem Ende, doch geht es ihm bisher gar nicht so schlecht dabei. Was ihn über viele Jahre schon auszeichnet, ist eine eigenartig stabile Instabilität beziehungsweise eine erstaunlich instabile Stabilität. Die Kassen sind unverhältnismäßig gut gefüllt, das Ansehen bei staatlichen und anderen institutionellen Partnern ist hoch, doch die Basis im Gemeinwesen und bei den je einzelnen protestantischen Menschen wird zunehmend schwach. Der Blick in die Zukunft ist entsprechend sorgenvoll. Die vielen Krisenfaktoren, die für die kommenden Jahre Schlechtes erwarten lassen, sind hinlänglich bekannt. Sie müssen deshalb hier nicht aufgeführt werden. Aber vielleicht mag es einmal helfen, die Perspektive zu wechseln, aus der für evangelische Theologen sonst üblichen Rolle des selbstkritischen Krisendiagnostikers zu fallen und Einspruch gegen die allgegenwärtigen Untergangsreden zu erheben. Versuchsweise möchte ich ausnahmsweise einmal darauf verweisen, was wir an der gegenwärtigen christlichen Religionskultur in Deutschland eigentlich haben.

Es gibt in Deutschland eine aufgeklärt-christliche Religionskultur von einer Festigkeit und Qualität, wie sie liberale Geister jahrhundertlang vergeblich herbeigewünscht haben. Was konservativen Kirchenkritikern als Profillosigkeit, Charisma-Defizit, Bindungsschwäche und langweilige Konsensfixierung erscheinen mag, ist bei Lichte betrachtet eine epochale Leistung. Es herrscht in Deutschland eine aufgeklärte Religionskultur, in der die Religionsfreiheit nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch innerhalb der (evangelischen) Kirche gilt: kein Dogmenzwang, keine Kulpflicht, kein Auto-

ritarismus, kein moralischer Sozialdruck. Das hat es in der bisherigen Kirchengeschichte so kaum oder nur in Ansätzen gegeben. Und blickt man auf die religiöse Welt der Gegenwart, kann man lange nach Vergleichbarem suchen.

Diese aufgeklärte Religionskultur zeichnet sich durch eine qualitativ hochstehende Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit aus. Auch das mag einigen als Schwäche erscheinen: als Profillosigkeit, als Unfähigkeit, sich gegenüber konkurrierenden Religionen und Weltanschauungen kämpferisch zu behaupten. Doch in Wahrheit ist es eine wenig selbstverständliche Leistung: Aus echtem Interesse und theologischer Neugier, nicht aus strategischem Interesse das Gespräch mit anderen zu suchen, nicht von oben herab als privilegierte Institution, sondern als ein Akteur im Gemeinwesen mit anderen Akteuren belastbare, vertrauensvolle und konfliktfähige Beziehungen aufzubauen, um gemeinsam herauszufinden, was diesem Gemeinwesen als geistiges Fundament dienen kann. Das mag auch ursprünglich die Folge eines Machtverlusts sein, ist aber längst die natürliche Konsequenz einer eigenen Einsicht.

So haben und nutzen die beiden großen Kirchen in Deutschland eine einzigartige öffentliche Präsenz. Andere stimmen dagegen zwar immer wieder einen Klagegesang über die zurückgehenden Zahlen des Gottesdienstbesuchs an. Das soll man nicht kleinreden, aber man kann dagegen einwenden, was eigentlich die Vergleichsgröße ist: der große statistische Ausreißer der Kirchengeschichte, nämlich die goldenen 50er Jahre, als sehr viele Menschen nach dem Zweiten Weltkrieg in den Kirchen nach Trost und Orientierung suchten (was allerdings nur für Westdeutschland gilt)? Vergleicht man die Gegenwart aber schon mit dem 19. Jahrhundert, als die Kirchengemeinde im heutigen Sinn noch nicht erfunden war, ergibt sich ein ganz anderes Bild. Wichtiger aber noch ist es in protestantischer Perspektive, nicht bloß die Kultpräsenz zu betrachten, sondern vor allem die öffentliche Präsenz des Christlichen in der Gesellschaft, in dieser Welt. Und diese hat eine Stärke und Qualität, wie man sie in keinem anderen Land Europas, nicht in Nordamerika oder gar in fernerer Weltgegenden finden kann. Nirgendwo sonst ist die christliche Religion als Teil der Zivilgesellschaft und als Zivilisationsfaktor im öffentlichen Raum so präsent wie bei uns. Und dies wirkt sich aus: für eine politische Kultur der Menschenwürde, für einen respektvollen Umgang in gesellschaftlichen Konflikten, in der gemeinsamen Suche nach Lösungen, in der Förderung des Bürgerengagements. Dies ist dem genuin deutschen Religion-Staats-Verständnis zu verdanken, wie es in der Weimarer Reichsverfassung klassisch formuliert wurde.

Von vielen politischen Beobachtern ist dieser seltsame Zustand schon bemerkt worden: Alle Zeichen stehen auf kirchlichen Niedergang und christlichen Traditionsverlust, zugleich aber war die politische Kultur noch nie so protestantisch wie heute. Es ist fast amüsant, wie viele staatliche

Repräsentanten Protestanten sind (wobei sie natürlich katholische Kollegen und Alternativen neben sich haben). Das belegt die bleibende Bedeutung eines säkularisierten Christentums für die politische Kultur in Deutschland, zeigt aber auch, dass die Alternativen zum Christlichen keinen gleichwertigen Ersatz bereithalten.

Es ist nun ein Erfolg, für den die Kirchen sich allerdings nichts kaufen können. Sie erleben an sich selbst das historische Grundgesetz, dass wenig so unfruchtbar ist wie ein Erfolg. Denn der Sieg trägt zumeist schon den Keim der nächsten Niederlage in sich. Zudem sind Erfolg und Sieg keine christlichen Kategorien, weil Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist. Doch würde es helfen, zur Abwechslung einmal die Bedeutung und Leistung der säkularisierten christlichen Religionskultur in Deutschland zu würdigen. Zudem sollte man darauf hinweisen, dass es sie nicht umsonst gibt. Von der Religionskultur gilt wie von der Demokratie: Sie macht sich nicht von allein. Man darf sie deshalb nicht den amtlich damit Beauftragten überlassen. Wenn man ein echtes Interesse an ihr hat, muss man sich fragen, was man selbst dazu beizutragen bereit ist. Deshalb genügt es nicht, in Journalistenmanier die professionellen Vertreter der Kirchen danach zu fragen, was sie gegen den Untergang des Christentums im Abendland tun, welche Methoden und Strategie sie haben. Hilfreich wäre es stattdessen, einmal die Frage umzudrehen und danach zu fragen, was den Bürgern eine demokratische und demokratiefördernde christliche Religionskultur wert ist. Glaube und Gewissen sind immer noch grundlegende innere Kräfte, aus denen eine demokratische Kultur sich speist. Damit sie in Freiheit entstehen und sich entfalten können, braucht es öffentliche Orte, Gemeinschaften und Institutionen, die dazu helfen, dass Glaube und Gewissen gebildet, eingeübt, gestaltet, erprobt, erkämpft und gemeinsam gefeiert werden können. Was ist dies den Bürgern dieses Landes wert, was sind sie bereit, dazu beizutragen? Das sind drängende Fragen, die in diesem Jahr zu diskutieren sind. Das würde dem Reformationsjubiläum eine angemessene Dringlichkeit verleihen.

Meine Gedanken zum Säkularisierungsbegriff habe ich ausführlicher niedergelegt in meinem Buch „Zurück zur Religion. Warum wir vom Christentum nicht loskommen“ (2006). Eine Reihe der zeitdiagnostischen Beobachtungen und Einschätzungen in diesem Buch ist allerdings inzwischen veraltet. Meine Gedanken zu den Säkularisierungsimpulsen der Reformation habe ich für ein allgemein interessiertes Publikum in meinem Taschenbuch „Reformation. 95 wichtigste Fragen“ (2016) vorgestellt. Wer sich fundierter mit diesem Themenkomplex befassen möchte, dem empfehle ich die „Protestantische Ethik des Politischen“ von Arnulf von Scheliha (2013).

„Die kollektive Erinnerung an die Erfahrungen der Reformation ... spielt eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis der frommen protestantischen Siedler sowie ihrer revolutionären Nachfahren.“

ULRICH ROSENHAGEN

Vom Exodus der wahren Religion zur Nation als Zufluchtsort

BEOBSACHTUNGEN ZUR AUFNAHME DER REFORMATION IM FRÜHEN AMERIKANISCHEN PROTESTANTISMUS

Religion hat in Amerika immer einen besonderen Platz gehabt. Bis weit ins 19. Jahrhundert kommen viele Siedler als religiöse Emigranten in die neue Welt. Den Anfang machen englische Puritaner – fromme Protestanten, die die Kirche von ihren noch vorhandenen vorreformatorischen Praktiken reinigen (purify) wollen. Die Puritaner siedeln in einer ersten „großen Auswanderungswelle“ (Great Migration) von 1620 bis 1640 nach Neuengland über. Sie sind fest davon überzeugt, dass Gott ihnen eine wichtige Rolle im Drama der Weltgeschichte zugewiesen habe. Die religiösen Vorstellungen und Begriffe der Puritaner prägen das kollektive amerikanische Selbstverständnis bis in die Gegenwart. Bis heute wird in den politischen Selbst- und Fremdbeschreibungen Amerikas daher auf die Vorstellung einer besonderen Auserwähltheit zurückgegriffen. Ebenso werden schon während dieser protestantischen Anfänge Amerikas die Leitthemen religiöse Freiheit und religiöser Egalitarismus angestimmt.

Die Vorstellung einer besonderen Erwählung prägt bereits Anne Hutchinson (1591–1643). Ohne theologische Ausbildung und Ordination beginnt sie in Massachusetts eine Gemeinde um sich zu sammeln und zu predigen. Aus der puritanischen First Church in Boston wird sie ausgeschlossen, weil sie sich auf eine persönliche Gottesoffenbarung beruft. Schon früh steht die Verflechtung von kirchlicher und politischer Herrschaft in der Kritik. Der calvinistische Separatist Roger Williams (1603–1683) kritisiert das im puritanischen Boston bestehende Arrangement zwischen Politik und Glaube, weil die Kirche eine rein geistliche Gemeinschaft sei. Die in der Kolonialzeit einflussreichen Quäker begreifen sich als Vorreiter eines neuen Zeitalters der Gleichheit und Freiheit, das für sie allein durch die Kraft des Heiligen Geistes im Innern des einzelnen Menschen friedlich herbeigeführt werden kann.

Auch der religiöse Pluralismus beginnt in Amerika schon mit der Kolonialzeit. Die Besiedelung Amerikas erfolgt entlang

„Die puritanischen Kolonisten verstehen sich als neues Gottesvolk, das in ein neues Land zieht, es bearbeitet und sich zu eigen macht – so wie einst Israel nach der Flucht aus der Sklaverei Ägyptens das Land Kanaan erobert und urbar gemacht hat.“

religiöser und konfessioneller Abgrenzungen, die sich in spezifischen kulturellen Mustern und Einstellungen ausdrücken. Nach Neuengland zogen vorwiegend kongregationalistische Calvinisten und Baptisten, in die Mittelkolonien schottisch-irische Presbyterianer und einzelne Baptisten, nach New York calvinistische Holländer, nach Pennsylvania neben Quäkern Mennoniten und Lutheraner aus Deutschland und in die südlichen Kolonien Anglikaner. Oft markieren ethnische und kulturelle Unterschiede auch die Unterschiede in Theologie und Frömmigkeitsstil. Erst die Erweckungsbewegung (Great Awakening), die in den 1730er und 1740er Jahren die Kolonien überrollt, überwindet die ethnischen und kulturellen Grenzen und formuliert zum ersten Mal eine Art Kolonien übergreifende Identität. Ganz Amerika wird in dieser Zeit von Jonathan Edwards (1703–1758) zum Raum und Zentrum göttlichen Wirkens erklärt. Von Neuengland ausgehend werde Gott in Amerika sein großes, in der Bibel angekündigtes eschatologisches Friedensreich errichten. Denn nur in Amerika, so Edwards, sei der „wahre protestantische Glaube“ (true religion) des europäischen Kontinents erhalten geblieben.

Die darauffolgende Revolutionsepoche beginnt mit der Kritik an der englischen Steuergesetzgebung 1765 und endet mit der 1789 ratifizierten Verfassung, die zwei Jahre später noch um die Bill of Rights, einen Katalog grundlegender Bürger- und Freiheitsrechte, ergänzt wird. In dieser Zeit vermischen sich Protestantismus und Unabhängigkeitsstreben mit den eschatologischen Ideen um die amerikanische Nation und ihre weltgeschichtliche Bedeutung. Die noch heute tragenden demokratischen Institutionen der Vereinigten Staaten werden ausgebildet.

ABSICHERUNG DER RELIGIONSFREIHEIT MIT DER AMERIKANISCHEN VERFASSUNG

Ein wichtiger Baustein der amerikanischen Entwicklung ist der Schutz des individuellen, religiösen Bekenntnisses. Roger Williams verteidigt die individuelle Religions- und Gewissensfreiheit in seinem dichten, biblisch argumentierenden Traktat

The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience in a Conference between Truth and Peace (1644). Um in Rhode Island auf der Grundlage eines radikalen religiösen Pluralismus, ein neues Gemeinwesen zu organisieren, verlässt er das puritanische Boston und gründet die erste baptistische Gemeinde auf amerikanischem Boden. Auch für den Quäker William Penn (1644–1718) bildet die Religionsfreiheit die Grundlage des Gemeinwesens. In seiner Schrift The Great Case of Liberty of Conscience (1670) verbindet Penn die Religionsfreiheit dabei mit einer Kritik an der Einmischung des Staates in allen Glaubensdingen.

Wirkungsgeschichtlich bedeutsam ist der zuerst 1689 gedruckte und in den amerikanischen Kolonien äußerst populäre erste Letter Concerning Toleration des englischen Dissenters John Locke (1632–1704). Nach Locke dient die Religion der Ordnung des menschlichen Lebens durch Tugend und Frömmigkeit. Doch Religion bleibt dabei Sache des Einzelnen. Staat und Kirche haben verschiedene Aufgaben und müssen deshalb voneinander getrennt werden. Wer beide vermische, der bringe „Himmel und Erde durcheinander.“

Zugespielt findet sich das Lockesche Argument später im revolutionären amerikanischen Kontext in James Madisons (1751–1836) Memorial and Remonstrance against Religious Assessments (1785). Die „religion of every man“, so formuliert Madison, „must be left to the conviction and conscience of every man“. Und jeder Mensch habe das Recht „to exercise it as these may dictate.“ Dieses Recht sei unveräußerlich, da niemand dem Gewissen eines anderen Menschen folgen könne und weil der Mensch für sein Tun letztlich allein Gott gegenüber verantwortlich sei. Ein weiterer Zentraltext ist schließlich Thomas Jeffersons A Bill for Establishing Religious Freedom (1777), der als Virginia Statute for Religious Freedom 1786 im Bundesstaat Virginia Gesetz geworden ist. Jefferson prägt darin den viel zitierten Satz: „our civil rights have no dependance on our religious opinions, any more than on our opinions in physics or geometry.“

Festgeschrieben wurden die Religionsfreiheit sowie der Schutz von Religion als Privatsache schließlich im ersten Zusatzartikel (First Amendment) zur amerikanischen Verfassung. Er wurde am 15. Dezember 1791 als Bestandteil der Bill of Rights verabschiedet. Der Artikel enthält zwei Religionsklauseln. Erstens das Verbot der Einführung einer Religion durch den Staat (Establishment Clause), und zweitens den Schutz der freien Religionsausübung (Free Exercise Clause). Der erste Zusatzartikel führt die Intention der amerikanischen Verfassungsväter klar vor Augen. Religion, Glaube und Bekenntnis müssen geschützt werden, weil sie essentielle Bestandteile des Menschseins und für den Zusammenhalt im Gemeinwesen notwendig sind. Doch Religion beruht auf Freiheit und kann nicht verordnet werden. Bekenntnisse und Glaubenswahrheiten bleiben damit einer letzten Verantwortung des Staates entzogen.

Ein wichtiger Aspekt der öffentlichen Diskurse bis zur amerikanischen Unabhängigkeit und Nationbildung ist die Aufnahme und Deutung der protestantischen Reformation. Die kollektive Erinnerung an die Erfahrungen der Reformation – vor allem in ihrer Entwicklung in England und Schottland – spielt eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis der frommen protestantischen Siedler sowie ihrer revolutionären Nachfahren. Die auch in der Gegenwart noch gültigen zivilreligiösen Grundmuster, mit denen die demokratischen Institutionen der jungen Republik vor dem Hintergrund der englisch-protestantischen Herkunft früherer Siedlergenerationen sakralisiert werden, haben sich in dieser Zeit herauskristallisiert. Ohne einen Rückblick auf die englische Kirchengeschichte lässt sich daher die amerikanische Geschichte nicht verstehen.

AUFSTIEG DER PURITANER UND EXODUS VIELER DISSENTER

Martin Luthers (1483–1546) Thesenanschlag an die Tür der Wittenberger Schlosskirche am Vortag des Allerheiligenfestes am 31. Oktober 1517 gilt als das symbolische Anfangsdatum der protestantischen Reformation. Luther hatte aufgrund eigener Gewissensnot und intensiven Bibelstudiums argumentiert, dass das Heilssystem der mittelalterlichen Kirche obsolet sei, da der Mensch als Sünder Gottes Gnade nicht durch eigene religiöse oder moralische Leistungen erreichen könne. Es sei ausschließlich Gott selbst, der dem Gläubigen den Glauben schenke und Gnade gewähre. Luthers Theologie bedeutet eine grundlegende Infragestellung des gesamten mittelalterlichen kirchlichen Lehr- und Heilssystems. Seine Lehre ist der religiöse und intellektuelle Grundimpuls, der dann in den deutschen Territorien und Gesamteuropa zu Ausbau und Verbreitung der Reformation führt.

Die Reformation in England verlief jedoch anders als in Deutschland. Die englische Kirche nach der Reformation ist Staatskirche auf der Grundlage der Monarchie. Nach

der Trennung von Rom erklärt das Parlament mit dem Act of Supremacy (1534) Henry VIII. (1491–1547) zum geistlichen Oberhaupt der englischen Kirche. Ihr Zusammenhalt wird seit diesem Gesetz durch das „Symbol des frommen Herrschers“ garantiert. Nach einer vorübergehenden Rücknahme während der Regentschaft der katholischen Mary I. (1516–1558) wird der Act of Supremacy 1559 unter ihrer protestantischen Halbschwester Elizabeth I. (1533–1603) wieder belebt. Der Prozess der Reformation kommt 1563 zum Abschluss mit den 39 Articles, in denen das theologische Bekenntnis der anglikanischen Staatskirche festgehalten und die Abspaltung von der katholischen Kirche endgültig vollzogen wird.

Von der Regierungszeit Elizabeth I. (1558–1603) bis zur Wiederherstellung der Monarchie (1660) unter Charles II. (1630–1685) nach dem englischen Bürgerkrieg (1642–1651) ist die englische Kirchengeschichte geprägt vom Aufstieg und Fall des Puritanismus sowie den mit ihm verbundenen Ideen zur Reform von Kirche, Staat und Gesellschaft. Die Great Migration nach Amerika bietet in dieser Phase die Möglichkeit, die puritanischen Reformvorstellungen in den nordamerikanischen Kolonien umzusetzen.

Wie sehr die Auswanderungswelle von Anfang an religiös konnotiert ist, zeigen die Predigten John Cottons (1585–1652) God's Promise to his Plantations (1630) vor der Überfahrt und John Winthrops (1587–1649) A Modell of Christian Charity (1630) kurz vor Ankunft. Die puritanischen Kolonisten verstehen sich als neues Gottesvolk, das in ein neues Land zieht, es bearbeitet und sich zu eigen macht – so wie einst Israel nach der Flucht aus der Sklaverei Ägyptens das Land Kanaan erobert und urbar gemacht hat. Die Siedlung Boston wird dabei als ein neues Jerusalem stilisiert, in dem die puritanischen Siedler vor den Augen Gottes und der Welt als vorbildhafte fromme Gemeinschaft leben. Auszüge beider Predigten finden sich bis heute in den amerikanischen Schulcurricula.

Die „puritanische“ Phase der englischen Kirchengeschichte endet schließlich mit dem Act of Uniformity (1662) während der ersten Jahre der Restauration. Mit dem Gesetz werden 2000 Geistliche aus den Reihen der Dissenter amtsenthoben. Eine Phase massiver Verfolgung aller Dissenter beginnt. Mit Dissenter können von nun an alle Protestantengruppen bezeichnet werden, die sich während der Restitution der Monarchie nach dem Ende des englischen Bürgerkriegs weigerten, sich der anglikanischen Staatskirche anzuschließen und das Abendmahl in der anglikanischen Form einzunehmen. Wirkliche Glaubensfreiheit ist für Dissenter in England vorläufig nicht mehr möglich. Amerika wird nicht nur für die streng calvinistisch ausgerichteten Puritaner, sondern für alle Protestantengruppen, die in ihrer Theologie und Glaubenspraxis von der englischen Staatskirche abweichen, zum Symbol der Glaubensfreiheit.

Erst das Toleranzgesetz nach der Glorreichen Revolution (Act of Toleration, 1689) verbietet die weitere Diskriminierung protestantischer Dissenter. Glaubensfreiheit und Toleranz sind damit rechtlich garantiert. Allerdings bleiben Katholiken und Antitrinitarier gemäß Artikel 17 des Act of Toleration weiterhin davon ausgenommen. Nach den Verfolgungen der Protestanten unter der katholischen Mary I. bleibt im Kollektivgedächtnis der Dissenter auch die Restaurationszeit vor der Glorreichen Revolution als Zeit intensiver und brutaler Verfolgung zunächst durch Katholiken und dann durch protestantische Anglikaner haften. Kongregationalisten, Presbyterianer, Baptisten, Quäker, Unitarier und Methodisten bilden in den Kolonien alsbald einen übergreifenden Traditionszusammenhang innerhalb dessen und von dem her die Welt strukturiert, erfahren und erklärt wird. Im Zentrum dieses Traditionszusammenhangs stehen ein scharfer Antikatholizismus sowie die tiefe Erfahrung der Unterdrückung und Verfolgung durch die anglikanische Staatskirche. Der amerikanische Antinstitutionalismus entstammt letztlich dieser religiösen Tiefenerfahrung der Dissenter.

AUS DER TRADITION DER MÄRTYRER ZUR VOLLENDUNG DER REFORMATION

Der das Elisabethanische Zeitalter inner- und außerhalb Englands vielleicht prägendste protestantische Text sind die Acts and Monuments of the Christian Church (lat. 1550, engl. 1563) von John Foxe (1516–1587), die in zahlreichen und zum Teil erheblich erweiterten Auflagen (1570, 1576, 1583), später auch als Book of Martyrs (1631) oder als Foxe's Book of Martyrs (1840), breite Popularität erlangen. Der Text ist eine verschiedene Märtyrererzählungen verbindende große Kirchengeschichte, die mit den Verfolgungen der frühen Christen unter Nero einsetzt und bis zu den Martyrien der Protestanten unter Mary I. reicht. Mehrere lange Abschnitte behandeln die Verfolgungen der Böhmisches Brüder, Luther und die frühe Reformation in Deutschland, Verfolgungen von Protestanten in den Niederlanden und Jean Calvin (1509–1564). Die Märtyrergeschichten werden als anhaltender Kampf für den wahren christlichen Glauben gegen den Welt und Kirche zersetzenden Antichrist präsentiert.

Bekanntere puritanische Theologen wie William Bradford (1590–1657), John Cotton, Richard Mather (1596–1669) und John Winthrop, aber auch der Separatist Roger Williams sind intensive Leser dieser märtyrerenzentrierten Kirchengeschichte, mit der – nach der Errichtung einer von allen Abweichungen und Irrlehren gereinigten wahren Kirche – die Rückkehr Christi erwartet wird. Die Acts and Monuments sind ein Schlüsselement zur Erhaltung der Identität der kolonialen Puritaner als Engländer. Denn der Text hält die Erinnerung an die englischen Kirchenkämpfe wach. Die Kolonisten können sich weiterhin in einer Reihe mit allen für ihren Glauben verfolgten Christen sehen.

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die puritanische Deutung der Reformation. Den Theologen um 1630, die sich in die Verfolgungsgeschichte einreihen, ist die Reformation „the great event of modern history, second in importance in all history only to the appearance of Christ and perhaps to the Puritan mind really more engrossing“ (Perry Miller). Für die Puritaner bleibt die Reformation jedoch unvollendet, da es den Reformatoren Englands und der übrigen europäischen Länder nirgends gelungen ist, ein biblisches Kirchenregiment flächendeckend zu errichten.

Auch die nächste Theologengeneration argumentiert auf dieser Grundlage. Sie ist noch von der vollen Durchsetzung der Reformation des Glaubens und der Kirche in den Kolonien überzeugt und drückt dies in eschatologischen Vorstellungen und Semantiken aus. So notiert Cotton Mather (1663–1728) in seinem Tagebuch im Mai 1698: „Breefly, I have many Years ago published it, as my Opinion, that the Antichrist entred his last Half-Time, at the Half-Reformation in the former Century, and that about an hundred and eighty years from thence, would bring us to a new Reformation, vastly exceeding the former. Now, I live to see in 1697 greater Tendencies to the new Reformation, than there were to be seen in 1517 for the Half-Reformation, then begun.“

Mathers opulent angelegte Magnalia Christi Americana: The Ecclesiastical History of New England from Its First Planting in 1620, until the Year of Our Lord 1698 (1702) betont daher noch einmal, dass die ersten Kolonisten als Glaubensflüchtlinge nach Neuengland gekommen seien. Mathers Kirchengeschichte liegt deutlich die Vorstellung zugrunde, dass die puritanischen Gemeinden in Neuengland die protestantische Reformation fortsetzen und zum Abschluss bringen werden. Denn die Besiedlung Neuenglands vergrößerte gemäß Mather nicht nur das englische Empire, sondern „afforded a singular prospect of churches erected in an American corner of the world, on purpose to express and pursue the Protestant Reformation.“ Anstoß nimmt Mather zudem an der mangelnden Kirchenzucht der Reformation auf dem europäischen Kontinent. Erst mit Calvins Genfer Kirchenordnung sei hier eine akzeptable Situation geschaffen worden. In Sachen Kirchenzucht und -disziplin seien die europäischen Akteure der Reformation ansonsten „as bad as the papists“ gewesen.

VON RELIGIÖSEN ERWECKUNGSERFAHRUNGEN ZUR FORDERUNG NACH POLITISCHER UNABHÄNGIGKEIT

Die nächste Phase der Aufnahme der Reformation in Amerika wird durch die Erweckungsbewegung bestimmt. Sie betont individuelle Bekehrungserfahrungen, überwindet ethnisch-kulturelle Grenzen hin zu einer konfessionsübergreifenden Identität und nimmt schließlich auch den puritanischen Überbietungsgestus auf. Bei Jonathan Edwards wird in Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion (1742) Amerika so zum Ort, an dem Gott seine wahre Kirche errich-

„Im Zentrum dieses Traditionszusammenhangs stehen ein scharfer Anti-katholizismus sowie die tiefe Erfahrung der Unterdrückung und Verfolgung durch die anglikanische Staatskirche. Der amerikanische Antiinstitutionalismus entstammt letztlich dieser religiösen Tiefenerfahrung der Dissenter.“

ten wird, da in Europa auch der Protestantismus längst schon korrumpiert sei. Edwards wiederholt das seit John Foxe und den Acts and Monuments bekannte Argument, dass Häresien und Heidentum die christliche Kirche von Konstantin bis zur Reformation dominiert hätten und sich die wahre Kirche Christi im Streit mit dem Antichristen befinde. Antichristliche katholische Irrlehren und Aberglaube verbreiteten sich in der Welt, bis ihnen von der protestantischen Reformation der Kampf angesagt wurde. Mit Martin Luther beginne der Kampf gegen die „Papisten“, aber auch die Zeit der protestantischen Märtyrer. Ein neuer Gedanke ist allerdings Edwards zeitliche Koppelung der Reformation an die Entdeckung Amerikas. Denn Amerika sei letztlich nur entdeckt worden, so Edwards, damit protestantische Glaubensflüchtlinge von hier aus mit der Errichtung des eschatologischen Friedensreiches beginnen konnten.

Reformationsgeschichtliche Reminiszenzen fließen in zahlreiche Traktate und Predigten der Erweckung ein. Samuel Davies (1724–1761) bietet beispielsweise Detailkenntnisse in einem reformationsgeschichtlichen Exkurs in seiner Predigt *The Mediatorial Kingdom and Glories of Jesus Christ* (1756). Samuel Davies wiederholt die Vorstellung der Reformation als einer sich erst in Amerika endgültig vollziehenden Erneuerung der Kirche. Zwar habe die Reformation die katholische Kirche erheblich geschwächt. Aber „Rom“ habe zurückgeschlagen und die protestantischen Kirchen in Frankreich, Polen und Böhmen „are now in ruins.“ Auch in den anderen protestantischen Ländern sei es nicht mehr gut um die „reformed religion“ bestellt, denn in diesen Ländern sei der protestantische Glaube „too generally reduced [...] into a mere formality; and it has but little influence upon the hearts and lives even of its professors.“

Schärfe gewinnt die innerhalb der Erweckungstradition erfolgreiche Erinnerung an die Reformation noch einmal mit den Predigten Samuel Sherwoods (1730–1783). Sherwoods im amerikanischen Unabhängigkeitsjahr entworfenes apokalyptisches Szenario *The Church's Flight into the Wilderness*

(1776) verbindet eine knappe Deutung der Reformation mit der alttestamentlichen Vorstellung eines heiligen Rests. Mit seiner Predigt bleibt Sherwood jedoch einem innerkirchlichen Diskurs verhaftet. Der heilige Rest bezieht sich bei ihm auf die Kirche. Die Gläubigen und ihre Gemeinden bedürfen der radikalen Erneuerung. Eine Reformation oder gar Revolution von Staat und Regierung liegt Sherwood fern.

Andere Pfarrer beteiligen sich jedoch massiv am Diskurs um Unabhängigkeit und politische Neugestaltung Amerikas. Angeführt von ihren Gemeindeleitern schlägt nun bei vielen Protestanten die mit der Reformation verbundene Forderung nach einer Freiheit zum Leben im wahren Glauben in eine Begeisterung für Freiheit insgesamt um. Die Erinnerung an die Reformation vermischt sich jetzt zusehends mit dem Streben nach amerikanischer Unabhängigkeit und Selbstregierung.

Für das Gelingen der Revolution hatten die Pfarrer der Dissentermilieus – neben den Juristen die entscheidende Elitegruppe der nordamerikanischen Kolonien – zentrale Funktion. In der öffentlichen Theologie dieser Pfarrer werden die politischen Ideen entwickelt, die später das Fundament der amerikanischen Revolution und Demokratie bilden. In der Propaganda und den Kommentaren königstreuer Tories werden sie daher, in Anspielung auf ihre sonntägliche Berufskleidung, zum „schwarzen Regiment“ der Revolution stilisiert. In ihren Milieus tief verhaftet, finden sich in der Tat viele Pfarrer an der Spitze des Widerstands gegen die alte Ordnung. Ihre Predigten und Kommentare prägen die öffentliche Meinung. Frühe Chronisten der Revolution bezeichnen die Pfarrer daher auch prononciert als „fanatische Freunde der Freiheit.“

So ist beispielsweise Moses Mathers (1719–1806) *America's Appeal to the Impartial World* (1775) ein patriotisches Freiheitsplädoyer, das an die Anfänge der Kolonie durch die „Freunde der Reformation“ erinnert. Jonas Clarks (1730–1805) *The Fate of Blood Thirsty Oppressors* (1776) bringt die Ereignisse von Lexington und Concord im Frühjahr 1775 – der ersten bewaffneten Auseinandersetzung zwischen

„Die Märtyrergeschichten werden als anhaltender Kampf für den wahren christlichen Glauben gegen den Welt und Kirche zersetzenden Antichrist präsentiert.“

revolutionären Milizen und der britischen Armee – in Verbindung mit dem Unabhängigkeitsstreben. Nach Clark legte die protestantische Reformation die Grundlage zur Rettung der Civil Liberties und zum Kampf gegen Willkürherrschaft in Staat und Kirche.

John Witherspoons (1723–1794) *The Dominion of Providence Over the Passions of Men* (1776) bindet die Anfänge der Reformation eng an die göttliche Prädestination. Er argumentiert im Kontext des beginnenden Unabhängigkeitskrieges, dass die Ausbreitung der Reformation in Europa durch die brutale Gewalt ihrer Verfolger beschleunigt worden sei. Witherspoons Interpretation erlaubt den amerikanischen Hörern die Deutung ihrer politischen Revolution als von Gott her legitimierte Fortsetzung der protestantischen Reformation des Glaubens.

Abraham Keteltas (1732–1798) *God Arising and Pleading his People's Cause* (1777) deutet ein Jahr später dann den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg als heiligen Befreiungskampf und sogar ganz direkt als Fortsetzung des Kampfs der Reformation um wahren Glauben gegen Papsttum und Häresie. Keteltas geht es um die umfassende Durchsetzung einer zugleich politischen und religiösen Freiheit, für die auch Christus gestorben sei. In seiner Predigt schlägt Keteltas einen klaren Bogen von der protestantischen Reformation hin zur amerikanischen Revolution. „Unsere Sache,“ so Keteltas unverblümt, „[is] the cause of pure and undefiled religion, against bigotry, superstition, & human inventions. It is the cause of the reformation, against popery; of liberty, against arbitrary power.“

ZUFLUCHTSORT FÜR ALLE RELIGIÖS VERFOLGTEN ALS GRÜNDUNGSMYTHOS AMERIKAS

Der wichtigste und massenwirksamste Text der Revolutionsperiode war allerdings keine Predigt, sondern Thomas Paines (1737–1809) Bestseller *Common Sense* (1776). Mit *Common Sense* verändert sich der revolutionäre Diskurs der Kolonisten grundlegend. Als erster deutet Paine die amerikanische Unabhängigkeit als in der göttlichen Vorsehung liegend. Denn

Amerika, so Paine, sei unmittelbar vor der protestantischen Reformation entdeckt worden, „als ob der Allmächtige in seiner Gnade eine Zufluchtsstätte (sanctuary) für die in Zukunft Verfolgten schaffen wollte, wenn die Heimat ihnen weder Freundschaft noch Sicherheit gewährleisten würde.“ Damit führt Paine die Entdeckung und Bestimmung Amerikas als Asyl- und Zufluchtsort für die nach der protestantischen Reformation Verfolgten letztlich auf Gottes direktes Einwirken zurück. Paine nimmt die bereits bei Jonathan Edwards auftauchende Verbindung von Prädestination und Entdeckung Amerikas auf, wendet sie aber geschickt in eine über protestantische Glaubensfreiheit hinausgehende Dimension.

Auf dieser Linie wird im Verlauf von *Common Sense* Amerika von Thomas Paine als großes sanctuary inszeniert. Amerika ist nun nicht mehr länger nur ein heiliger Raum für protestantische Glaubensflüchtlinge nach der Reformation. Sondern Amerika kann nun als eine Art Altarbereich und eine dem biblischen Gott direkt unterstellte Schutzzone begriffen werden, die durch den englischen König in ihrer Existenz bedroht wird. Zu diesem sanctuary sind die puritanischen Vorväter der Revolutionäre einst geflohen, um hier vor Gott ein auf wahren Glauben beruhendes Leben zu führen. Doch Amerika sei, so Thomas Paine wenige Monate vor der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, zum Asyl nicht nur für die aufgrund ihres Glaubens verfolgten englischen Dissenter, sondern für Verfolgte aus ganz Europa geworden: „This new world hath been the asylum for the persecuted lovers of civil and religious liberty from every part of Europe [and] the same tyranny which drove the first emigrants from home pursues their descendants still.“ In der Argumentation von *Common Sense* verlängert und überbietet so die amerikanische Revolution die protestantische Reformation. Aus dem Streben nach Glaubensfreiheit wird jetzt das Streben nach Freiheit überhaupt. Die Revolution dient schließlich der Absicherung einer Gott direkt unterstellten und auf Asyl und Freiheit und Toleranz beruhenden Nation.

Ob diese Maxime der amerikanischen Revolution die Politik Amerikas auch in Zukunft bestimmen wird, ist zu Beginn des Jahres 2017 noch nicht abzusehen.

ZUM WEITERLESEN

Sydney E. Ahlstrom,
A Religious History of the American People (1972).

Alfred Owen Aldridge,
Thomas Paine's American Ideology (1984).

Stephen Foster,
The Long Argument: English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570–1700 (1996).

Edwin S. Gaustad,
The Great Awakening in New England (1957).

Jürgen Heideking,
Geschichte der USA (³2003).

Michael Hochgeschwender,
Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus (2007).

Thomas S. Kidd,
God of Liberty: A Religious History of the American Revolution (2010).

Hartmut Lehmann,
Martin Luther in the American Imagination (1988).

David Loades (Hg.),
John Foxe at Home and Abroad (2004).

Diarmaid MacCulloch,
The Reformation (2003).

George M. Marsden,
Jonathan Edwards: A Life (2003).

Perry Miller,
The New England Mind, vol. 1 (1953).

Kenneth B. Murdock,
Literature and Theology in Colonial New England (1949).

Mark Noll,
Das Christentum in Nordamerika (2000).

Ulrich Rosenhagen,
Brudermord, Freiheitsdrang, Weltenrichter. Religiöse Kommunikation und öffentliche Theologie in der amerikanischen Revolutionsepoche (2015).

Ellis Sandoz (Hg.),
Political Sermons of the American Founding Era 1730–1805 (1991).

William Reginald Ward,
Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert (2000).



II. Reformation heute: Wirkungen, Perspektiven, Herausforderungen

„In der globalisierten Welt werden Wohlstand und Stabilität für die Besitzenden nur zu bewahren sein, wenn die Spaltungen und die daraus resultierenden Konflikte nicht immer größer werden, sondern beherrschbar bleiben.“

WOLFGANG SCHÄUBLE

Zwischen Mammon und Wucher – Die Reformation, die Christen und das Geld

Vor hundert Jahren wäre es einfacher gewesen, diesen Text zu schreiben. Da hätte man sich auf die These des Soziologen Max Weber vom Einfluss der protestantischen Ethik, vor allem des Calvinismus und seiner Prädestinationslehre, auf den Geist des Kapitalismus berufen und wäre damit auf der Höhe der Zeit gewesen. Heute sehen Historiker die Entwicklung von Wirtschaft, Geldwirtschaft und Kapitalismus nicht mehr wesentlich durch die Reformation bestimmt. Sondern sie sehen eher einen großen ökonomischen Entwicklungszusammenhang vom ausgehenden Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert.

LUTHERS VERHÄLTNIS ZU GELD UND WIRTSCHAFT

Hinzu kommt, dass Luther selbst dem Mammon und der Geldwirtschaft, dem Zinsnehmen, aber auch dem Warenhandel mit dem Ziel der Gewinnmaximierung – beides „Wucher“ – kritisch gegenüberstand. Bekannt ist seine Mahnung, sein Herz nicht an den Gott Mammon zu hängen. Luther

fand auch, man solle für Kaufen und Verkaufen nicht Kredit nehmen oder geben, sondern möglichst sofort und bar bezahlen. Bemerkenswert ist ebenfalls, dass er wirtschaftliche Monopole und Kartelle ablehnte, weil sie dem Verkäufer eine zu große Macht einräumten.

Andererseits schätzte Luther Beruf und Arbeit und gab so vielleicht doch Impulse im Sinne der These Max Webers. Jedenfalls führt der historische Ansatz nicht sehr weit für die Fragestellung dieses Beitrags.

NÜCHTERNER UMGANG MIT GELD

Interessanter ist da schon die Beobachtung, dass gerade wir Christen es uns bis heute mit einer gewissen moralischen Überheblichkeit in Bezug auf Geld oft zu leicht machen. Dabei wäre ein selbstbewusster, aufgeklärter, nüchterner und kluger Umgang mit Geld so wichtig: Für den Einzelnen – sonst wird

er, ohne Geld, schnell spüren, dass er unklug gehandelt hat. Und für die Gesellschaften als Ganze, die unkluges Handeln bereuen werden, wenn das gemeinsame Wirtschaften ohne ausreichende Geldflüsse zum Erliegen gekommen ist. Nach dem Zusammenbruch von Lehman Brothers 2008 konnten wir dies in der Finanz- und Bankenkrise gerade noch verhindern.

Und für einen Finanzminister, der in Europa zusammen mit den Partnern praktikable Wege aus den oft viel zu hohen Schulden von Staaten und Gesellschaften sucht, ist die evangelisch-christliche Begeisterung für großzügige Schuldenerlasse auch nicht gerade hilfreich. Schuldenschnitte als Allheilmittel – da bin ich skeptisch. Aus den Büchern Mose kennen wir das Erlassjahr. Beim G7-Treffen 2015 in Dresden habe ich einen ökumenischen Gottesdienst der Erlassjahrinitiative besucht. Ganz wörtlich darf man das mit dem allgemeinen Schuldenerlass nicht nehmen, sonst müssten wir alle Sparer, Bausparer und Lebensversicherungsbeitragszahler enteignen. Wer einmal erlebt hat, wie ein Handwerksbetrieb wegen Uneinbringlichkeit seiner Forderungen zusammenbricht, weiß, dass auch die beste Insolvenzordnung kein einfaches Allheilmittel ist. Deswegen ist die alttestamentarische Forderung auch nie richtig verwirklicht worden. Ökonomisch nennt man übrigens einen allgemeinen Schuldenschnitt „Währungsreform“. Was dem üblicherweise vorausgeht, daran werden sich die Älteren in unserem Land noch zu gut erinnern.

Die Funktion von Geld ist, die Arbeitsteilung in einer Gesellschaft zu ermöglichen. Hinzu kommt der Kredit, der die Verteilung von Fristen und Risiken ermöglicht. Was der eine heute spart, zahlt der andere morgen zurück. Durch die Austauschfunktion wird Geld zum Maßstab für Bewertung, und damit subjektiv auch für Reichtum und Armut. Und so wird Geld zum Gegenstand von menschlichem Begehren.

MASSTÄBE, WERTE UND INSTITUTIONEN ZUR ORIENTIERUNG

„Mammon“ – was genau die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist oder aus welcher Sprache es stammt, darüber sind sich die Experten uneinig. Aber seit Matthäus 6,24 – „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ – hat das Wort eindeutig einen negativen Klang. Es klingt nach Habgier und Tanz ums goldene Kalb. Und richtig ist ja: Auch und vielleicht besonders im Geld zeigt sich das Janusgesicht unserer menschlichen Natur. Im Übermaß zerstören wir alles. Ohne Grenzen hält der Mensch es auf Dauer nicht aus. Und deshalb braucht es Maßstäbe, Werte, Institutionen und Ordnungen, die Orientierung vermitteln.

Die Ökonomen kennen das Problem des Moral Hazard, der Verführung durch falsche Anreizsysteme, wenn Risiko und Haftung auseinanderfallen. Dieses Auseinanderfallen gilt als die Hauptursache der Finanz- und Bankenkrise: kurzfristig

möglichst exorbitante Gewinne zu machen ohne Rücksicht auf langfristige Risiken, und wenn diese sich dann realisieren, weil eine Blase spekulativer Wertsteigerungen irgendwann platzt, muss die Allgemeinheit einspringen, um das Überleben zu sichern – „too big to fail“. Um die Gefahr einer Wiederholung zu verringern, treibt die Finanzpolitik strengere Eigenkapitalanforderungen für Banken, klügere Vergütungssysteme für Manager zur Begrenzung von Fehlanreizen und eine effizientere Finanz- und Bankenaufsicht voran.

„HILFE ZUR SELBSTHILFE“ UND RICHTIGE ANREIZSTRUKTUREN

Das Wirken von Anreizsystemen beschränkt sich nicht auf die Finanzwirtschaft. Zoologen zeigen uns, dass Tiere in freier Wildbahn sich anders entwickeln als im Gehege. Pädagogen und Psychologen lehren uns Entsprechendes. Entwicklungshelfer wissen um die Problematik von Nahrungsmittelhilfe: Kurzfristig ist sie unerlässlich, um Menschen in Not das Überleben zu sichern, aber dauerhaft wird sie gefährlich, weil Gesellschaften die Fähigkeit verlieren, sich selbst zu ernähren. Deshalb muss es immer „Hilfe zur Selbsthilfe“ sein. In der Entwicklungshilfe ist das weithin unbestritten, in der Euro-Rettungspolitik offensichtlich nicht so eindeutig. Aber die Grundstrukturen sind dieselben. Solange in Europa die Mitgliedstaaten im Wesentlichen für Finanz- und Wirtschaftspolitik, für Steuern und Haushalt zuständig bleiben – und die Bereitschaft das zu ändern ist überall, auch bei uns in Deutschland, begrenzt –, so lange kann die Haftung für die jeweiligen Verbindlichkeiten nicht einfach vergemeinschaftet werden, können nicht die einen unbegrenzt für die Folgen von Entscheidungen von anderen zahlen.

Die Evangelische Kirche pflegt sich dem Ökonomischen in Europa meist über die Tugenden von Barmherzigkeit und Solidarität zu nähern. Ich würde dagegen in diesem Europa und in diesem Währungsraum – so wie wir Menschen nun einmal sind, fehlerhaft und zugleich zur Freiheit berufen, aus krummem Holz geschnitzt, wie Immanuel Kant gesagt hat – doch auch als Christ meine Anstrengungen eher auf die richtigen Anreize und auf Selbsthilfe-Bedingungen für die Unterstützung durch andere richten als auf reine Barmherzigkeit. Es ist am Ende nicht sozial und nicht barmherzig, Gesellschaften und Volkswirtschaften mit Geld zu helfen, ohne dass in diesen Ländern Veränderungen geschehen, die dazu führen, dass sie aus eigener Kraft wieder vorankommen.

SOLIDARITÄT UND EIGENVERANTWORTUNG IN DER RECHTEN BALANCE

Solidarität muss Eigenverantwortung ergänzen, ersetzen kann sie diese nicht. Nicht nur, dass die Bereitschaft, für andere zu zahlen, bei den meisten Menschen begrenzt ist; viel wichtiger ist, dass menschliche Gesellschaften ohne funktionierende Anreizsysteme weniger zustande bringen.

„Aber leistungsfähige Wirtschaft mit Freiheit, Gerechtigkeit, sozialem Ausgleich und ökologischer Verantwortung zu verbinden, das ist unser Modell.“

Wir strengen uns eben ganz anders an, wenn wir es auf Grund eigener Entscheidung tun. Das gilt im Ehrenamt genauso wie im Wirtschaftsleben, und das begründet die Überlegenheit freiheitlicher und marktwirtschaftlicher Systeme.

Aber Freiheit, Eigenverantwortung allein ist auch nicht alles – ohne Solidarität zerstört sie ihre eigenen Grundlagen. Deswegen wollen wir eine soziale Marktwirtschaft. Im Grundsatz ist das unbestritten, im Detail ringen wir immer um die rechte Balance, das rechte Maß. In der Verschuldung sucht das Insolvenzrecht diese Mitte. Wenn die Schulden nicht mehr tragbar sind, wird ein für alle erträglicher Ausgleich gesucht und für den Schuldner eine neue Chance, durch eigene Anstrengung seine Lage zu verbessern.

Im Verhältnis von Staaten ist das komplizierter, weil Zwangsvollstreckung so einfach nicht möglich ist. Zwar gibt es Regeln und Institutionen, Vereinbarungen zwischen Gläubigern und Schuldner auch bei übermäßiger Staatsverschuldung. Die könnten auch verbessert werden. Insoweit stimme ich mit der Erlassinitiative durchaus überein. Aber das meiste erfolgt im internationalen Leistungsaustausch über Korrekturen im Austauschwert der Währung bis hin zum Währungsverfall. Für die ärmeren Länder gibt es auch immer wieder Schuldenerlasse. Wie weit die im Einzelfall notwendig und richtig sind, darüber wird stets gerungen.

In einer Währungsunion aber fehlt diese Möglichkeit, Unterschiede in der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit durch Korrekturen des Austauschwerts der Währung für den einzelnen Staat auszugleichen. Das ist das grundlegende finanzpolitische Problem der Europäischen Währungsunion. Deshalb haben wir uns Regeln gegeben, Grenzen für die jeweilige nationale Haushalts-, Finanz- und Wirtschaftspolitik, damit zu große Unterschiede zwischen den einzelnen Teilen nicht das Ganze zerreißen. Und wo das nicht ausreicht, wie in der Eurokrise, stehen wir füreinander ein, um Zeit zu verschaffen, wieder auf die eigenen Beine zu kommen. Diese Zeit muss genutzt werden – Hilfe zur Selbsthilfe eben. Aber grundsätzlich gilt: Ohne Regeln und Abmachungen, die auch eingehalten werden, ist ein geordnetes Zusammenleben nicht möglich.

CHRISTLICHES MENSCHENBILD UND MASSHALTEN

Für mich beruht diese Einsicht auf dem christlichen Bild vom Menschen. Wir wissen um die Begrenztheiten, Unvollkommenheiten, Vorläufigkeiten menschlichen Lebens: Zur Freiheit begabt und in der Sünde verfangen. Deswegen gelingt menschliches Handeln nicht von allein. Um miteinander zu leben – und möglichst friedlich miteinander zu leben –, braucht es Regeln, einen Rahmen. Und es braucht die immer neue Erinnerung an den alten Satz: Nichts im Übermaß! Der Satz ist zwar eher griechisch als christlich und steht am Apollontempel zu Delphi geschrieben, aber er passt hier gut. Vor allem passt er gut auf die Neubesinnung, die uns heute in Bezug auf die Verschuldung und auf das ökonomische Wachstum in dieser Einen Welt gelingen muss. Die erste ist viel zu hoch, weil wir vom zweiten zu viel wollen. In der globalisierten Welt wachsen durch eine fragwürdige Finanzpolitik die Schulden und öffnen sich durch eine ebenso fragwürdige Geldpolitik die Geldschleusen vor allem deswegen, weil wir ökonomisches Wachstum in einem so hohen Maße isoliert für erstrebenswert halten.

WACHSTUM IST KEIN SELBSTZWECK

Ludwig Erhard und seine Mitstreiter haben bei der Begründung der „Sozialen Marktwirtschaft“ in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg gegen die Isolierung des Wachstums stets die Welt „Jenseits von Angebot und Nachfrage“ hochgehalten – so der Titel des berühmten Buches des Ökonomen Wilhelm Röpke. Erhard wusste, dass diese im weitesten Sinne moralische Welt unverzichtbar für die Zufriedenheit des Menschen ist, für seine eigentliche Bestimmung als eines kulturellen und geistigen Wesens – als Quelle und Reservoir von Werten, ohne die keine Gesellschaft, und am Ende eben auch keine Wirtschaft, überlebt. Ludwig Erhard hat immer geraten, Maß zu halten, und das war nicht altmodisch. Wachstum war ihm kein Selbstzweck, sondern die Folge einer guten Ordnung der Wirtschaft. Wir sollten auch heute Wachstum nicht um seiner selbst willen anstreben und es nicht künstlich und damit gefährlich aufblähen.

SPALTUNG ZWISCHEN ARM UND REICH DURCH TEILEN ÜBERWINDEN

Die Geldpolitik – vor allem die Bank für Internationalen Zahlungsausgleich in Basel hat darauf immer wieder hingewiesen – ist mit der außergewöhnlichen Ausweitung der Liquidität durch die Zentralbanken, überall in der Welt, inzwischen in ihren Möglichkeiten weitgehend erschöpft. Die Frage stellt sich, wie man aus diesem Prozess ohne größere Schäden allmählich wieder herauskommen kann.

Dazu gehört am Ende auch, dass sich die reichen den wirtschaftlich schwächeren Regionen stärker zuwenden müssen. Denn in der globalisierten Welt werden Wohlstand und Stabilität für die Besitzenden nur zu bewahren sein, wenn die Spaltungen und die daraus resultierenden Konflikte nicht immer größer werden, sondern beherrschbar bleiben. Man kann Teilung nur durch Bereitschaft zum Teilen überwinden, das haben wir nach dem Fall der Mauer 1989 in Deutschland gesagt. Es ist in unserem Land und in Osteuropa in jenen Jahren im Wesentlichen gelungen, eine Revolution friedlich zum Erfolg zu bringen, was in der Geschichte – von der Französischen Revolution bis zum Arabischen Frühling – selten gelungen ist.

Wir sollten im Jahrhundert der Globalisierung wieder an einer maßvollen Revolution arbeiten, um einen grundlegenden Wandel ohne zu viel Übertreibung zu schaffen. Dazu müssen wir Wachstum vor allem in den Entwicklungs- und Schwellenländern fördern, während wir in den Industriestaaten auf Nachhaltigkeit setzen sollten. Dann wird Wachstum helfen, in der Welt Maß und Balance zu halten.

VERANTWORTUNG FÜR DIE GESTALTUNG GLOBALER ORDNUNG

Wir müssen allerdings auch selbst, als Europa und als Westen insgesamt, in guter wirtschaftlicher und in guter politischer Verfassung sein und bleiben. Sonst können wir unserer Verantwortung, an der Gestaltung globaler Ordnung mitzuwirken, nicht gerecht werden. Wir sind zwar überzeugt, dass Marktwirtschaft auf Dauer nur in Demokratie, Rechtsstaat und mit sozialen Rechten funktioniert. Aber diese Systemfrage ist in unserer Zeit und für diese Welt noch nicht für alle abschließend beantwortet. Um aufstrebende Volkswirtschaften davon zu überzeugen, müssen Europa und der Westen auch wirtschaftlich eine Erfolgsgemeinschaft bleiben. Ohne wirtschaftliche Wettbewerbsfähigkeit wird die Besinnung auf westliche Werte nicht reichen, andere dafür zu gewinnen. Aber das heißt nicht, dass europäische Politik „dem Mammon dient“.

Politik muss immer wieder versuchen, den Menschen und ihren Zukunftsaussichten zu dienen, mit dem Ziel, aus dieser Welt einen besseren Ort zu machen. Europas Stellung in der Welt ist nicht so – und auch nicht die des Westens insgesamt,

schon gar nicht mit Blick auf unsere Geschichte –, dass wir mit erhobenem moralischem Zeigefinger viel gewinnen. Wir müssen überzeugen. Marktwirtschaft, Effizienz und Wachstum können viele in dieser Welt. Aber leistungsfähige Wirtschaft mit Freiheit, Gerechtigkeit, sozialem Ausgleich und ökologischer Verantwortung zu verbinden, das ist unser Modell, und das ist unsere Aufgabe. Je besser wir sie erfüllen, umso mehr gewinnen wir andere dafür.

Ich bin nicht so skeptisch. Diese Werte sind überall attraktiv. Wir haben es in Hongkong gesehen. Wir haben es in der Türkei gesehen. Die arabischen Gesellschaften machen sich auf den Weg. Ja, es dauert, und es geht nicht geradlinig, aber das ging es noch nie in der Geschichte. Und wo wir im Westen an uns zweifeln, uns selbst heftig kritisieren, da ist gerade die heimliche Stärke unserer Gesellschaften am Werk. Der Philosoph Karl Popper hat in seinem Buch über die offene Gesellschaft 1945 gezeigt, dass freiheitliche Ordnungen genauso mit Fehlern behaftet sind wie unfreie, aber dass ihre Überlegenheit darin gründet, dass sie Fehler korrigieren können. Totalitäre Ideologien können das nicht. Deswegen scheitern sie früher oder später. Deswegen haben wir Grund zur Zuversicht.

Wenn wir um unsere Fehlbarkeit wissen, wenn wir Übertreibungen wehren, wenn wir immer wieder Maß und Mitte suchen, dann können wir auch mit Geld klug umgehen. Nichts im Übermaß – das gilt für das verantwortliche Haushalten vom privaten Budget über die Unternehmenskasse bis zum Staatshaushalt. Und dazu gehören Konzepte wie Nachhaltigkeit, Sparsamkeit und Solidität der Planung.

ORIENTIERUNG NUR MIT EINEM RICHTIGEN WERTEFUNDAMENT

Aber diese Klugheit ist nicht genug. Für sich genommen beschreibt sie nur eine Fähigkeit, eine Kompetenz. Wir brauchen noch etwas anderes. Wir brauchen eine Orientierung, einen Sinn für das Richtige und das Falsche, für Gut und Böse. Anders gesagt, wir brauchen Werte, um unserer Kompetenz die richtige Richtung zu geben. Zwar kann ohne fachliche Kompetenz kein Mensch, kein Betrieb und kein Land finanziell überleben und erfolgreich sein, aber ohne ein Wertefundament wird alles schnell zu einem leeren, formalen Gehäuse, einer sinnentleerten Technokratie.

Klug mit Geld umzugehen, heißt auch zu wissen, was Mittel und was Zweck ist, zu wissen – um es mit Dietrich Bonhoeffer zu sagen – was Letztes und was Vorletztes ist. Nur wenn wir so auf Gott selbst ausgerichtet sind, können wir uns darauf verlassen, dass auch unsere finanzielle Klugheit immer wieder in die richtigen Bahnen gelenkt wird.

„Man muss die religiösen Motive Gustav Adolfs nicht als pure Ideologie oder bloße Legitimationsfassade einer groß angelegten Eroberungspolitik abtun, aber als allein handlungsleitend sind sie schwerlich anzusehen.“

HERFRIED MÜNKLER

Der Dreißigjährige Krieg als Analysefolie für heutige Kriege

Die Reformation hatte eine Spaltung der Christenheit hervorgerufen. Trotz Versöhnungsversuchen konnten die Gegensätze nicht überwunden werden. Kriegerische Streitigkeiten flackerten immer wieder auf und mündeten schließlich im Dreißigjährigen Krieg. Bis zum Ersten Weltkrieg gilt er als das deutsche Urtrauma kriegerischer Erfahrungen und prägte das Bewusstsein der Deutschen.

KLASSISCHER STAATENKRIEG ALS AUSLAUFMODELL

Der klassische Staatenkrieg ist ein historisches Auslaufmodell, auch wenn die Rüstungsinvestitionen der meisten Staaten nach wie vor auf diesen Kriegstypus ausgerichtet sind. Er ist ein Auslaufmodell in normativer Hinsicht wegen des Kriegsverbots in der Charta der Vereinten Nationen, denn die Adressaten dieses Verbots sind nun einmal die Staaten. Und er ist ein Auslaufmodell in faktischer Hinsicht infolge der schwindenden Fähigkeit wie Bereitschaft der Staaten, Kriege

des herkömmlichen Typs zu führen bzw. sich auf solche Kriege einzulassen. Eigentlich sind nur noch imperiale Akteure kriegsführungsfähig, denen es um die Ordnung großer Räume geht. Aber daneben haben Akteure, die keinen politischen Körper ausgebildet haben, zunehmend Kriegsführungsfähigkeit entwickelt. Diese beruht darauf, dass Netzwerke weder über ein Territorium noch eine zurechenbare Bevölkerung verfügen und sich dadurch dem System militärischer Abschreckung entziehen. Ihre Kriegsführungsfähigkeit beruht auf ihrer tendenziellen Unverwundbarkeit durch militärische Gewalt.

BÜRGERKRIEG – EIN UNSCHARFER BEGRIFF

Aber mit dem Verschwinden des klassischen Staatenkriegs ist auch dessen binärer Gegenbegriff, der Bürgerkrieg, als klassifikatorische Bezeichnung für kollektive Gewaltanwendung mit politischer Zielsetzung unscharf und uneindeutig geworden. Fast immer nämlich sind auswärtige Mächte mehr

oder weniger, direkt oder indirekt in die neuen Kriege verwickelt, und insofern handelt es sich im strikten Sinne nicht mehr um Bürgerkriege, die nun einmal das systematische Pendant zu Staatenkriegen sind. Ein Beispiel dafür ist Syrien, wo der seit mehr als fünf Jahren tobende Krieg häufig als Bürgerkrieg bezeichnet wird. Aber seine Dynamik erhält dieser Krieg durch die Anfütterung durch äußere Mächte: Russland und die Türkei, die Saudis, den Iran und viele andere. Sie sind es, die durch den Nachschub von Ressourcen dafür sorgen, dass dieser Krieg nicht „ausbrennt“. Und andere Organisationen stellen sicher, dass diesem Krieg die Kämpfer nicht ausgehen: Hisbollah, Islamischer Staat und andere sorgen für einen ununterbrochenen Zustrom von jungen Männern und Frauen, die im Krieg „verbraucht“ werden.

SIEBEN KRIEGSTYPEN IM DREISSIGJÄHRIGEN KRIEG

Dieser besondere Typ der neuen Kriege lässt sich mit dem großen Krieg in Europa vor der Regulierung der Kriegführung zum Staatenkrieg vergleichen, also mit dem Dreißigjährigen Krieg von 1618 bis 1648. Betrachtet man diesen Krieg, der keineswegs die gesamte Zeit über in gleicher Intensität geführt, sondern immer wieder von Friedensschlüssen und Waffenstillständen unterbrochen wurde, als Modell, so lassen sich in ihm mindestens sieben Typen von Krieg identifizieren, die miteinander verschmolzen waren und dadurch dafür sorgten, dass der Krieg immer weiterging: Wenn der eine Typ von Krieg erlosch, dann heizte der andere das Geschehen wieder an.

Der Dreißigjährige Krieg in Europa war ein Krieg, der aus einem Aufstand gegen die habsburgische Herrschaft in Böhmen erwachsen ist und in dem verschiedene Parteien um die Herrschaft kämpften; er wurde – zweitens – nach einigen Jahren zu einem Bürgerkrieg, in dem Soldaten, insbesondere Freibeuter und Marodeure, aber durchaus auch geschlossene Verbände, die Landbewohner ausplünderten, woraufhin die Bauern kleinere Trupps von Soldaten angriffen und massakrierten. Er war schließlich – drittens – ein Religionskrieg, in dem Protestanten gegen Katholiken kämpften, wobei der konfessionelle Gegensatz einmal stärker hervortrat und dann auch wieder kaum eine Rolle spielte; er war – viertens – ein Hegemonialkrieg, in dem mindestens vier Mächte um die Vorherrschaft in Europa rangen: Spanien, die Vormacht des 16. Jahrhunderts, die sich in allmählichem Niedergang befand; der Kaiser des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation in Wien, der seine Hausmacht zu festigen suchte, um größere Unabhängigkeit gegenüber dem Kurfürstenkollegium zu erlangen; sodann Frankreich, das mit Spanien schon ein Jahrhundert zuvor um die Hegemonie in Europa gekämpft hatte und dann infolge jahrzehntelanger innerer Kriege an Einfluss verloren hatte, jetzt aber wieder erstarkt war und sich auf der politischen Bühne zurückmeldete; und nicht zuletzt Schweden, das von seiner Bevölkerungszahl und

seinen materiellen Ressourcen her mit den drei anderen eigentlich nicht mithalten konnte, das jedoch über ausgezeichnete Heerführer und ein in vielen Kriegen erprobtes Heer verfügte und so durch militärische Macht wettmachte, was ihm an ökonomischer Macht fehlte. Und zugleich war dies – fünftens – ein Krieg, in dem es um die politischen Ordnungsprinzipien des gesamten Raumes ging, also um die Frage, ob an der Spitze der europäischen Christenheit ein von allen akzeptierter Entscheider, Kaiser oder Papst, stehen würde, oder ob der Raum in Gestalt einiger sich gegenseitig als gleich anerkennenden Staaten geordnet werden sollte. Und schließlich ging es – sechstens – noch um die Frage, welchen Einfluss die potestates indirectae haben durften, die Mächte, die über das Gewissen sowie die Ängste und Hoffnungen der Menschen auf die gesellschaftliche und politische Ordnung einwirkten, also die Kirchen, die Pfarrer und Prediger. Daneben spielten – siebtens – dann auch noch Vorformen des Staatenkrieges eine Rolle, in dem Grenzen verschoben wurden und Territorien einen neuen Landesherrn bekamen. So kam im Gefolge des Krieges die Oberpfalz zu Bayern, der Raum um Marburg war zwischen den Landgrafen von Hessen-Kassel und Hessen-Darmstadt umkämpft, und Pommern wurde Teil des schwedischen Ostseereichs.

INTERDEPENDENZ DER KRIEGSSCHAUPLÄTZE

Die Beendigung dieses Krieges, zu deren Zweck man über vier Jahre in Münster und Osnabrück verhandelte, war vor allem darum so schwierig, weil alle diese Kriegstypen miteinander verschränkt waren und zunächst einmal auseinandersortiert werden mussten, um Kompromisse auf den jeweiligen Konfliktebenen ausloten zu können. Wenn dies gelungen war, tauchte sogleich als nächstes Problem auf, dass ein und dieselbe Macht auf der einen Ebene kompromissbereit und auf der anderen intransigent agierte. Bei den großen Mächten kam noch dazu, dass der Krieg in Deutschland zwar der Zentralkonflikt ihres Hegemoniestrebens war, es aber noch eine Reihe weiterer Kriege gab, die mit diesem Zentralkonflikt verbunden waren. Zu nennen sind der Krieg zwischen Spanien und den Niederlanden, der schon lange vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges begonnen hatte: der mantuanische Erbfolgekrieg in Norditalien, in dem zwei Protagonisten des Kriegs in Deutschland, Spanien und Frankreich, gegeneinander kämpften, wobei sich das Wiener Kaiserhaus aufgrund seiner verwandtschaftlichen Verbindungen zu den in Madrid regierenden Habsburgern in diesen Krieg verwickeln ließ. Dagegen hatte Wien es geschafft, im Fall des Niederländischen Kriegs die von Spanien gewünschte direkte militärische Intervention gegen die abtrünnigen Provinzen zu vermeiden. Der kaiserliche Feldherr Tilly hatte eine solche Intervention immer wieder ins Gespräch gebracht, war aber auf Ablehnung gestoßen. Und dann gab es noch die notorische Rivalität zwischen Dänemark und Schweden um die Herrschaft über die Ostsee sowie die Kriege zwischen Schweden und Polen-Litauen um die Kontrolle der Flussmün-

„Es ist gerade diese Unübersichtlichkeit des Dreißigjährigen Krieges, die ihn zum Modell und zur Analysefolie einer Reihe heutiger Kriege werden lässt.“

dungen von der Narwa bis zur Weichsel, die Schweden sich nach langem Ringen erkämpft hatte. Die hier erhobenen Zölle waren für Schwedens Staatseinnahmen unverzichtbar, wenn es in den großen Krieg in Deutschland eingreifen wollte. Für einen kurzen Augenblick hatten in den schwedisch-polnischen Krieg auch kaiserliche Truppen aus dem Heer Wallensteins eingegriffen, aber dann hatten die Franzosen 1629 den Waffenstillstand von Altmark zwischen Schweden und Polen vermittelt, damit den Krieg im Norden Mitteleuropas beendet und dessen Vermischung mit dem deutschen Krieg verhindert – sehr zum Unwillen Wallensteins, der strategisch in großen Zügen dachte und die schwedische Militärmacht gerne an Memel und Weichsel binden wollte. Genau das aber haben der schwedische König Gustav II. Adolf und Kardinal Richelieu, der Leiter der französischen Politik, verhindert.

AUSWIRKUNGEN KLEINERER KRIEGE AUF DEN ZENTRALEN KONFLIKT

Der Blick auf die drei räumlich benachbarten Kriege und seine Verbindungen zum Krieg in Deutschland zeigt die ganze Komplexität der Lage: Während die Beendigung des schwedisch-polnischen Krieges zu einer Intensivierung des Krieges in Deutschland führte, aber eine Ausweitung des Kriegsschauplatzes vermied, hatte der mantuanische Erbfolgekrieg zur Folge, dass die französischen Ambitionen wuchsen, in Deutschland zu intervenieren. Gleichzeitig verlor durch die Entsendung größerer Truppenteile aus der Wallensteinischen Armee nach Norditalien der Krieg in Deutschland zunächst an Intensität. Der Ausbruch wie die Beendigung eines mit dem Zentralkonflikt verbundenen Krieges konnte auf diesen also recht unterschiedliche Auswirkungen haben; man konnte nicht mit Sicherheit antizipieren, welche Folgen das Agieren in einem Nachbarkrieg für den Zentralkonflikt im deutschen Reich hatte. Das gilt auch für den Niederländischen Krieg, denn während der Kaiser und die Liga, das Bündnis der katholischen Reichsstände, jedes direkte militärische Eingreifen in den Niederlanden vermieden, sorgten die Generalstaaten durch Subsidien an in Deutschland kämpfende Söldnerführer und ausgreifende Bündnisprojekte dafür,

dass der Krieg im Reich nicht zum Erliegen kam oder gar durch einen nachhaltigen Friedensschluss beendet wurde. Nach der Niederlage der Böhmen in der Schlacht am Weißen Berg und der Flucht des „Winterkönigs“ Friedrich von der Pfalz aus Prag wurde Den Haag zum Zentrum der Bündnisprojekte des auch aus der Pfalz Vertriebenen, zu einer Finanzquelle für die Söldnerheere in Deutschland und zu einem Hoffnungsanker des deutschen Reformierten.

DER DREISSIGJÄHRIGE KRIEG – EIN RELIGIONSKRIEG?

Das führt zurück zu der Frage, ob und inwieweit der Dreißigjährige Krieg ein Religionskrieg gewesen ist und was aus ihm für die heutigen Kriege, vor allem die im arabisch-islamischen Raum, gelernt werden kann. – Ja, dieser Krieg war ein Religionskrieg, aber er war es nur in Vermengung mit anderen Kriegstypen, und er war dies nie durchgängig und gleichmäßig, da die konfessionellen Konfliktlinien zeitweilig eine stärkere und dann auch wieder eine schwächere Rolle spielten; vor allem aber ließen sich aus der konfessionellen Zugehörigkeit eines Kriegers keine verlässlichen Rückschlüsse auf dessen Bündnispolitik ziehen. Die gegeneinander kämpfenden Heere waren ohnehin konfessionell bunt gemischt, und bis auf eine kurze Phase nach der schwedischen Intervention in Deutschland spielte religiös motivierte Feindschaft in den Schlachten und Scharmützeln keine Rolle. Der Ich-Erzähler in Grimmelshausens „Abenteuerlichem Simplicius“, der aus der zweiten Hälfte des Krieges berichtet, hat mehrfach zwischen ligitischen und schwedischen Truppen die Seiten gewechselt, ohne dass dies für ihn eine größere Rolle gespielt hätte. Wenn ihm etwas Sorgen bereitete, dann war es die Frage, wie er den verdienten Sold mitsamt dem geraubten Gut sicher verwahren konnte.

INNERPROTESTANTISCHE KONFLIKTE

Ohnehin bildeten „die Evangelischen“ und „die Katholischen“ keine in sich geschlossenen Blöcke, wobei die protestantische Seite eigentlich in zwei Kriegsparteien zerfiel, die gelegentlich miteinander kooperierten und dann auch wieder gegen-

„Aber leistungsfähige Wirtschaft mit Freiheit, Gerechtigkeit, sozialem Ausgleich und ökologischer Verantwortung zu verbinden, das ist unser Modell.“

einander kämpften: auf der einen Seite die Lutheraner unter Führung des sächsischen Kurfürsten Johann Georg, der lange Zeit eine im Prinzip kaisertreue Politik verfolgte und gleichzeitig eine dritte Partei zwischen den Kontrahenten zu bilden suchte, und auf der anderen Seite die durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 nicht geschützten Reformierten, die zunächst unter der Führung Friedrichs von der Pfalz standen, an dessen Stelle später der Landgraf bzw. die Landgräfin von Hessel-Kassel trat. Bei beiden, dem Heidelberger Kurfürsten wie dem Kasseler Landgrafen, verbanden sich konfessionspolitische Fragen mit solchen ihres Herrschaftsgebiets, wie das im Übrigen auch bei dem Lutheraner Johann Georg von Sachsen der Fall war. Eine klare konfessionspolitische Linie lässt sich bei ihnen nur schwer erkennen, am wenigsten bei dem Kurfürsten von Sachsen. Immerhin ist festzuhalten, dass die Reformierten in Deutschland weniger kompromissbereit und stärker an der Fortführung des Krieges orientiert waren als die Lutheraner. Nur für eine kurze Zeitspanne spielten diese innerevangelischen Konflikte keine Rolle. Das war vom Sommer 1631, als sich Sachsen dem Schwedenkönig Gustav Adolf anschloss, bis zum 6. September 1634, als die Schweden bei Nördlingen vernichtend geschlagen wurden und infolgedessen ihre Machtstellung im Süden und Westen Deutschlands verloren. Danach gingen Calvinisten und Lutheraner wieder ihre eigenen Wege, bis sie im Frieden von Münster und Osnabrück zum „Corpus Evangelicorum“ zusammengefasst und dadurch zur Kooperation gezwungen wurden.

KONFLIKT ZWISCHEN KAISER UND KATHOLISCHEM KURFÜRSTEN

Auf katholischer Seite sah das nicht viel anders aus, wenn gleich hier der Konflikt zwischen den katholischen Kurfürsten und dem Kaiser die zentrale Rolle spielte: Kaiser Ferdinand II. wollte seine Machtposition im Reich stärken, während der bayrische Herzog (seit 1623 Kurfürst) Maximilian darauf bedacht war, dass der Einfluss der Reichsstände nicht geschmälert wurde und er als Oberhaupt der katholischen Liga das Heft des Handelns in der Hand behielt. Die Absetzung Wallensteins auf dem Kurfürstentag von Regensburg im Herbst

1630 – und damit die Schwächung der katholischen Seite in der Auseinandersetzung mit den Schweden – war eine Folge.

MACHTPOLITISCHE INTERESSEN DER AUSWÄRTIGEN GROSSMÄCHTE

Was auf die Kriegsprotagonisten im Reich zutrifft, gilt erst recht für die auswärtigen Interventen: Kein anderer hat das religiöse Motiv seines Handelns so stark herausgestellt wie der Schwedenkönig Gustav Adolf, und die protestantische Geschichtsschreibung in Deutschland sowie die nationalpatriotische schwedische Historiographie sind dieser Sicht lange gefolgt. Die neuere Forschung zeigt jedoch ein anderes Bild: Darin stehen die Festigung der schwedischen Hegemonialposition im Ostseeraum durch Kontrolle der gegenüberliegenden Küste sowie die Schaffung einer schwedischen Großmachtposition in Europa im Mittelpunkt. Man muss die religiösen Motive Gustav Adolfs nicht als pure Ideologie oder bloße Legitimationsfassade einer groß angelegten Eroberungspolitik abtun, aber als allein handlungsleitend sind sie schwerlich anzusehen.

Spiegelbildlich zu Gustav Adolf hat Kardinal Richelieu agiert, der Leiter der französischen Politik, der eine scharf antihabsburgische Politik verfolgte, zunächst verdeckt, bis er ab 1635 dann offen die protestantische Seite im Krieg unterstützte und damit gegen den Kaiser als den Hauptprotagonisten der katholischen Sache im Reich kämpfte. Seiner Stellung als Kardinal der römisch-katholischen Kirche hat das keinen Abbruch getan. Zunächst nicht, weil er als Verbündeter des bayrischen Kurfürsten Maximilian auftreten konnte, der ebenfalls eine Politik der Distanz zum Wiener Kaiserhaus betrieb. Aber auch deswegen nicht, weil Papst Urban VIII. als italienischer Territorialfürst jeden Machtzuwachs der spanischen oder der österreichischen Habsburger fürchtete und daher an einer Stärkung der französischen Position gegenüber den Habsburgern interessiert war. Der Papst hätte liebend gerne eine Restitution der katholischen Macht (und ihrer Besitztümer) in Deutschland gesehen, aber unter keinen Umständen sollte dies mit einer Machtsteigerung des Wiener Kaiserhauses verbunden sein. So war selbst das Oberhaupt der

römisch-katholischen Kirche ein Blockadefaktor für das geschlossene Auftreten der Katholiken im Dreißigjährigen Krieg.

UNÜBERSICHTLICHKEIT RELIGIÖSER GEGENSÄTZE

Es ist gerade diese Unübersichtlichkeit des Dreißigjährigen Krieges, die ihn zur Analysefolie einer Reihe heutiger Kriege werden lässt – vor allem der Kriege im arabisch-islamischen Raum, sodann aber auch der Kriege in der Sahelzone, namentlich in Mali, Nigeria und Somalia. In allen diesen Kriegen mischen sich religionspolitische Aspekte mit solchen der inneren Machtverteilung, und während in einigen der Gegensatz zwischen Christen und Muslimen ein kriegstreibender Faktor ist, sind es in anderen die Gegensätze zwischen Sunniten und Schiiten sowie der von beiden Seiten erhobene Anspruch, die wahre Religion zu verkörpern. Die Politisierung der religiösen Gegensätze als Freund-Feind-Erklärungen wird wie im Dreißigjährigen Krieg auch hier durch die Hegemonialkonflikte eines Raumes überlagert, dessen machtpolitische Ordnung während der letzten Jahrzehnte grundlegenden Veränderungen im Innern wie Interventionen von außen ausgesetzt war. Das gilt vor allem für den Nahen Osten, während in der Sahelzone stärker die geopolitischen Interessen der Europäer und US-Amerikaner hereinspielen; in Verbindung mit humanitären Motiven bilden sie die Grundlage für auch mit militärischen Mitteln erfolgende Stabilisierungsinterventionen.

VERGLEICHBARE SITUATIONEN AUF HEUTIGEN KRIEGSSCHAUPLÄTZEN

Freilich können sich die Konstellationen schnell verändern, wie das russische Eingreifen in Syrien zeigt, das weniger durch dessen Streben nach einer hegemonialen Rolle in dem Raum motiviert sein dürfte, sondern durch das geopolitische Interesse, an seiner politischen Neugestaltung beteiligt zu sein und dabei die eigenen Interessen nachdrücklich ins Spiel bringen zu können. Dagegen haben die USA und mit ihnen die Europäer das Problem, dass sie nicht wissen, wer von den dafür in Frage kommenden Kriegsparteien in Syrien ein auf längere Sicht verlässlicher Partner sein könnte, der zugleich mit Hilfe seiner Bodentruppen ein relevanter Akteur im Kampf um die Macht in Syrien wäre. In gewisser Hinsicht ist der Westen in der Rolle Richelieus, der lange auf indirekte Interventionen gesetzt hat, weil er mit eigenen Truppen nicht intervenieren wollte. Aber Subsidien an andere bergen immer das Problem, dass diese ihre eigenen Interessen verfolgen und keineswegs die getreuen Erfüllungsgehilfen ihrer Geldgeber sind. In mancher Hinsicht geht es den Europäern mit den Kurden so, die für den Kampf gegen den IS aufgerüstet und trainiert wurden, insgeheim aber das Projekt einer eigenen Staatsbildung verfolgen. Das wiederum liegt keineswegs im Interesse „des Westens“, weil es zu massiven türkischen Reaktionen führen und damit einen weiteren Krieg

in den ohnehin schon kaum noch zu durchschauenden Frontlinien des Syrienkrieges entflammen würde.

Das Scheitern der nationalistischen Staatsbildungsprojekte der Baath-Partei im Irak und in Syrien, das vorläufige Ausscheiden Ägyptens aus der kurz innegehabten Hegemonialposition in der arabischen Welt und der relative Bedeutungsverlust des arabisch-israelischen Gegensatzes als politische Klammer der arabischen Welt haben dazu geführt, dass sich mit Saudi-Arabien (sowie den Golfstaaten) auf der einen und dem Iran (sowie dem Assadregime und der Hisbollah) auf der anderen Seite zwei Akteure im Kampf um die Hegemonie des Raumes gegenüberstehen, für die sich die Politisierung des innerislamischen Gegensatzes zwischen Sunniten und Schiiten als Legitimationsstrategie ihrer Interventionen und Bündnisse anbietet und die damit über eine Mobilisierungsressource für Geld und Kämpfer verfügen, wie man sie sich besser nicht wünschen kann. Das heißt nicht, dass der konfessionelle Gegensatz zwischen Sunniten und Schiiten bloß eine legitimatorische Fassade für Hegemonialkriegführung ist, aber der konfessionelle Gegensatz allein hätte kaum ausgereicht, um diesen Krieg in Gang zu setzen und seitdem an verschiedenen Orten am Brennen zu halten. Auch darin ähnelt der heutige Krieg im Vorderen Orient dem Dreißigjährigen Krieg in Mitteleuropa.

ERKENNTNIS DURCH VERGLEICHBARE KONSTELLATIONEN?

Nach dem Ende einer etwa drei Jahrhunderte währenden Ära der Staatenkriege, an denen sich nicht nur das Völker- und Kriegsrecht orientiert hat, sondern die auch die Analysefolie für das Lernen der Militärs mit Blick auf den nächsten Krieg wie der Friedens- und Konfliktforschung zu dessen Verhinderung dargestellt haben, sind die Analytiker angesichts der neuen Kriege in aller Welt und des aus unterschiedlichen, jedoch miteinander verbundenen Brandherden bestehenden Krieges im Nahen Osten derzeit ratlos. Intervention und Nichtintervention, die beiden alternativen Optionen der Politik, scheinen im Fall von Libyen und Syrien dieselben Folgen zu haben, und Verhandlungen zur Kriegsbeendigung und Schaffung eines zunächst noch prekären Friedens scheitern ein ums andere Mal. Da ist es naheliegend, bei der Suche nach Analysefolien zeitlich hinter die Ära der Staatenkriege zurückzugehen und den Dreißigjährigen Krieg noch einmal gründlich unter die Lupe zu nehmen: im Hinblick auf die politischen wie militärischen Optionen, die den Akteuren damals zur Verfügung standen, im Hinblick auf das notorische Scheitern großer und weitreichender Projekte, die den Krieg militärisch entscheiden sollten, vor allem aber mit Blick auf die sich über vier Jahre hinziehenden Friedensverhandlungen. Aus ihnen ist eine keineswegs friedliche Ordnung hervorgegangen, aber sie hat sichergestellt, dass es bis ins 20. Jahrhundert hinein keine Kriegstypen- und Konfliktebenenverschränkung mehr gegeben hat wie im Dreißigjährigen Krieg.

IM GESPRÄCH MIT THOMAS RACHEL

Reformation als Bildungsbewegung

„Eine bloße Wissens- und Informationsgesellschaft ist keine wirkliche Bildungsgesellschaft.“

Im Hinblick auf das 500-jährige Reformationsjubiläum wird gern auf die geschichtlichen Wurzeln zurückgegriffen. Was fällt Ihnen spontan ein, wenn Sie an Bildung und Reformation denken?

Rachel: Die Reformation ist nicht nur eine binnenkirchlich-theologische Reformbewegung gewesen, sondern eine gesamtulturell und gesamtgesellschaftlich prägende Bildungsbewegung von universaler Strahlkraft. Zwei wichtige Beispiele fallen mir dazu spontan ein: Mit der vollständigen Übersetzung der Bibel in die deutsche Sprache und dem Kleinen und Großen Katechismus hat Martin Luther zu seiner Zeit einerseits den entscheidenden Grundstein für ein völlig neues Bildungsethos gelegt, nämlich dasjenige des mündigen, urteilsfähigen und seinen Glauben selbst reflektierenden Christenmenschen im Sinne des Priestertums aller Gläubigen. Andererseits ist dieses Bildungsideal keineswegs im rein individuellen und persönlichen Bereich verblieben, sondern wurde zugleich zum Motor einer neuen gesellschaftlichen Bildungsverantwortung: Mit seiner Schrift von 1524 „An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen“ legte er – vor dem Hintergrund geradezu katastrophaler Bildungszustände – die Grundlage für das spätere, öffentliche Schulwesen in Deutschland.

Bildung und Reformation werden häufig in einem Atemzug genannt. Worauf ist diese vermutete Nähe zurückzuführen?

Rachel: Nun, diese Nähe ist – wie ja bereits angedeutet – keineswegs nur „vermutet“, sondern in besonderer Weise ausgeprägt gewesen. Denn die Reformatoren haben deutlich gemacht, dass persönlicher Glaube und persönliche Bildung untrennbar zusammengehören. Hier ist im Übrigen auch an die ganze Breite von namhaften Theologen der Reformationszeit neben und nach Luther zu erinnern, wenn Sie zum Beispiel an Philipp Melancthon, Johannes Calvin oder später auch an Johann Amos Comenius denken. Selbstverständlich sollte man hier keine falschen oder gar konfessionalistischen Engführungen betreiben: Denn es ist natürlich das gesamtchristliche Erbe, das Europa bereits seit dem frühen Mittelalter bildungsmäßig tief und nachhaltig geprägt hat. Bereits die katholischen hohen Schulen und Klöster, die Luther polemisch als „Eselställe und Teufelsschulen“ bezeichnete und bekämpfte, haben genauso ihren berechtigten Anteil daran, wie zum Beispiel die abendländischen Universitätsgründungen, die ohne Kirche und Theologie undenkbar gewesen wären. Es ist daher eher die ungeheure gesellschaftliche Breitenwirksamkeit und die entschiedene Betonung der Bildungsverantwortung jedes Einzelnen, die diesen neuen Bildungs-

begriff auszeichnen, der in der neuzeitlich-abendländischen Geistes- und Kulturgeschichte schließlich erst durch die Reformation ermöglicht worden ist.

In welcher Weise geht unser heutiges Bildungsverständnis auf die Reformation zurück?

Rachel: Rein historisch betrachtet könnte man ausführen, dass sich die lange und beeindruckende wirkungsgeschichtliche Linie entscheidender, evangelischer Einflüsse in den Bereichen der Wissenschaft, der Bildung und Erziehung problemlos bis in unsere Gegenwart fortsetzen ließe. Das kann ich an dieser Stelle natürlich unmöglich alles aufzählen. Aber hierzu gehören mit Sicherheit auch so manche Klassiker unseres heutigen säkularen Bildungsverständnisses und auch der modernen Pädagogik, die ihre Inspirationen in vielfältiger Weise auch den genuinen reformatorischen Bildungserkenntnissen und -impulsen zu verdanken haben, selbst wenn manch zeitgenössische Erziehungswissenschaftler das heute leider schon längst vergessen haben. Systematisch würde ich aber vor allem – mit Friedrich Schweitzer – drei entscheidende und bis heute wirkmächtige Grundzüge bzw. Bestimmungen identifizieren, nämlich „ein von der Gottesebenbildlichkeit her gewonnenes Menschenbild im Sinne der unverlierbaren Würde jedes einzelnen Menschen“, der „nach beiden Seiten hin zu lesende konstitutive Zusammenhang zwischen Bildung und Religion“ sowie ein besonderes „dialogisches Ethos“¹.

Früher galt das „katholische Mädchen vom Lande“ als Bildungsverliererin. Lassen sich noch Unterschiede zwischen den Konfessionen feststellen?

Rachel: Ich glaube, dass sich hier in den letzten 500 Jahren – auch durch wechselseitige ökumenische Verständigungsprozesse insbesondere seit dem letzten Jahrhundert – Entscheidendes in beiden großen Konfessionen verändert hat. Wichtige Impulse der Reformation haben so ja auch wiederum früh auf die Altgläubigen zurückgewirkt. Bereits die katholische Gegenreformation kann schließlich

auch schon als eine Antwort auf die Herausforderungen durch die Reformation betrachtet werden, unter anderem ja auch in Gestalt von dezidiert bildungsorientierten kirchenpolitischen Weichenstellungen. Man sollte sich aber insgesamt von solchen holzschnittartigen Wertungen fernhalten. Allerdings würde ich schon sagen, dass der Inbegriff der Bildungsbenachteiligung heute zwar nicht mehr das „katholische Mädchen vom Lande“ ist, aber sehr wohl vielleicht der Junge oder das Mädchen aus sozialen Brennpunkten unserer Gesellschaft oder mit Migrationshintergrund.

Was bedeuten Luthers Vorstellungen von offenen Bildungszugängen für alle in heutigen Debatten um Bildungsgerechtigkeit?

Rachel: Bildung ist entscheidend für die Fähigkeit eines jeden Menschen, Mündigkeit zu erlangen, sich für die eigenen Rechte einzusetzen und sich gemeinschaftlich für grundlegende Rechte anderer einsetzen zu können. Es ist also nicht nur ein entscheidendes Instrument zur Teilhabe, sondern auch ein elementares Menschenrecht. Deshalb unterdrücken alle totalitären Ideologien und Glaubenssysteme nicht zuletzt immer auch die Freiheit der Bildung und Forschung. Nach evangelischem Verständnis ist der Mensch aber selbst als bildsames Wesen der zentrale Mittel- und Bezugspunkt. Bildung soll ihm helfen, seine von Gott geschenkten Fähigkeiten zu erkennen, zu entfalten und zum Wohle aller einzubringen. Man könnte auf der Basis des christlichen Menschenbildes pointiert sagen: Der Mensch ist herausgefordert erst der zu werden, zu dem er von Gott her eigentlich bestimmt worden ist. Insofern erfährt er die Ermöglichung seiner Bildungsbiographie überhaupt erst darin, dass er sich selbst als zum Bilde Gottes geschaffen erkennt sowie – gut evangelisch – auch als gerechtfertigt und befreit.

IM GESPRÄCH MIT THOMAS RACHEL

Welche Folgen für das Bildungsverständnis und das gesellschaftliche Miteinander hat die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade? Was bedeutet sie für die frühkindliche Bildung, die schon im Kindergarten durch kognitive Leistungsanforderungen, etwa durch Fremdsprachenangebote, geprägt ist?

Rachel: Ein evangelisches Bildungsverständnis basiert auf der persönlichen Wissens- und Gewissensbildung. Bereits dies setzt jedem (auch noch so gut gemeinten) fremd bestimmten Leistungsgedanken von Seiten Dritter eine klare Grenze. Gerade heutzutage gilt es überdies zu erkennen: Eine bloße Wissens- oder Informationsgesellschaft ist noch lange keine wirkliche Bildungsgesellschaft. Denn zur gemeinschaftlichen Bildungsverantwortung gehört neben den Solidaritäts- und Förderungsaspekten auch vor allem der Respekt vor der Autonomie und der Integrität eines jeden einzelnen Menschen mit seinen jeweiligen Gaben, Fähigkeiten und Charismen. „Ich habe einen Wert und eine Würde vor Gott, unabhängig bzw. vor all meiner Leistungsfähigkeit“ – das ist die Quintessenz der Rechtfertigungslehre. Sie ist nicht nur theologisch, sondern auch gesellschafts- bzw. bildungspolitisch hochaktuell!

Freiheit und Leistung – was bedeuten diese Prinzipien für Bildungsziele aus evangelischer Perspektive?

Rachel: Das bedeutet, dass Leistung im Vollsinn des Wortes und in welchem Lebensbereich auch immer nur dann erbracht werden kann und segensvoll wirkt, wenn die Leistungsanforderungen auch mit den jeweils persönlichen Leistungsmöglichkeiten und -motivationen übereinstimmen. Wo solche entscheidenden persönlichen Freiheitsspielräume missachtet werden, entsteht ansonsten nur destruktiver Leistungsdruck. Erst aus der Gewissheit heraus, dass ich zur Freiheit berufen bin, kann ich auch dieser Berufung gemäß freudig leben und konsequent wirken.

Welche Rolle spielt die religiöse Bildung? Öffnet der Religionsunterricht Zugänge zur emotionalen Dimension von Bildung, von Herzensbildung?

Rachel: Ja, ganz gewiss. Glaube und ein ganzheitliches Verständnis menschlicher Bildung gehören ja, wie gesagt, untrennbar zusammen. Das Dilemma unserer säkularisierten Moderne ist dabei nur, dass diese tiefen Zusammenhänge oft nicht mehr im Bewusstsein sind. Gerade im Bereich der Ethik wird zum Beispiel immer wieder vergessen, dass Glaube und Religion entscheidende und unverzichtbare Quellen und Ressourcen der Wertebildung und Wertebindung darstellen. In der EKD-Denkschrift „Maße des Menschlichen“ heißt es des Weiteren auch sehr treffend: „Die Frage nach Gott ist für zeitgemäße Bildung unabdingbar, da sie vor absolutem Denken und Handeln schützt.“ Daher gehören nach meiner festen Überzeugung der Religionsunterricht an die öffentlichen Schulen und die wissenschaftlichen Theologien an die universitären Fakultäten.

Ihre Botschaft für heute: Was sagt uns aktuell die Reformation in einer pluralen Bildungsgesellschaft?

Rachel: Hier möchte ich doch den großen Reformator Luther selbst am Ende zitieren, wenn er die zentrale sozialetische und gesellschaftliche Dimension der recht verstandenen Bildung wie folgt hervorhebt: „Das ist einer Stadt bestes und allerreichstes Gedeihen, Heil und Kraft, dass sie viel feiner, gelehrter, vernünftiger, ehrbarer, wohl-erzogener Bürger hat, die könnten darnach wohl Schätze und alles Gut sammeln, halten und recht brauchen.“

1 | Vgl. Friedrich Schweitzer, Das Bildungserbe der Reformation – Bleibender Gehalt, Herausforderungen, Zukunftsperspektiven, Gütersloh 2016, S. 264–267.

„Luther hatte mit seiner Schrift
 ‚Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei‘ (1523)
 eine unerhört neue Position vertreten.“

WALTER HOMOLKA

„Ruhm dem Luther!“ Jüdische Lutherbilder durch die Geschichte

„Wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen“, befand vor gut einhundert Jahren der junge Rabbiner Reinhold Lewin (1888 – 1943).¹ Als 1911 seine preisgekrönte Inaugural-Dissertation „Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters“ erschien, war dies die überhaupt erste wissenschaftliche Monographie zu diesem Thema, die auf der Durchsicht aller Schriften des Reformators beruhte. Lewin machte in seiner Arbeit das Schwinden von Luthers Konversionshoffnung für dessen Abkehr von seiner anfänglich toleranten Haltung gegenüber den Juden verantwortlich.²

Martin Luther ist Ende des 19. Jahrhunderts zu einer Legitimationsfigur des Antisemitismus geworden. Es gab aber schon zu Lebzeiten des Reformators auch jüdische Stimmen zu seinem Wirken und zu seiner Wirkung; Andreas Pangritz

hat diese frühe Rezeptionsgeschichte ausführlich geschildert.³ Als eine der ersten jüdischen Reaktionen gilt die des aus Spanien stammenden Jerusalemer Kabbalisten Rabbi Abraham ben Elieser Halevi (ca. 1460 – 1528), der in einem Brief von 1525 Luther als denjenigen beschrieb, der die Christen zum wahren Glauben zurückbringen würde, also als Wegbereiter des Messias.⁴

WANDEL VON LUTHERS URTEIL ÜBER DIE JUDEN

Auch wenn diese messianischen Hoffnungen enttäuscht wurden und die anfängliche Sympathie bald schwand: Luther hatte mit seiner Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ (1523) eine unerhört neue Position vertreten.⁵ Als er sich zunächst in die Lage der Juden in Europa versetzte und schrieb: „Und wenn ich ein Jude gewesen wäre und hätte gesehen, dass solche Tölpel und Knebel den christlichen Glauben regieren und lehren, so wäre ich eher eine Sau als

„Seit Luther wird die Christenheit in Mitteleuropa nicht mehr als monolithisch begriffen. Diese Konfessionalisierung hat im 19. Jahrhundert auch die Auffächerung des Judentums in unterschiedliche Denominationen erst denkbar und möglich gemacht.“

ein Christ geworden“, da weckte das bei den Juden in den deutschsprachigen Ländern zunächst große Hoffnungen auf eine Verbesserung ihrer Lage: „Das war ein Wort, wie es die Juden seit einem Jahrtausend nicht gehört hatten“, urteilte Heinrich Graetz.⁶ Doch dann empfand Luther das Festhalten der Juden an ihrem Glauben als Infragestellung seines eigenen Glaubensangebots, was später mit zu seinen starken Ausfällen gegen ihre „Verstocktheit“ führte, so zu seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ von 1543.⁷ Noch im selben Jahr fand eine umfassende Vertreibung aus dem Kurfürstentum Sachsen statt, wo die harte Einstellung des Reformators gegenüber den Juden dominierte; bei der Vertreibung aus dem lutherischen Braunschweig berief sich der Stadtrat 1546 ebenfalls auf Luthers Judenschriften. Zuvor hatte als erster protestantischer Landesherr der hessische Landgraf Philipp „der Großmütige“ das jüdische Leben mit einer Judenordnung reglementiert. Rabbiner Abraham Geiger (1810–1874) kommentierte die Wirkung des Reformators folgendermaßen: „So darf es uns denn auch nicht befremden, wenn das befreiende Reformationswerk in seiner Heimstätte sich sehr bald zur dogmatischen Formel verengt, daß wir fast glauben müssen, es sei hier keine Befreiung vor sich gegangen, sondern nur Fessel mit Fessel vertauscht worden, das Volksleben sei nicht erfrischt worden, vielmehr habe ein kleinlicher Geist dasselbe verunreinigt und zerfleischt.“⁸

JUDENFEINDLICHE SCHRIFTEN LANGE UNBEKANNT

Anfang des 19. Jahrhunderts wurde Luther im Zuge der jüdischen Aufklärung zum Symbol und Ausgangspunkt geistiger Freiheit. Jüdische Reformer wie Saul Ascher (1767–1822) begriffen ihn als Wegbereiter für Emanzipation und Erneuerung des Judentums.⁹ Die jüdische Luther-Verehrung erinnert damit sehr an die Begeisterung für Friedrich Schiller.¹⁰ Dorothea Wendebourg hat auf den Umstand hingewiesen, dass die judenfeindlichen Schriften des späten Luthers bis zu ihrem Nachdruck in der 1826 begonnenen Erlanger Gesamtausgabe offensichtlich nicht bekannt waren.¹¹ Auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fielen seine gehässigen Ausfälle

kaum ins Gewicht, wenngleich der Leipziger Pastor Ludwig Fischer 1838 Luthers Schriften über Juden von 1523 und 1543 veröffentlicht hatte, um die Notwendigkeit einer „freundlichen“ Judenmission gegenüber der „erstarrten“ lutherischen Orthodoxie zu begründen.¹²

JÜDISCHE WÜRDIGUNG SEINER BIBELÜBERSETZUNG

Stattdessen wurde er als Übersetzer gewürdigt, der den Reichtum der hebräischen Sprache erkannt und die Schrift verdeutscht und volkstümlich gemacht hatte, und nicht von ungefähr wurde Moses Mendelssohn (1729–1786), der die Tora ins Deutsche übertragen hatte, im 19. Jahrhundert als Reformator und als „Luther des Judentums“ gefeiert.¹³ Heinrich Heine bestärkte in seiner Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland diesen Topos; „Wie Luther das Papstthum, so stürzte Mendelssohn den Talmud.“¹⁴

Mendelssohns Tora-Übersetzung von 1783 kam erst 1815 auch in deutschen Lettern heraus. Mangels einer anerkannten umfassenden jüdischen Bibelübersetzung in deutscher Sprache griffen Juden im Allgemeinen auf die Luther-Bibel zurück, bis 1837 die von Leopold Zunz verantwortete Übersetzung und 1839 die Philippon-Bibel erschienen. Bemerkenswerterweise kritisierte Ludwig Philippson noch 1859 Luthers Übersetzung als „einseitig, monoton und prosaisch, wo das Original viel- und tiefsinnig und voll Schwunges, voll Zartheit und Erhabenheit, voll Abwechslung und Biogsamkeit ist“.¹⁵

ANERKENNUNG DER BEDEUTUNG LUTHERS FÜR GEISTESGESCHICHTE UND BIBELFORSCHUNG

Seit Luther wird die Christenheit in Mitteleuropa nicht mehr als monolithisch begriffen. Diese Konfessionalisierung hat im 19. Jahrhundert auch die Auffächerung des Judentums in unterschiedliche Denominationen erst denkbar und möglich gemacht. Leopold Zunz (1794–1886), der Begründer der

Wissenschaft des Judentums, sah Luther 1855 als den Überwinder des Mittelalters, der seiner Zeit weit voraus war und dessen Wahrheiten, insbesondere die Gedanken- und Gewissensfreiheit, in der Gegenwart überhaupt erst eingeholt werden müssten.¹⁶ Das Urteil des Zunz-Schülers Abraham Geiger fiel weit nüchterner aus: „Martin Luther hat der Menschheit keinen neuen Gedankeninhalt gebracht“, schrieb der Vordenker des liberalen Judentums 1871. Doch er gestand Luther sehr wohl zu, den Geist von der priesterlichen Macht befreit und die Religion mit dem Volksleben verknüpft zu haben, so wie einst die Pharisäer den priesterlichen Sadduzäismus überwunden hätten.¹⁷ Auch für Geiger war es Luthers Bibelübersetzung, die ihn heraus hob, die ihre Wurzeln aber schließlich im Judentum hatte: „Mit seiner Bibelübersetzung legte Luther das Zeugnis ab, dass er seine Erfrischung der Kirche mit den Mitteln des Judentums vollbracht“. ¹⁸ Zudem trug der Reformator mittelbar zur Ausprägung der modernen Bibelwissenschaft bei: „Allein die freie Forschung der heiligen Schrift, die er zwar selbst nicht unternahm, weil er von bestimmten Glaubensvoraussetzungen ausging, wurde nun vorbereitet.“¹⁹

Für viele deutsche Juden war Luther zum deutschen Nationalhelden geworden, und als Rabbiner Abraham Geiger 1855 Paris besuchte, verglich er den Panthéon mit der Walhalla und beklagte, dass König Ludwig von Bayern dort ein schlechtes Totengericht gehalten hätte: „Martin Luther wurde aus der Reihe der großen deutschen Männer ausgeschieden“. ²⁰ Der Mann, „der mit dem Hammer seines Geistes die alte Form zertrümmert, die geistliche Bevormundung beseitigt hat“, werde „seinen Platz in der Ehrenhalle des deutschen Volkes und der Menschheit auch dann noch einnehmen, wenn auch sein religiöser Standpunkt längst überschritten ist.“²¹

ZUSTIMMUNG FÜR EINZELNE ASPEKTE

Die jüdischen Sympathien für Luther beschränkten sich Mitte des 19. Jahrhunderts auf bestimmte Aspekte seines Wirkens und galten dem Reformator, der die Konfessionalisierung von Religion ermöglicht hatte, dem Bibelübersetzer, dem Luther der Aufklärung, dem „deutschen“ Luther. Diese Zustimmung bezog sich aber immer nur auf die gesellschaftlichen Veränderungen, die Luther anstieß, nie aber auf seine Theologie. Zu denen, die Luther priesen, gehörten insbesondere Schriftsteller und politische Denker, die aus dem jüdischen Milieu ihrer Familien ausgebrochen und wie Ludwig Börne und Heinrich Heine zum Christentum konvertiert oder wie Karl Marx bereits als Kind getauft worden waren.²²

HEINRICH HEINES SICHT AUF LUTHER

Für Heine war Luther Wegbereiter einer bevorstehenden deutschen Revolution: „Ja, kommen wird auch der dritte Mann, der da vollbringt, was Luther begonnen, was Lessing fortgesetzt, und dessen das deutsche Vaterland so sehr

bedarf, – der dritte Befreier!“²³ Wie ambivalent seine Haltung gegenüber Luthers Wirkung denn aber ist, wird in der Reihung von Paradoxa deutlich, mit der er den Reformator zu fassen versucht: „Er war ein kompletter Mensch, ich möchte sagen ein absoluter Mensch, in welchem Geist und Materie nicht getrennt sind. Ihn einen Spiritualisten nennen, wäre daher ebenso irrig, als nannte man ihn einen Sensualisten. Wie soll ich sagen, er hatte etwas Ursprüngliches, Unbegreifliches, Mirakulöses, wie wir es bei allen providentiellen Männern finden, etwas schauerlich Naives, etwas tölpelhaft Kluges, etwas erhaben Borniertes, etwas unbezwingbar Dämonisches.“²⁴ Heines „Ruhm dem Luther!“ unterscheidet ihn von Ludwig Börne, der Luther der Lähmung des deutschen Patriotismus zieh; für ihn war die Reformation „die Schwindsucht, an der die deutsche Freiheit starb, und Luther war ihr Totengräber.“²⁵

KARL MARX: RELIGIÖSE KNECHTSCHAFT AUS ÜBERZEUGUNG

Marx schließlich folgerte 1844: „Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußeren Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum inneren Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz an die Kette gelegt.“²⁶

Erst als das Ideal des „Aufklärungsluther“ im späteren 19. Jahrhundert vom „kirchlichen Luther“ und vom „deutschen Luther“ im Sinne einer Einheit von protestantischem Christentum und preußischem Königtum überlagert wurde, folgerte der Historiker Heinrich Graetz in seiner *Volkstümlichen Geschichte der Juden* (Leipzig 1889) mit Blick auf Luthers Judenschriften nunmehr voller Ablehnung: „So hatten denn die Juden an dem Reformator und Regenerator Deutschlands einen fast noch schlimmeren Feind [...], jedenfalls einen schlimmeren als an den Päpsten bis zur Mitte des Jahrhunderts“.²⁷

ALS DEUTSCHER REFORMATOR NAHE DEM JUDENTUM

Zum Reformationsgedenken von 1917 wurden in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland ganz unterschiedliche Stimmen zu Luther laut. Hermann Cohen (1842 – 1918) pries ihn in den Neuen Jüdischen Monatsheften als einen „Schöpfer des Deutschtums“ und lobte wie zuvor schon Abraham Geiger seine Übersetzungstätigkeit: „Er hat dadurch die ursprüngliche Bestimmung der Bibel, welche das Judentum in seiner ganzen Geschichte treulich gepflegt hat, in der Christenheit zur Erfüllung gebracht“.²⁸ Der Neu-Kantianer

„Anfang des 19. Jahrhunderts wurde Luther im Zuge der jüdischen Aufklärung zum Symbol und Ausgangspunkt geistiger Freiheit.“

Cohen befand: „Auch als deutscher Staatsbürger hat der moderne Jude Martin Luther als den Urheber des modernen Staatsgedankens zu feiern und eine unvergängliche innige Dankbarkeit seinem Andenken zu weihen“.²⁹ Mit Blick auf Luthers Bibelübersetzung, Rechtfertigungslehre und Anschauung vom Staat kam er zu dem Schluss, dass Luther, „dieser deutsche Geistesheld“, Erbe des Judentums gewesen und deshalb den Juden besonders nahe sei.³⁰ Dagegen übte der Wiener Talmudwissenschaftler und Historiker Samuel Krauss (1866 – 1948) entschieden Kritik. Er betonte in der Zeitschrift *Der Jude* Luthers Judenfeindschaft – „War sein Glaube tief und unermesslich, so war auch sein Hass unergründlich“ – und fragte, ob der Reformator, „wer weiß, am Ende vielleicht auch noch das Alte Testament verstoßen hätte“. Und dennoch: „Die Grundsätze, die Luther zu Beginn seiner Laufbahn in alle Welt eingeführt hat, Grundsätze der Aufklärung und der freien Entfaltung des menschlichen Geistes, darunter die Ablehnung gegen Juden gerichteten geistigen oder leiblichen Glaubenszwanges, erwiesen sich als gewaltige Faktoren der Folgezeit, die selbst durch Luthers eigene Fehler nicht mehr zu bannen waren“.³¹

STARKE VERBINDUNG VON LUTHERTUM UND DEUSCHTUM

Die neuzeitliche Beschäftigung des Judentums mit dem Christentum ist eng mit den Rabbinern Abraham Geiger und Leo Baeck verbunden. So wie schon Abraham Geigers Beschäftigung mit dem jüdischen Jesus und mit dem Christentum der Entwurf einer Gegengeschichte gewesen war, so hatte auch Rabbiner Leo Baeck (1873 – 1956) sein *Wesen des Judentums* (1905) angelegt. Gerade die „Zwei-Reiche-Lehre“ Luthers, die das Leben in einen politisch-gesellschaftlichen und einen religiösen Bereich zu trennen scheint, ist für Leo Baeck eine zentrale Säule seiner Kritik am Luthertum.³² Der Mensch werde ganz passiv beschrieben, der Gnade und Erlösung bedürftig und somit unfähig, die Welt aktiv nach Gottes Willen zu gestalten.³³ Neben dem Menschenbild war es aber die enge Verbindung von Thron und Altar, die Baeck Martin Luther zuschrieb. 1926 stellte er gegenüber Rabbiner Caesar Seligmann (1860 – 1950) fest: „Es ist ein geistiges und moralisches Unglück Deutschlands, daß (...) man aus dem Deuschtum eine Religion gemacht hat. Anstatt an Gott zu

glauben, glauben sie – lutherische Pfarrer voran – an das Deuschtum“.³⁴ Durch seine Bindung an den Staat habe es das Luthertum versäumt, zum Träger einer universalen Botschaft zu werden. Es habe die Chance, Weltreligion zu sein, nicht wahrgenommen. Die absolute Unabhängigkeit der Religion vom Staat war dabei für Baeck von höchster Bedeutung. Die lutherische Reformation aber habe die Religion an den Staat ausgeliefert. Arnold Zweig (1887 – 1968) sprach in diesem Zusammenhang sogar davon, dass „Luther in der Vergottung des Staates durch die Identität von oberstem Bischof und Landesherrn zur Vernichtung seiner eignen reformatorischen Tat aus Gründen der Politik das letzte Wort“ gesprochen hatte.³⁵

WEGBEREITER AUTORITÄRER STAATSFORMEN

Leo Baeck gewährte hier Tendenzen, die für den autoritären Staat wegbereitend waren und die die schweigende Billigung des Nationalsozialismus durch die Mehrheit der Bürger förderten. In einem Polizeistaat, der keinerlei Raum mehr für die persönliche Entscheidung lässt, sah er den direkten Abkömmling des Luthertums. Der nationalsozialistische Staat war ihm somit die logische Konsequenz einer fehlgeleiteten theologischen Evolution. Kurz vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten stellte Leo Baeck 1932 in *Zwischen Wittenberg und Rom* schließlich fest: „Es ist ein Mangel im Protestantismus, dass er, der dem Volk die Bibel gegeben hat, dann die Bibel, die im Leben oder gar nicht sein will, zum bloßen Predigt- und Andachtsbuch gemacht hat. [...] Die gerade im Protestantismus so häufige Ablehnung des Alten Testaments, dieses eifervollen Buchs, geht wohl nicht am wenigsten auf eine Ablehnung dieses Gebotes zurück, auf die alttestamentliche Deutlichkeit von: ‚Ich bin der Ewige, Dein Gott, Du sollst!‘“.³⁶ Nach der Machtergreifung konstatierte Baeck dann im Oktober 1933 in *Das Judentum in der Gegenwart*: „Innerhalb des deutschen Protestantismus hat sich vielfach gegenüber den Fragen, die sich aus der Beschaffenheit, den Beständen und Zuständen dieser Welt ergeben, eine neue Art der theologischen Beantwortung durchgesetzt, die von einem Glauben an ‚Schöpfungsordnungen‘ ausgehen will und sich hierfür, sei es mit Recht oder Unrecht, auf die Lehre Luthers beruft“.³⁷

RECHTFERTIGUNG JUDENFEINDLICHER ZITATE LUTHERS

Mit Luthers 450. Geburtstag 1933 setzte eine Rückbesinnung auf den Reformator unter nationalsozialistischen Gesichtspunkten ein. Ludwig Feuchtwanger (1885 – 1947), ein Bruder des Schriftstellers Lion Feuchtwanger, bemerkte zu diesem Luthergeburtstag: „Wie damals Martin Luther gegen die Juden losbrach, so tönt es immer wieder aus dem deutschen Volk seit 450 Jahren. Wir erleben im November 1933, dass zahlreiche bedeutende Vertreter der protestantischen Kirche und Lehre sich diese Stellung Luthers ausdrücklich zu eigen machen, ihm Wort für Wort nachsprechen und seine Judenschriften eindringlich zitieren und empfehlen“.³⁸

Es überrascht nicht, dass fünf Jahre später der Thüringer Landesbischof Martin Sasse (1890 – 1942) die Novemberpogrome mit Luthers Judenschriften rechtfertigt: „Am 10. November 1938, an Luthers Geburtstag, brennen in Deutschland die Synagogen. (...) In dieser Stunde muß die Stimme des Mannes gehört werden, der (...) der größte Antisemit seiner Zeit geworden ist, der Warner seines Volkes wider die Juden“.³⁹ Sicherlich führt keine direkte Linie von Luthers Judenschriften zu Hitler und zur Schoa. Eine Linie lässt sich allerdings ziehen, und sie ist tragisch: Rabbiner Reinhold Lewin, Verfasser der ersten jüdischen Monographie über „Luthers Stellung zu den Juden“, wurde im März 1943 mit seiner Frau Evie und zwei Kindern von Breslau nach Auschwitz deportiert und dort ermordet. Heute, im 500. Jahr der Reformation, bleibt die Frage, ob die evangelische Theologie und die protestantischen Kirchen sich von Martin Luther in dem Punkt distanzieren und tatsächlich von Jesus von Nazareth sprechen können, ohne wie der Reformator das Judentum als defizitär herabzusetzen und das Andauern des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk in Zweifel zu ziehen.⁴⁰

1 | Reinhold Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin 1911, S. 110.

2 | Ebd., S. 37 ff.

3 | Andreas Pangritz, *Zeitgenössische jüdische Reaktionen auf Luther und die Wittenberger Reformation*, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum*, Nr. 1/2011, S. 2–9.

4 | Gershom Scholem hat den Brief erstmals in *Kirjat Sepher 7* (1930/31), S. 444 f., veröffentlicht.

5 | *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Bd. 11, S. 307 ff.

6 | Heinrich Graetz: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. 9, Leipzig 1907, S. 189.

7 | *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Bd. 53, S. 417 ff.

8 | Abraham Geiger, *Das Judentum in seiner Geschichte*, Breslau 1910, S. 522.

9 | Saul Ascher, *Leviathan oder Ueber Religion in Rücksicht des Judenthums*, Berlin 1792.

10 | Vgl. Andreas B. Kilcher, *Geteilte Freude. Schiller-Rezeption in der jüdischen Moderne*, München 2007.

11 | Dorothea Wendebourg, *Jüdisches Luthergedenken im 19. Jahrhundert*, in: *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum* (= *Studien zu Kirche und Israel, Neue Folge*, Bd. 1), hg. von Tanja Pilger/Markus Witte, Leipzig 2012, S. 195–213.

12 | Ludwig Fischer, *D. Martin Luther, von den Juden und ihren Lügen, ein crystallisirter Auszug aus dessen Schriften über der Juden Verblendung, Jammer, Bekehrung und Zukunft, ein Beitrag zur Charakteristik dieses Volks*, Leipzig 1838.

13 | Vgl. Ludwig Philippson, *Moses Mendelssohns providentielle Sendung*, in: *Lessing-Mendelssohn-Gedenkbuch*, hg. vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebund, Leipzig 1879, S. 84–100.

14 | Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Briegleb, Bd. III: *Schriften 1831*, München 1971, S. 583.

15 | Ludwig Philippson, *Zur Herstellung und Verbreitung wohlfeiler Bibeln*, in: *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 23. Jg., Heft 13 (21.03.1859), S. 184.

16 | Leopold Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1920, S. 334.

17 | Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*. Breslau 1910, S. 519.

18 | Ebd., S. 520.

19 | Ebd., S. 521.

20 | Ludwig Geiger (Hg.), *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, S. 162 f.

21 | Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*. Breslau 1910, S. 519

22 | Vgl. Hans-Jürgen Benedict, „Ruhm dem Luther!“ Heinrich Heines Lutherdarstellung zur Lektüre empfohlen, in: *Pastoraltheologie*, Bd. 105, Ausgabe 4 (2016), S. 219–230.

23 | Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften*, hg. von Klaus Briegleb, Bd. III: *Schriften 1831*, München 1971, S. 585.

24 | Ebd., S. 538.

25 | Ludwig Börne, *Sämtliche Schriften*, hg. von Inge und Peter Rippmann, Bd. 3, Düsseldorf 1964, S. 924.

26 | Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Karl Marx: Frühschriften*, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, S. 217.

27 | Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Bd. 9, Leipzig 1907, S. 302.

28 | Hermann Cohen, *Zu Martin Luther Gedächtnis*, in: *Neue jüdische Monatshefte*, 2. Jg. (1917/18) Heft 2, S. 46.

29 | Ebd., S. 49.

30 | Ebd., S. 45.

31 | Samuel Krauss, *Luther und die Juden*, in: *Der Jude*, 2. Jg., Nr. 8 (1917/18), S. 547.

32 | Vgl. Walter Homolka, *Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus*, Gütersloh 1994.

33 | Leo Baeck: *Heimgegangene des Krieges. Über den preußischen Staat*, in: *Leo Baeck Werke*, Bd. 3, hg. von Werner Licharz, Gütersloh 2006, S. 287.

34 | Leo Baeck, *Brief an Caesar Seligmann* (02.09.1926), in: *Leo Baeck Werke*, Bd. 6, hg. von Michael A. Meyer, Gütersloh 2006, S. 205.

35 | Arnold Zweig, *Der heutige deutsche Antisemitismus*, in: *Der Jude*, 5. Jg. (1920/21), Heft 5/6, S. 268.

36 | Leo Baeck: *Zwischen Wittenberg und Rom*, in: *Leo Baeck Werke*, Bd. 3, hg. von Werner Licharz, Gütersloh 2006, S. 213.

37 | Leo Baeck, *Das Judentum in der Gegenwart*, in: *Leo Baeck Werke*, Bd. 6, hg. von Michael A. Meyer, Gütersloh 203, S. 218.

38 | Ludwig Feuchtwanger, *Luthers Kampf gegen die Juden*, in: *Bayerisch-Israelitische Gemeindezeitung*, 9. Jg., Nr. 23 (01.12.1933), S. 371.

39 | Martin Sasse, *Martin Luther und die Juden – Weg mit ihnen!*, Freiburg 1938.

40 | Walter Homolka, *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*, Leiden 2016.

„So wurde die Entscheidung der jungen Frau, dem Kloster den Rücken zu kehren, zu einem kirchenpolitischen Akt. Hier ging es um mehr als um einen individuellen Lebensweg. Hier ging es auch um ein theologisches Programm.“

PETRA BAHR

Der lange Weg von „Frau Pfarrer“ zur Pfarrerin

Als Katharina von Bora, die einmal als die „berühmteste Pfarrfrau der Welt“ in die Geschichte eingehen wird, Martin Luther im Jahr 1525 heiratete, war dieses Ereignis nicht nur die Begründung einer neuen Institution, sondern auch ein ausgemachter Skandal.

Die Ehe der geflüchteten Nonne mit dem widerspenstigen ehemaligen Mönch setzte für so manche der Verlotterung der Kirchenämter noch eins drauf. Aus der Nonne war eine „Pfaffenhure“ geworden. Zwei Jahre vorher war Katharina von Bora in der Osternacht aus einem Zisterzienserinnenkloster bei Grimma nach Wittenberg geflohen und „in die Welt“ zurückgekehrt. Sie kam im Haus des Malers Lucas Cranach unter, der die kirchenkritischen Lehren des Reformators Luther unterstützte. Luther selbst hat den Fluchthelfer öffentlich gelobt. Er habe „diße armen seelen aus dem Gefängnis menschlicher Tyranney geführt“.

KATHARINA VON BORAS EHE ALS KIRCHENPOLITISCHES PROGRAMM

Schon die Flucht Katharina von Boras wird publizistisch als vorbildlicher Akt christlicher Freiheit gedeutet, in dem sich Luthers Kritik am klösterlichen Leben und seine theologische Delegitimierung des Mönchwesens quasi lebensweltlich nachvollzog. So wurde die Entscheidung der jungen Frau, dem Kloster den Rücken zu kehren, zu einem kirchenpolitischen Akt. Hier ging es um mehr als um einen individuellen Lebensweg. Hier ging es auch um ein theologisches Programm. Luther wollte die eigenwillige und gebildete junge Frau erst an einen jungen Kollegen verheiraten. Doch sie lehnte ab. Als Luther sie dann mitten in den Bauernkriegen heiratete, betonte er selbst, diese Ehe sei nicht „in fleischlicher Liebe oder Hitze“ erfolgt, sondern um „mit der Tat zu bekräftigen, was ich gelehrt habe“. In diesem Satz steckt schon die Entwicklung des Pfarrhauses in nuce, vor allem die Rolle der

Pfarrfrau. In der Ehe und in der Familie des Pfarrehepaars realisiert sich der christliche Glaube, der sonntags von der Kanzel gepredigt wird. Das „Glashaus“, wie das Pfarrhaus in späteren Jahrhunderten genannt wird, wird nicht durch die übertriebene Neugier der Gemeinde durchsichtig, die Durchsichtigkeit auf das eigene theologische und moralische Programm hin ist in der Gründungsphase Selbstanspruch! Die Pfarrfrau wird zum Kraftzentrum dieses Anspruchs. So wird Katharina von Bora gleich in mehrfacher Hinsicht erst zum Vorbild, dann zum Mythos der Trägerin einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, die als gewagtes Lebensmodell startet und schnell zu einer alles bestimmenden Norm wird.

Für die Durchsetzung der Reformation und den damit verbundenen Sozialwirkungen ist die Entstehung des evangelischen Pfarrhauses epochal, ebenso für die Ordnung der Geschlechter. Die Ehe für Pfarrer wird schnell zur Norm. Alle Reformatoren waren verheiratet. In den Visitationen wird die Pfarrerehe als Katalysator des evangelischen Ehestandes insgesamt weniger empfohlen als vielmehr verordnet. Erst mit der Eheschließung wurde der Pfarrer faktisch zur ordentlichen Amtsperson. Zum Vorteil für die Frauen?

AUFWERTUNG VON FRAUEN?

Es gehört zum Erinnerungstopos des Pfarrhauses, dass sein Beginn als Befreiungsgeschichte für Frauen interpretiert wurde. Die Rolle des Mutter- und Vateramtes, also des Elternamtes für den Hausstand wird aufgewertet: Die Aufwertung des „Hauses“ im status oeconomicus als eine der drei tragenden Säulen der Gesellschaft neben weltlicher Herrschaft und Kirche, in der alle christlichen Lebenshaltungen eingeübt und auch auf die Probe gestellt werden, die für das friedliche Leben nötig sind, die Aufwertung der Sexualität als Lebensausdruck, der mehr sein darf als Zeugungs- und Empfängnisakt – all das spricht dafür, dass der Status von Frauen, zumal der Ehefrauen, aufgewertet wird. Kern des Eheverständnisses Luthers, wie es im „Ehebuch“ zum Ausdruck kommt, ist die „Gegenlieb“ zwischen Mann und Frau. Deshalb soll die Ehefrau auch „Gehülfe und Tragstab und nicht Fusschemel“ sein. Die Frau als Gehilfin ist nicht die Magd, sondern „eine Gefertin des Lebens“¹.

Frauen gehören selbstverständlich zum Priestertum aller Gläubigen. „Sintemal alle getauften Weiber aller getauften Männer geistliche Schwestern sind, als solche, die einerlei Sakrament, Geist, Glaube, Gaben und Güter haben, damit sie viel näher im Geiste Freunde werden denn durch äusserliche Gevatterschaft“, schreibt Martin Luther in seiner Eheschrift². Hebammen werden im Zuge dieser Einsicht an vielen Orten im Gottesdienst in ihr „Amt“ eingeführt. Einige davon sind Pfarrfrauen.

VERLUST FRÜHERER ENTFALTUNGSRÄUME

In den vergangenen Jahren wird allerdings eher betont, dass das Lebensmodell der Pfarrfrau zu einer Domestizierung der Frauen geführt habe. Viele Räume und Lebensformen von Frauen in der Frühen Neuzeit verschwinden. Das patriarchalische Hierarchieverständnis lässt lange von geistiger Freundschaft wenig merken. Vor allem verschwinden religiöse Räume und Ausdrucksformen für eine weibliche Spiritualität.³ Sie müssen im Laufe der Jahrhunderte, etwa im Pietismus, zurückgewonnen werden. Pfarrfrauen beschleunigten nachweislich den Erfolg spiritueller Aufbruchsbewegungen jenseits strenger Ämterhierarchie. Doch wenn die ehrbare Frau verheiratet sein oder in ihrer Herkunftsfamilie bleiben muss und auch die wohlhabende Handwerkerswitwe im Zuge der ständischen Reformationserfolge zur schnellen Wiederverheiratung genötigt wird, werden etablierte Frauenrollen eher festgeschrieben. Und mit der Abschaffung der Klöster ist auch ein vorzüglicher Bildungsraum für Frauen geschlossen, vor allem aber die Möglichkeit, ein kirchliches Amt wahrzunehmen, wie es etwa Äbtissinnen konnten. Vielleicht leisteten bei der Einführung der Reformation deshalb so viele Frauenklöstergemeinschaften hartnäckigen Widerstand gegen ihre Auflösung.

DIE ROLLE ALS ÖKONOMIN

Zum Mythos der Katharina von Bora gehört es denn auch, dass die Geschichtsbücher zwar den liebevollen Umgang der Ehepartner miteinander und den aufopferungsvollen Dienst der „Hausmutter“ für Familie und für Menschen in Not betonen, aber erst in neuester Zeit darauf hingewiesen wird, dass die berühmteste Pfarrfrau der Welt offenbar eine kundige Ökonomin war, die mit Immobilienerwerb und der geschickten Organisation einer Landwirtschaft zum Familieneinkommen deutlich mehr beigetragen hat als der berühmte, aber schlecht bezahlte Theologieprofessor. Aus der Herrin über das ganze Haus wird spätestens im 19. Jahrhundert eine rührige Hausfrau, die nicht nur die Kinder großzieht und den Haushalt organisiert, sondern ihrem beanspruchten Gatten auch in schwierigen Zeiten die Treue hält und als Seelsorgerin die dunklen Seiten des christlichen Lebens erfasst, die im Vorstellungsräum der reformatorischen Dogmatik, die der Ehemann predigt, nicht vorkommen dürfen.

Der Umgang von Boras mit den depressiven Schüben ihres Mannes, dessen kraftstrotzender Geist von einem dunkeln Schatten begleitet wird, steht im Leitbild der guten Pfarrfrau ganz vorne. Die perfekte Pfarrfrau Bora ist Gastgeberin großer Tafeln, an denen die Gäste über Gott und Teufel, Kirche und Welt streiten, während sie den Wein organisiert. Sie erzieht die nächste Generation der Christenmenschen, nicht nur die eigenen Kinder, sondern auch Neffen, Nichten, Pflegekinder und Studenten. Sie kümmert sich um Arme und berät ihren Mann in schwierigen politischen Angelegenheiten.

Da es kaum schriftliche Zeugnisse von „der Lutherin“ gibt, entsteht das Bild dieser Pfarrfrau als einer resoluten, aber stummen „Frau an seiner Seite“.

OFFENHEIT FÜR VERSCHIEDENE WEGE DER PFARRFRAU

Doch zumindest in der konstitutiven Phase dieser neuen Institution ist noch nicht ausgemacht, welche Rolle die Pfarrfrau darin einmal finden wird. Viele Pfarrfrauen, vor allem aber noch unverheiratete Pfarrerstöchter arbeiteten auch in Hospitälern, als Hebammen, in der Armenpflege und sogar als Lehrerinnen in den Mädchenschulen. In lutherischen und in reformierten Kirchenordnungen sind Schulmeisterinnen von „Jungfrauenschulen“ eigens erwähnt. Da auch Katechismus- und Bibellektüre auf dem Stundenplan stand, waren theologische Grundkenntnisse unerlässlich. Dazu kam, dass in den radikaleren reformatorischen Bewegungen auch Frauen gepredigt haben. Diese Bewegungen wurden vom Establishment, also von Theologen und Obrigkeit schnell bekämpft, aber die Bilder waren in der Welt. Und die lösten offenbar auch bei den Reformatoren große Ängste aus. Diese Ängste werden durch eine Skizze von Lucas Cranach dokumentiert. Auf ihr vertreiben Frauen mit verzerrten Gesichtern und verfilzten langen Haaren wütend die Priester (oder Pastoren) mit Äxten, Schaufeln und Messern.

Lange war nicht klar, welchen Anteil an kirchlichen Ämtern Frauen haben würden. Bis weit ins 17. Jahrhundert wird sogar in der lutherischen Orthodoxie immer wieder diskutiert, ob es über das Institut der Pfarrfrau hinaus nicht auch eigene Ämter für Frauen in der Kirche geben sollte, in der die seelsorgerlich-diakonische Begabung, die eine Frau von Natur aus zu haben schien, mit einer Ordination zu einer besonderen Berufung aufgewertet werden sollte.

DER WEG DER KATHARINA VON ZELL

Hier lohnt sich der Blick auf eine andere Katharina. Nicht nur der Taufname, auch der Lebenslauf der beiden Katharinen ist fast identisch. Zell, die selbstbewusste Bürgerstochter aus Straßburg verlässt ihren Orden nach der Lektüre von Schriften Martin Luthers und heiratet schon 1523 Matthäus Zell, den ersten reformatorischen Prediger der Stadt und Prädikanten am Straßburger Münster. Katharina Zell, die sich publizistisch in die theologischen Debatten ihrer Zeit einmischt, versteht ihre Eheschließung selbst als Beitrag zur Überwindung der Zölibatsverstöße des Klerus. Sie ist auf ethische Exemplarität ausgelegt, als öffentlicher Bekenntnisakt der gemeinsam getragenen seelsorgerlichen Verantwortung der christlichen Eheleute für die Gemeinde. Für Katharina Zell verwirklicht sich darin ein geistlicher Sendungsauftrag. Sie hat nach eigener Deutung gewissermaßen Anteil am Amt ihres Mannes: Ihr falle die Aufgabe zu, die von ihrem Mann gelehrt und gepredigt Nächstenliebe exemplarisch

zu verwirklichen. Sie habe geholfen, „das Evangelium zu bauen“, sie habe „die veriatgen aufgenommen/ die elenden getröstet“ und „kirch/predigtstul und schulen gefürderet und geliebt“⁴. Katharina Zell legt den Schwerpunkt ihres Amtes auf die Seelsorge, sie nimmt Flüchtlinge auf und kämpft publizistisch für sie. Sie hat „Pestilentz und Todeten getragen/ die Angefochtenen leidenden innen Türnen/ Gefencknuß und Todt heimgesucht/ und getröstet“⁵.

BEGRÜNDUNG DURCH DAS PRIESTERTUM ALLER GLÄUBIGEN

Ihr Pfarrfrauenamt leitet sie nicht direkt vom Amt ihres Mannes, sondern aus einem laienpriesterlichen Berufungsbewusstsein ab. Zeit ihres Lebens ist sie publizistisch aktiv, sie schreibt eine Psalmenauslegung und diskutiert mit Gelehrten, die in ihr Haus kommen. Nicht ohne Unterton wird ihr der Spitzname „Doctor Katharina“ angehängt. Noch als Witwe mischt sie sich in theologische und politische Fragen ein. Da, wo Katharina Zell sich durch ihr Gewissen als „Amtsperson“ öffentlich zu reden gefordert sieht, überschreitet sie die Grenzen, die für das weibliche Geschlecht in der Frühen Neuzeit vorgesehen waren, und zwar mit der Unterstützung ihres Mannes.

Beiden Frauen war es offenbar möglich, die theologischen Potentiale der Gleichwürdigkeit von Männern und Frauen gegen die Unterordnungssehnsüchte der patriarchalischen Gesellschaft zu setzen, die sich auch in der reformatorischen Bewegung durchsetzten. Dazu berief Zell sich auf das Notmandat, das auch Luther Frauen zugestanden hatte: „Darumb foddert die Ordnung, tzucht und eher, das weyber schweygen, wenn die menner reden, wenn aber keyn man prediget, so werß von nötten, das die weyber predigten.“⁶ Ihr Projekt, weibliche Ämter in der Kirche jenseits des Pfarrfrauenamtes zu etablieren, scheitert, allerdings nicht an theologischen Argumenten, sondern an der Gegenwehr der Gewohnheit, vertreten durch Geistlichkeit und Magistrat. Während Katharina von Bora im protestantischen Gedächtnis zum Inbegriff der „Frau an seiner Seite“ wurde, verschwand Katharina Zell über Jahrhunderte aus der Erinnerung. Erst in jüngerer Zeit wird deutlich, dass in der konstitutiven Phase der Reformation, die sich auch durch die Sozialform Pfarrhaus verbreitete, noch offen war, welche Rolle die Pfarrfrau im Pfarramt spielen würde.⁷

DAS GESELLSCHAFTLICHE BILD DER PFARRFRAU

Bis ins 19. Jahrhundert gibt es immer wieder Pfarrfrauen, die über die Grenzen ihrer Gemeinde wirken, als Dichterinnen, Übersetzerinnen, Musikerinnen, als Editorinnen, aber auch als Publizistinnen, die zu sozialen oder kirchlichen Fragen Stellung nehmen. Die unordentliche Pfarrfrau, die nicht kochen kann, dafür aber besser Griechisch übersetzt als ihr Mann und mit dicken Folianten im Pfarrhausgarten gesichtet

„Das ‚Glashaus‘, wie das Pfarrhaus in späteren Jahrhunderten genannt wird, wird nicht durch die übertriebene Neugier der Gemeinde durchsichtig, die Durchsichtigkeit auf das eigene theologische und moralische Programm hin ist in der Gründungsphase Selbstanspruch!“

wird, gehört zum Topos der Pfarrhauskarikatur. Verschwiegen wird das harte Los vieler Pfarrfrauen. Lange ist ihre Existenz prekär, vor allem als Witwe. Erst allmählich setzt sich ein Versorgungssystem wie das der Witwenhäuser durch, wo wenigstens das Überleben von Frau und Kindern gesichert ist. In vielen Regionen, etwa in Norddeutschland, gilt die Rechtsgewohnheit der „Konservierung von Pfarrwitwen und -töchtern“ bis weit ins 18. Jahrhundert. Der Amtsnachfolger muss die Witwe oder die Tochter seines Vorgängers heiraten. Eine zweifelhafte Versorgungsform, die sich mit dem ursprünglichen lutherischen Ehe-Ideal der „freien Gegenliebe“ nur schwer verträgt, auch wenn sie im zeitlichen Kontext sicher keinen Anstoß erregte. Mit dem Leben im Pfarrhaus verband sich nicht nur das gastfreie Haus, in dem zu jeder Tages- und Nachtzeit ein Hilfesuchender aufgenommen werden muss, wo das Ohr für die Nöte der Menschen, die Seelsorge am Küchentisch zwischen dem Putzdienst in der Kirche und der Mädchengruppe nie taub werden darf. Pfarrfrauen lebten nicht nur ihre Ehe im Glashaus, sie mussten unter den Augen einer ganzen Gemeinde nicht nur Kinder erziehen, oder, was schlimmer war, Kinderlosigkeit erdulden. Ihre Anerkennung hing von der Anerkennung ihres Mannes ab. Ihre Arbeit, oft bis zur Selbstaufgabe, wurde mit „Gotteslohn“ bezahlt. Manchmal war das durchaus genug. Es gibt viele Zeugnisse von Pfarrfrauen, die ihre Lebensaufgabe mit großer Zufriedenheit, ja Begeisterung ausgeübt haben. Pfarrfrauen folgten ihren Männern nach China oder in die Tropen, in Arbeitersiedlungen oder aufs Land. Wenn es gut lief, eroberten sie sich mit Witz und Selbstbewusstsein eigene Arbeitsbereiche und eigene Anerkennung. Aber viele Pfarrfrauen lebten oft in verordneter Einsamkeit und unter der Bürde eines Ideals, dem zu entsprechen wohl niemand in der Lage wäre. Die Pfarrfrau sollte für alle da sein, aber sich doch nicht „gemein“ machen. In der Exemplarität des Pfarrhauses lag lange auch die Betonung einer unsichtbaren Grenze. Immer wieder stießen sich Pfarrfrauen an den Wänden ihres gläsernen Hauses ihre Stirn. „Uns ist der Verstand im Mutterleib erfroren“, dichtet die württembergische Pfarrfrau Magdalena Sibylla Rieger über ihr Schicksal als Pfarrfrau im

18. Jahrhundert. Sie wird im Jahr 1743 als einzige Frau zur poeta laureata gekürt und in eine der berühmten Sprachgesellschaften ihrer Zeit aufgenommen. In der Kirche wurden diese widerspenstigen Pfarrfrauen beäugt und gemaßregelt, in der Literatur lächerlich gemacht oder heimlich bewundert. Es sollte immer Pfarrfrauen geben, bei denen die seelsorgerlichen Begabungen weniger ausgeprägt waren als ihre geistig-intellektuellen Fähigkeiten. Manchmal waren sie sogar bei ihren Vätern im Studierzimmer gefördert worden.

AUFBRECHEN DER FESTGELEGTEN ROLLEN

Weil das Amt der Pfarrfrau immer eine gesellschaftliche und kirchliche Sonderstellung hatte, bildeten sich schon früh Netzwerke von Pfarrfrauen. Anfang des 20. Jahrhunderts, als die Sozialform der Vereine auch für den Protestantismus immer beliebter wird, organisieren sich Pfarrfrauen, um Orte und Zeiten des Rückzugs und des Austausches, aber auch der akademischen Weiterbildung zu haben. Hier wird auch die Rolle der Pfarrfrau zum ersten Mal gründlicher reflektiert und in den Kontext des gesellschaftlichen Wandels gestellt. Gebildete Pfarrerstöchter werden endlich an Universitäten zugelassen und spielen mit dem Wunsch, Theologie zu studieren. Immer mehr Frauen werden berufstätig. Darf das auch für eine Pfarrfrau gelten, fragen sich Frauen, die ihrer Kirche dienen, aber nicht mehr nur für Gotteslohn arbeiten wollen. Mit dem Zugang zum Theologiestudium seit Anfang des 20. Jahrhunderts wächst eine neue Generation von Pfarrfrauen heran. Viele haben studiert, ja geforscht und promoviert. Sie machen ihr Lehrerinnenexamen, ein üblicher Weg für Akademikerinnen, und gehen dann an der Seite ihrer Männer ins Pfarrhaus. Immer mehr studieren Theologie und machen die Examina, die eigentlich zum Pfarrdienst befähigen. Sogar die, die als Vikarinnen auf Sonderstellen in der Seelsorge oder der Jugendarbeit Stellen finden, eine Art Amt sui generis, müssen ihre Arbeit aufgeben, wenn sie heiraten. Seit 1885 galt im Deutschen Reich das Zwangszölibat für Frauen in staatlichen Diensten. Die evangelischen Kirchen übernehmen diese Regelung, obwohl sie einmal angetreten

waren, das Zölibat als Irrweg abzuschaffen. Auch viele Pfarrfrauen waren gegenüber den weiblichen Kolleginnen ihrer Männer skeptisch. Doch kann man mit Fug und Recht sagen, dass der Weg für Frauen ins Pfarramt von studierten Pfarrfrauen zusammen mit ihren ledigen Kolleginnen beschleunigt wird. Sie treten immer selbstbewusster auf.⁸

Im Nationalsozialismus sind viele dieser Frauen in der Bekennenden Kirche engagiert. Sie werden zu Fluchthelferinnen, sie gehen in illegale Predigerseminare. Einige werden zu Mitwisserinnen im radikalen Flügel des Widerstands, andere treten mit klaren Worten selbst an die Öffentlichkeit. Vor allem vertreten sie ihre Männer im Pfarramt. Während die Männer im Krieg sind, schlüpfen sie in den Talar des Ehemanns und übernehmen wie selbstverständlich die Aufgaben in den Gemeinden, die oft genug fast nur aus Frauen bestehen. Theologische Argumentationshilfe war ihnen das Notmandat, das auch schon Katharina Zell für sich in Anspruch nahm.⁹ Wo die Männer fehlten, übernahmen die Frauen, oft gedeckt von hektischen Sonderregelungen, alle Aufgaben, auch die von Predigt und Sakramentsverwaltung, die bislang den Männern vorbehalten waren.

WANDEL DES PFARRHAUSES DURCH FRAUENORDINATION

Die theologische Grundstimmung gegenüber Frauen im Pfarramt hat sich in den Kirchenleitungen trotz der offensichtlich bewährten Praxis und der Anerkennung in den Gemeinden nicht geändert. Als die Männer aus Krieg und Gefangenschaft zurückkehrten, mussten die Pfarrfrauen, die faktisch Pfarrerrinnen geworden waren, ihren Platz auf der Kanzel wieder räumen. Manche versah heimlich weiter die Aufgaben ihres seelisch und körperlich versehrten Mannes. Erst 1978 wurde in fast allen deutschen Landeskirchen die rechtliche Gleichstellung der Pfarrerrinnen endgültig vollzogen. Vorbehalte gibt es nur noch an den Rändern der Kirche. Doch als Margot Käßmann 1999 in der Landeskirche Hannover als Bischöfin kandidierte, wurde eilig eine pietistische Notsynode einberufen, weil das Wesen der Frau für das Bischofsamt nicht geeignet sei. Immer noch gibt es protestantische Kirchen, die die Frauenordination nicht eingeführt haben. Doch an vielen Orten hat sie sich durchgesetzt. Seitdem erlebt das Pfarrhaus einen neuen sozialen und kulturellen Wandel. Das hat auch Folgen für das Geschlechterverhältnis. Es gibt nun Männer, die an die Pfarrhaustür gehen, wenn es klingelt, während die Ehefrau eine Trauung hat oder in der Synode sitzt. Längst hat die Vielfalt der Lebensformen Einzug ins Pfarrhaus gehalten. Genauso wie die Realität zerbrechender Ehen. Das Pfarrhaus wandelt sich und wird verwandelt.¹⁰ Die Diskussionen um die Vervielfältigung der Lebensformen im Pfarrhaus zeigen das. Nun gibt es Pfarrerrinnensöhne, die das Leben im Pfarrhaus reflektieren. Und Töchter, die das Erbe ihrer Väter antreten.¹¹ Vor die Wände des „gläsernen Hauses“ werden Vorhänge gezogen, die Grenzen zwischen Privatem

und Öffentlichem werden neu diskutiert. Das Pfarrhaus wird aber gerade als dynamische auch eine bleibende Institution des Protestantismus bleiben.

1 | Zitiert nach: Gerta Scharffenorth, „Im Geiste Freunde werden“. Mann und Frau im Glauben Martin Luthers, in: Heide Wunder und Christina Vanja (Hg.), *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt/M 1991, S. 97–108.

2 | Martin Luther, *Werke*, WA 10, 2. Abt., S. 266.

3 | Wegweisend hierzu vgl. Lyndal Roper, *Das fromme Haus. Frauen und Moral der Reformation*, Frankfurt/New York 1999.

4 | Zitiert nach: Thomas Kaufmann, *Pfarrfrau und Publizistin – Das reformatorische „Amt“ der Katharina Zell*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 23 (1996), S. 169–218, 189.

5 | Ebenda.

6 | Martin Luther. *Werke*, WA 8, Anm. 18, S. 498, 12–14.

7 | Vgl. Luise Schorn-Schütte, „Gefährtin“ und „Mitregentin“. Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit, in: Heide Wunder und Christina Vanja (Hg.), *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1991, S. 109–154 und Kenneth G. Appold, *Frauen im frühneuzeitlichen Luthertum: Kirchliche Ämter und die Frage der Ordination*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2 (2006), S. 253–279.

8 | Vgl. stellvertretend Hannelore Sachse, *Esther von Kirchbach (1894–1946), „Mutter einer ganzen Landeskirche“*. Eine sächsische Pfarrfrau in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Diss. Oldenburg 2009.

9 | Ilse Härter, „Zuerst kamen die Brüder...!“, in: Karl-Adolf Bauer (Hg.), *Predigtamt ohne Pfarramt? Die „Illegalen“ im Kirchenkampf*, Neukirchen-Vluyn 1993.

10 | Vgl. exemplarisch Verena Hennings, *Leben im Pfarrhaus. Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung aus der Oldenburgischen Kirche*, Oldenburg 2011.

11 | Vgl. Christine Eichel, *Das deutsche Pfarrhaus. Hort des Geistes und der Macht*, Berlin 2012.

„Wenn auch das Zuschütten der Gräben lange dauerte, für die gemischt-konfessionelle Bundesrepublik war es essentiell, dass durch die Gründung einer überkonfessionellen, aber dezidiert christlichen Partei keine neuen Gräben aufgerissen wurden.“

ALEXANDER BRAKEL

Ökumene der Politik?

DIE GRÜNDUNG DER CDU UND IHR BEITRAG FÜR DIE ÜBERWINDUNG KONFESSIONELLER SPANNUNGEN IN DER NACHKRIEGSZEIT

AUFRUF ZUM ZUSAMMENSCHLUSS

„Die Stunde für den Zusammenschluss aller christlichen Kräfte ist gekommen.“ Unter dieser Überschrift stand der Aufruf der christlichen Volks-Vereinigung des Rheingaus im September 1945. Die Vereinigung war nur eine von vielen Gründungen, die sich später zur Christlich Demokratischen Union zusammenschlossen. Und überall waren diese Gründungen beseelt von dem Gedanken eines überkonfessionellen Zusammenschlusses auf christlicher Grundlage. Im „Aufruf an die christlich denkende Bevölkerung des Kreises Tecklenburg“ wurde dies folgendermaßen begründet: „Und das wenigstens wollen wir aus den zwölf Jahren der Nazi-herrschaft und Nazibedrückung gelernt haben, dass es im politischen Leben keine Kluft mehr geben darf zwischen Katholizismus und Protestantismus [...]“ Die Erfahrungen von Weimar, so die implizite Botschaft, lehrten, dass die christlichen Konfessionen politisch zusammenarbeiten müss-

ten. Nun war die Demokratie in der Zwischenkriegszeit nicht am katholisch-evangelischen Gegensatz gescheitert. Die politische Organisation der Katholiken im Zentrum und die Ablehnung des politischen Katholizismus durch viele bürgerliche Protestanten hatten jedoch ein Zusammengehen der demokratiefreundlichen Kräfte rechts der Mitte unmöglich gemacht.

HISTORISCHE WURZELN KONFESSIONELLER RIVALITÄTEN

Die Gründe hierfür reichten bis weit ins 19. Jahrhundert. Seit seiner Gründung 1871 war das Deutsche Reich mehrheitlich von Protestanten bewohnt gewesen. Die Katholiken stellten mit rund einem Drittel der Einwohner eine starke Minderheit. Zudem waren die Protestanten im Reich nicht nur zahlenmäßig stärker, sondern auch politisch einflussreicher gewesen. Aufgrund des Staatskirchenwesens stand der Kaiser an der

„Verbunden mit dem hohen Maß an Kirchlichkeit war die anhaltende Virulenz der Konfessionalität.“

Spitze der evangelischen Kirche, während sich der Katholizismus seit dem beginnenden 19. Jahrhundert immer stärker jenseits der Alpen am Papst orientierte. Daraus erwuchs eine zunehmende Skepsis der Reichsregierung gegenüber der vermuteten ultramontanen Illoyalität der Katholiken einerseits sowie einer politischen Organisation derselben andererseits. In der 1870 gegründeten Zentrumsparlei hatte der politische Katholizismus seine parteiliche Vertretung gefunden. Nach dem Ende des Kaiserreichs wurde das Zentrum eine der tragenden Säulen der Demokratie von Weimar. Dennoch blieb es eine katholische Partei, der es trotz einzelner Öffnungsversuche nicht gelang, im großen Stile Protestanten als Wähler oder Mitglieder zu gewinnen.

Während die Katholiken überwiegend Zentrum wählten, verteilten sich die bürgerlichen Protestanten auf DVP und DDP. Zudem gab es viele Gegner der Republik, die ihre Stimme für die deutsch-nationale DNVP oder später auch die NSDAP abgaben.

BEDINGUNGEN FÜR EINE ÜBERKONFESSIONELLE PARTEI

Nach dem Krieg, sollte es nun eine gemeinsame Partei auf christlicher Grundlage geben. Die Voraussetzungen hierfür waren auf den ersten Blick günstig. Denn dreierlei hatte sich geändert: Erstens lebten durch Verlust der protestantischen Kernlande jenseits der Elbe in der Bundesrepublik ungefähr genauso viele Katholiken wie Protestanten. Zweitens gab es keine staatliche Bevorzugung einer der beiden Konfessionen mehr. Und durch die Ansiedlung der Flüchtlinge und Vertriebenen aus Ostdeutschland waren drittens in vielen Gegenden erstmals überhaupt konfessionelle Mischgebiete entstanden.

Schon auf den zweiten Blick offenbarten sich jedoch die Schwierigkeiten. Vor allem das gegenseitige Misstrauen dauerte an. Viele Katholiken gingen davon aus, durch Aufgabe der parteipolitischen Organisation des politischen Katholizismus von den Protestanten marginalisiert zu werden. Ihnen schien die Wiedergründung des Zentrums die bessere Wahl gegenüber der überkonfessionellen CDU. Auf evangelischer Seite herrschte dagegen die Furcht vor, die neue Partei werde in vielerlei Hinsicht eine Fortsetzung des Zentrums mit

starkem katholischem Übergewicht sein, dem sie wenig entgegenzusetzen hätten. Und zumindest in den ersten Jahren verstärkte die Ansiedlung der größtenteils protestantischen Ostdeutschen in vormals rein katholischen Gegenden die Ressentiments und Ängste eher, als dass sie sie verringerte.

Auf katholischer Seite sorgte vor allem die Parteinahme prominenter Vertreter des Klerus für die CDU und gegen das Zentrum für den entscheidenden Erfolg der Union. Unter anderem sprach sich der wegen seines Widerstands gegen das nationalsozialistische Euthanasieprogramm weithin geachtete Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen, für die neue Partei aus.

INHALTLICHE UNTERSCHIEDE DER KONFESSIONEN

Zu den konfessionellen Spannungen traten inhaltliche, die jedoch häufig entlang der konfessionellen Linien verliefen. Grosso modo setzten die katholischen Unionskreise eher auf eine marktskeptische, sehr sozial orientierte Politik, nicht selten sogar unter dem Schlagwort des „christlichen Sozialismus“. Ihre politischen Hauptgegner sahen sie eher in den Liberalen als den Sozialdemokraten, weshalb ihnen eine große Koalition lieber war als ein Zusammengehen mit der FDP. Die protestantischen Gruppen in der Union standen meist deutlich rechts von ihren katholischen Parteifreunden. Die SPD lehnten sie als marxistische Partei (die sie der Selbstbeschreibung nach tatsächlich war) ab. Zu ihrer Bekämpfung versuchten sie, Koalitionen nicht nur mit den Liberalen, sondern auch stark national orientierten Parteien wie der Deutschen Partei oder dem Bund der Heimatvertriebenen und Entrechteten einzugehen. Sie betonten den Schutz des Eigentums und vertraten wirtschaftsliberale Standpunkte. Selbst in der zentralen Frage nach dem Verhältnis zu Religion und Kirche gab es deutliche Unterschiede: Für die Katholiken war das „C“ unverhandelbar, genauso wie eine enge Anlehnung an kirchliche Positionen. Viele evangelische Christliche Demokraten fürchteten dahinter einen Klerikalismus, der die Partei zum verlängerten Arm der (katholischen) Kirche degradieren würde. Eine strenge Trennung von Staat und Partei sollte seine Entsprechung in der Partei haben. Auch die Selbstbezeichnung „christlich“ stieß in diesen Kreisen auf Widerstand.

Als einigendes Band zwischen beiden Teilen der Partei diente die gemeinsame Ablehnung des „Marxismus“. Gerade vor dem Hintergrund der wachsenden sowjetischen Bedrohung, von Berlin-Blockade und Gleichschaltung im Ostblock gewann dieses Argument an Überzeugungskraft.

DIE ROLLE KONRAD ADENAUERS

Die entscheidende Rolle, die disparate Partei zusammenzuhalten, spielte jedoch Konrad Adenauer. Der „Alte aus Rhöndorf“ war in katholischen Kreisen über jeden Zweifel erhaben: fest verankert im katholischen Glauben, langjähriger und erfolgreicher Zentrumsolitiker, tief verwurzelt in seiner rheinischen Heimat – viel mehr Stallgeruch konnte man kaum mitbringen. Auch an der verbalen Bezugnahme auf das Christentum sowie am „C“ im Parteinamen ließ er nicht rütteln. Auf der anderen Seite vertrat er in vielen Punkten Positionen, die sonst eher im protestantischen Spektrum der Union zu Hause waren. Er war überzeugter Anhänger der Marktwirtschaft, bevorzugte auch aus diesem Grund eine Koalition mit der FDP, war gläubig, aber nicht klerikal. Deshalb konnte er leicht auf den evangelischen Flügel zugehen, ohne den katholischen von sich zu entfremden. Gleichzeitig achtete er darauf, in der mehrheitlich katholischen CDU Protestanten an prominenter Stelle zu haben. So gelang es ihm schließlich, sich als Frontmann der Partei und erster Bundeskanzler durchzusetzen.

DIE FORDERUNG NACH PROPORZ IN KABINETT UND BEAMTENSCHAFT

Die interkonfessionellen Spannungen innerhalb der Partei waren aber mit der gewonnenen Bundestagswahl und der Regierungsbildung längst nicht überwunden. Protestanten beklagten, dass sie in der Bundesverwaltung und der Partei marginalisiert seien, die Katholiken dagegen monierten zu weitgehende Zugeständnisse gegenüber den Protestanten. Adenauer, der schon in den ersten Jahren nach der Parteigründung streng auf konfessionellen Proporz geachtet hatte, ließ den Vorwürfen nachgehen. In der Verwaltung waren weiterhin evangelische Beamte in der Überzahl. Unter den Mitgliedern des Bundeskabinetts allerdings war das Verhältnis neun zu fünf zu Gunsten der Katholiken. Erst ab der zweiten Legislaturperiode sollte es weitgehend ausgeglichen werden. Um auch unter den Mitgliedern der Bundestagsfraktion ein möglichst ausgewogenes Zahlenverhältnis zu haben, versuchte die CDU, die ihre Hochburgen weiterhin in katholischen Gegenden hatte, den zumeist katholischen Direktkandidaten evangelische Listenkandidaten gegenüberzusetzen. Eine weitere Maßnahme, um Gewicht und Sichtbarkeit der Protestanten in der Partei sicherzustellen, war die Gründung des Evangelischen Arbeitskreises 1952.

Neben der von beiden Seiten vermuteten zahlenmäßigen Marginalisierung spielten auch weiterhin konkrete Sachfragen

eine Rolle für die konfessionellen Auseinandersetzungen innerhalb der Union, etwa über Beibehaltung oder Abschaffung der Bekenntnisschulen, die sich durch die gesamten 50er Jahre zogen.

VERHÄLTNIS DER KONFESSIONEN IN DER GESELLSCHAFT

Das Misstrauen der Konfessionen untereinander blieb nicht auf die CDU-Mitglieder begrenzt. Religion und Kirche spielten gerade in den Anfangsjahren der Bundesrepublik eine wichtige Rolle. 95,8 Prozent der Bevölkerung waren Mitglied einer der beiden großen Kirchen. Unmittelbar nach Kriegsende stieg ihre Zahl durch Kirchenbeitritt weiter an. Und auch die Gruppe der regelmäßigen Gottesdienstbesucher war mit 51 Prozent der Katholiken und 15 Prozent der Protestanten im Vergleich zu heute groß. Im Lauf der fünfziger Jahre ging der Anteil der regelmäßigen Kirchgänger zurück, blieb aber insgesamt hoch.

Verbunden mit dem hohen Maß an Kirchlichkeit war die anhaltende Virulenz der Konfessionalität. Und für viele Protestanten übersetzte sich dies in Skepsis gegenüber der als katholisch empfundenen CDU. „Und dennoch Centrum“, buchstabierten viele von ihnen die Abkürzung des Parteinamens in umgekehrter Reihenfolge. Der prominente Pfarrer Martin Niemöller äußerte sich drastischer, als er die Bundesrepublik als „katholischen Staat“ bezeichnete, der „im Vatikan gezeugt und in Washington geboren“ sei. So radikal sah dies sicherlich nur eine Minderheit. Dennoch tat die CDU sich in evangelischen Gebieten bis weit in die 60er Jahre schwer, Fuß zu fassen. Der Schlüssel zum Erfolg war hierfür letztlich die von Adenauer und dem protestantischen Parteiflügel verfolgte Strategie der Integration nach rechts. Die CDU suchte auch in den Ländern vor allem die Zusammenarbeit mit den Liberalen und den demokratischen Parteien rechts der Mitte. Gleichzeitig versuchte sie, letztere mittelfristig aus den Parlamenten zu drängen. Dieses letztlich erfolgreiche Vorgehen, DP und BHE zu verdrängen, eröffnete die Chance, auch in deren ehemaligen Hochburgen, den protestantischen Kernlanden, zu reüssieren.

ZUNEHMENDE AUFLÖSUNG DER KONFESSIONELLEN MILIEUS

Hinzu kam im wachsenden Maße die Erosion der konfessionellen Milieus. Trotz anfänglicher Proteste wurden nach und nach die Kriegsflüchtlinge und Ostvertriebenen integriert, und die Nachbarn näherten sich trotz unterschiedlicher Konfessionen einander an. Sichtbarer Ausdruck hiervon war die steigende Zahl der Mischehen, an der auch die scharfe Kritik beider Kirchen nichts ändern konnte. Im Gegenteil: Eine wachsende Zahl der Gläubigen zog aus der unnachgiebigen Haltung „ihrer Geistlichkeit“ die Konsequenz des Kirchnaustritts.

„Die starke Attraktivität für kirchlich engagierte Wähler, vor allem Katholiken, hat sie sich dagegen bis heute bewahren können, wenn auch auf deutlich niedrigerem Niveau als in den ersten beiden Jahrzehnten.“

Aber erst die zweite Hälfte der 60er sah einen tiefgreifenden Einbruch der Kirchlichkeit: Die Zahl der Kirchaustritte schnellte sprunghaft in die Höhe, die der regelmäßigen Gottesdienstbesucher sank drastisch, und die Kirchen mussten erleben, dass sie in gesellschaftlichen Debatten nur noch eine Stimme unter vielen waren.

WIRKUNG DER ÖFFNUNG AUF DIE UNION

Mit Verspätung traf diese Entwicklung auch die Unionsparteien. Auf der einen Seite löste sich die enge Verbindung zu den christlichen Kirchen immer weiter, zumal sich auch die Sozialdemokraten nach Godesberg zunehmend stärker als Gesprächspartner zunächst vor allem der EKD, später auch der katholischen Kirche empfahlen. Auf der anderen Seite schiff der Bedeutungsverlust der konfessionellen Unterschiede in der Gesellschaft auch ihre Relevanz für die CDU ab, die den Geruch der katholischen Partei erst jetzt, zu Beginn der 70er, wirklich abstreifte. Damit erst erreichte sie den seit ihrer Gründung angestrebten Charakter der Sammlungspartei der Mitte für evangelische und katholische Christen gleichermaßen. Die starke Attraktivität für kirchlich engagierte Wähler, vor allem Katholiken, hat sie sich dagegen bis heute bewahren können, wenn auch auf deutlich niedrigerem Niveau als in den ersten beiden Jahrzehnten.

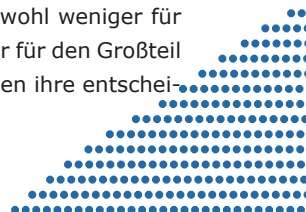
Bleibt abschließend die Frage, welche Relevanz der konfessionsübergreifende Charakter der Unionsgründung für das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in der Bundesrepublik hatte. Trotz herausragender protestantischer Politiker wie Eugen Gerstenmeier oder Hermann Ehlers blieb die CDU in den Anfangsjahren sowohl von ihren Mitgliedern als auch von ihren Wählern her eine primär katholische Partei. Dennoch ist ihre Bedeutung für das interkonfessionelle Verhältnis gewaltig. Denn 1945 stellte sich nicht die Frage, ob es zu einer Parteigründung aus dem politischen Katholizismus kommen würde. Hätten sich nicht führende frühere Zentrumsmitglieder dafür eingesetzt, diese Partei als bewusst überkonfessionelle ins Leben zu rufen, hätte das katholische Zentrum einen Wiederaufstieg erfahren. Dies hätte eine Konsolidierung der Parteienlandschaft des bürgerlichen Spek-

trums von vorneherein zum Scheitern verurteilt. Die Wiedergründung einer dezidiert katholischen Partei hätte wohl ähnliche Abwehrreflexe auf evangelischer Seite hervorgerufen wie bereits im Kaiserreich und der Weimarer Republik.

Ein weiterer Aspekt wäre hinzugekommen: Während der katholische Klerus sich beinahe vollständig hinter der Union versammelte, gab es auf evangelischer Seite eine Fraktion, die aus ihrem Bekenntnis einen dezidierten Widerstand gegen Adenauers Politik, vor allem gegen Wiederbewaffnung und Westbindung ableitete. Gustav Heinemann und Martin Niemöller sind hier an erster Stelle zu nennen. Der überkonfessionelle Charakter der CDU machte es unmöglich, diese unterschiedlichen Standpunkte in einen konfessionellen Streit umzudeuten, auch wenn gerade Niemöller dies zeitweise versuchte.

BEDEUTUNG DES ÜBERKONFESSIONELLEN CHARAKTERS DER UNION AUF DIE GESELLSCHAFT

Das ohnehin alles andere als spannungsfreie Verhältnis der Konfessionen zueinander in der Gesellschaft hätte im politischen Raum Widerhall und Verstärkung gefunden, wäre nicht die Union, sondern das Zentrum nach 1945 entscheidende Kraft geworden. Stattdessen bot die CDU ein Vorbild ökumenischer Verbundenheit, das trotz aller Schwierigkeiten zunehmend Akzeptanz auch in der evangelischen Bevölkerung fand. Wenn auch das Zuschütten der Gräben lange dauerte, für die gemischt-konfessionelle Bundesrepublik war es essentiell, dass durch die Gründung einer überkonfessionellen, aber dezidiert christlichen Partei keine neuen Gräben aufgerissen wurden. Insbesondere in den ersten beiden Nachkriegsdekaden, ausgerechnet also in der Zeit, in der ökumenische Fortschritte auf theologischem Gebiet rar waren, leistete die Union damit einen wichtigen Beitrag für den interkonfessionellen Zusammenhalt. Dieser Beitrag war wohl weniger für die Gesamtgesellschaft essentiell, wohl aber für den Großteil derjenigen, die aus dem christlichen Glauben ihre entscheidende politische Motivation schöpften.



„Wenn man das Gute, was man hat, mit dem Schlechten, was man nicht hat, vergleicht, erkennt man sogleich, was für einen großen Schatz an Gütern man hat.“

Martin Luther



III. Reformation exemplarisch: Religionsfreiheit und Menschenrechte

„Moderne Gesellschaften sind geprägt von einem starken moralischen Pluralismus und entbehren eines einheitlichen Ethos. Solche moralische Vielfalt aber wirkt relativierend und wird von vielen auch als verunsichernd erfahren.“

FRIEDRICH WILHELM GRAF

Religionskonflikte in der europäischen Moderne

Ganz unterschiedliche Begriffe werden gern benutzt, um eine innere Einheit der vielen heterogenen Nationalkulturen in Europa zu behaupten. Bekanntlich ist der Kontinent seit Jahrhunderten durch eine hohe Vielfalt von Sprachen, Ethnien, Konfessionskulturen, Sitten und je eigenen, regionalen Kulturpraktiken geprägt. Diese hohe innereuropäische Vielfalt lässt sich besonders gut in religionsanalytischen Perspektiven deutlich machen. Zwar kann man immer wieder lesen und hören, dass Europa so etwas wie eine gemeinsame christlich geprägte Kultur kenne, also Europa das „christliche Abendland“ sei; das haben in den Kontroversen um den Gottesbezug in der Präambel der europäischen Verfassung beispielsweise der Bischof von Rom, also der Papst, und die Diplomaten des Heiligen Stuhls gern behauptet. Aber es gibt weder das Christentum noch das europäische Christentum. „Christentum“ ist genau besehen ein Pluralwort, und es lassen sich gute Gründe dafür nennen, gerade mit Blick auf die europäische Neuzeit und die Moder-

ne seit 1800 von den verschiedenen Christentümern Europas zu reden.

KOMPLEXE VIELFALT DER RELIGIONSKULTUREN IN EUROPA

Zu nennen ist zunächst die elementare Trennung zwischen dem lateinischen, westlichen Christentum einerseits und den orthodoxen Christentümern im östlichen Europa und in Südosteuropa andererseits. Das lateinische, westliche Christentum ist seit nun bald 500 Jahren zutiefst geprägt von der wohl alle Bereiche der Kultur bestimmenden „Kirchenspaltung“ zwischen dem römisch-katholischen Christentum und den verschiedenen protestantischen Christentümern; hier reicht das Spektrum des Christlichen vom lutherischen Skandinavien bis hin zu den Gesellschaften des sog. „Latin Europe“, wie die Religionssoziologen mit Blick auf die römisch-katholischen Konfessionskulturen in Italien, Frankreich, Spanien

und Portugal oft sagen. Gerade die europäischen Protestantismen wie die lutherischen Kirchen in Skandinavien und in Deutschland, die reformierten, durch die Reformationen Calvins, Zwinglis und Bucers bestimmten Kirchen in der Schweiz, in Frankreich, Ungarn, Schottland und den Niederlanden sind durch hohe Vielfalt geprägt. Daneben existieren zahlreiche kleinere protestantische Freikirchen, und in England ist mit der anglikanischen Kirche noch ein weiterer in sich pluraler Sonderfall gegeben. In religionsanalytischen Perspektiven gesehen ist Europa durch außerordentlich komplexe Diversität bestimmt, nicht allein wegen der konfliktreichen Vielfalt der unterschiedlichen Christentümer, sondern auch mit Blick auf die jüdischen Minderheiten und die vor allem durch Migration wachsenden muslimischen Religionskulturen.

AUF DER SUCHE NACH EINER VERBINDENDEN GEMEINSAMKEIT

Angesichts der mit religiöser Vielfalt verbundenen Spannungen und auch harten politischen Kulturkämpfe gab es gerade in den christlich pluralen bzw. „gemischtkonfessionellen“ Gesellschaften Europas immer wieder das Bedürfnis, eine verbindende europäische Identität zu beschwören, eine Kultursubstanz, die in aller Vielfalt ein evident Gleiches, allen Europäern Gemeinsames bezeichnen sollte. Doch was hatte ein französischer Aristokrat mit einem finnischen Waldarbeiter gemeinsam, was eine arme griechische Bäuerin auf Kreta mit einem schwulen holländischen Tänzer in Amsterdam? Wer „den Europäern“ starke bindende Gemeinsamkeit, eine europäische Kollektividentität zuschreiben wollte, benötigte Einheitsbegriffe, um geschichtlich gewordene sprachliche, religiöse und kulturelle Vielheit und Verschiedenheit zu überdecken. Geredet wurde und wird dann gern vom „Abendland“, „unserer abendländischen Kultur“, „christlichen Werten“, „dem christlichen“ oder „jüdisch-christlichen Menschenbild“ und neuerdings von der „jüdisch-christlichen“ oder gar „christlich-jüdischen Leitkultur“. Doch wie andere Begriffe der modernen politisch-sozialen und ethischen Sprache waren und sind solche Formeln extrem interpretationsoffen und konnten (und können noch immer!) von konkurrierenden religiösen und politischen Akteuren ganz unterschiedlich gedeutet und in je eigenem Sinn gebraucht werden. Oft waren sie nur Kampfbegriffe gegen jeweils Andersdenkende. In ihrem Gebrauch lassen sich Konjunkturen beobachten.

DER BEGRIFF DES ABENDLANDES

Vom „Abendland“ redeten dessen sich selbst ernennende Retter zumeist dann, wenn sie die Grundlagen wahrer Kultur bedroht und Europa in einer tiefen Krise sahen. Zwar ist die Geschichte des Begriffs erst in vagen Umrissen erforscht, und es verdient eigene Beachtung, dass die beiden größten begriffshistorischen Unternehmungen in den bundesdeutschen Geisteswissenschaften nach 1945, Joachim Ritters

„Historisches Wörterbuch der Philosophie“ und die entscheidend von dem genialen Historiker Reinhart Koselleck inspirierten „Geschichtlichen Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland“, keine Artikel „Abendland“ kennen. Aber einige theologische Lexika¹ und auch Wikipedia bieten Ersatz. Wenn christliche Gottesgelehrte, Philosophen, Dichter und Politiker höchst unterschiedlicher Herkunft vom „Abendland“ sprachen, wollten sie oft nur ihre je eigenen, also partikularen „Kulturwerte“ für allgemein verbindlich erklären und anderen aufdrängen. Dabei lassen sich seit der revolutionären „Sattelzeit“ des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, also jener revolutionären Epoche, in der sich in vielen europäischen Territorien die moderne bürgerliche Gesellschaft durchsetzte, vier Konstanten beobachten. Erstens: Im katholischen Deutschland fand sich „Abendland“-Semantik deutlich häufiger als bei protestantischen Autoren. Immer blieb zweitens die Frage umstritten, ob neben den Christen auch die Juden ins Abendland gehören; der Begriff konnte leicht auch für antisemitische Exklusion der Juden und zur Verweigerung gleicher Bürgerrechte in Anspruch genommen werden. Noch die oft zu lesende Formel von der „christlich-abendländischen Kunst“ zehrt davon, dass niemand analog von einer „jüdisch-abendländischen Kunst“ spricht. „Abendland“-Rhetorik hatte drittens oft einen modernitätskritischen Grundzug: In Zeiten sehr schnellen, als bedrohlich und krisenhaft erlebten oder erlittenen Wandels und im Zusammenhang der überaus konfliktreichen Durchsetzung einer modernen bürgerlichen, ökonomisch kapitalistischen und politisch-kulturell pluralistischen, offenen Gesellschaft diente der „Abendlands“-Begriff den Modernitätsskeptischen dazu, eine idealiter wieder alle bindende, jedenfalls als normativ unterstellte Kultursubstanz zu behaupten. Wer vom „Abendland“ sprach und spricht, setzt auf die Integration der Gesellschaft durch traditionsvermittelte „christliche Werte“. Darin hatte der Begriff einen gleichsam ökumenischen, innerchristliche konfessionelle Vielfalt abblendenden und zugleich dezidiert antipluralistischen Grundzug. So taugte – und taugt, wie etwa Pegida zeigt, immer noch – „Abendland“ viertens als Kampfbegriff gegen alle möglichen Andersdenkenden, weil er ein allen Europäern normativ Gemeinsames suggerierte, das sich leicht gegen all jene Europäer wenden ließ, die die Anerkennung dieses behaupteten Gemeinsamen verweigerten.

EIN GEMEINSAMES CHRISTENTUM IN ABGRENZUNG GEGENÜBER FREMDEN

„Abendland“ ist ein Relationsbegriff. Martin Luther prägte ihn im Kontext der Übersetzung von Matthäus 2, Vers 1, also mit Blick auf die „Weisen aus dem Morgenland“. Im 16. und frühen 17. Jahrhundert sprachen die Gelehrten, auch die Theologen, aber noch nicht von „dem Abendland“, sondern von „den Abendländern“, womit sie die Länder und Regionen in der westlichen, lateinisch geprägten Hälfte des Römischen Reiches seit der Theodosianischen Teilung bezeichneten.

„Der Versuch, Religion aus dem öffentlichen Raum in die Privatsphäre abzudrängen, wirkt oft kontraproduktiv: Religionskonflikte werden nur verschärft, wenn es den Frommen untersagt werden soll, ihren Glauben durch Symbole und Riten, auch durch Kleidung sichtbar zu bekunden.“

Je mehr im Zuge der oft gewalttätigen Expansion einiger europäischer Länder und der damit verbundenen schnellen Vermehrung des gelehrten Wissens über andere Kontinente und Länder die Vielfalt historisch ganz unterschiedlich geprägter Kulturen sichtbar wurde, desto mehr wurde die überkommene Rede von „den Abendländern“ in den Kollektivsingular „das Abendland“ überführt, um ein europäisch Gemeinsames, insbesondere „das Christliche“, gegen das als bedrohlich erlittene Andere abzugrenzen. Ganz alte Ängste vor den Türken und überhaupt vor starker Aggression durch von Ost nach West vordringende Barbaren spielten dabei ebenso eine Rolle wie Versuche, nach dem mühsam erreichten, aber bleibend prekären Ende der äußerst blutigen konfessionellen Bürgerkriege der Frühen Neuzeit eine Art vorrechtlich sozialmoralischer Grundlage des neuen innerchristlichen Religionsfriedens zu bezeichnen. Dabei wurde oft ein wahres, gutes Abendland gegen ein sich selbst zerstörendes, das christlich Gemeinsame negierendes Abendland gesetzt: das Mittelalter, also das corpus christianum, vor den reformatorischen Protestbewegungen des 16. Jahrhunderts und der von ihnen herbeigeführten konfessionellen Pluralisierung des Christlichen gegen ein durch immer neuen innerchristlichen Konfessionsstreit und Kulturkämpfe geprägtes neuzeitliches Europa.

„ABENDLAND“ ALS PROJEKTIONSFLÄCHE FÜR UNTERSCHIEDLICHE VORSTELLUNGEN VON GEMEINSAMKEITEN

Ist Europa stärker als andere Kontinente durch hohe sprachliche, religiöse, ethnische und kulturelle Vielfalt bestimmt, muss man mit Blick auf den gemeinsamen Markt und die Institutionen rechtlicher wie politischer Integration auch nach möglichen vorrechtlichen Elementen europäischer Gemeinsamkeit fragen dürfen. Allerdings gilt dabei die simple Logizität aller Relationsbegriffe: Das „Abendland“ ist nur das andere seines anderen, des „Morgenlandes“. Insoweit bleibt die Rede vom Abendland immer auf Unterscheidungsfiguren von „Orient“ und „Okzident“ bezogen. Gerade so war das „Abendland“ immer eine Projektionsfläche für politisch höchst

unterschiedliche Entwürfe dessen, was die Europäer mehr oder minder stark miteinander verbindet (oder verbinden soll); dies gilt auch für die Gegenwart. Ob der Religion und hier insbesondere dem Christentum dabei eine so wichtige Stellung zukommt, wie oft behauptet wird, mag man bezweifeln.

EUROPAS KULTUR ALS FOLGE PRODUKTIVER SPANNUNGEN

Schon seit gut zweihundert Jahren stellen Gelehrte ganz unterschiedlicher Disziplinen die Frage, worin die Besonderheit Europas im Verhältnis zu anderen Kulturen liegt: Wie lässt sich erklären, dass Europa bis ins 20. Jahrhundert hinein die global führende, expansive Kultur und Zivilisation wurde? Die wohl entscheidende Antwort lautet: Europas spezifische politische, technologische und wissenschaftliche Dynamik ist, wie Max Weber gezeigt hat, neben der Entwicklung einer spezifischen Form von Rationalität, des sog. „okzidentalen Rationalismus“, eine Folge produktiver Spannungen. Mit Blick auf die Moderne seit 1800 gilt: Man muss die tiefen ideenpolitischen und religionspolitischen Spaltungen sehen, die sich in vielen europäischen Gesellschaften seit der Aufklärung des späten 17. und 18. Jahrhunderts beobachten lassen. Für die elementare Spaltung zwischen einer religions- und kirchenkritischen Öffentlichkeit einerseits und entschieden klerikalen Milieubildung andererseits sei als wichtigstes Beispiel nur auf Frankreich verwiesen, wo Staat und Kirche radikal getrennt sind und der kulturkämpferische Streit um die „zwei“ oder besser „die beiden Frankreichs“ immer neu ausgetragen wird, in den letzten Jahren etwa im Streit um die Frage, wie weit der Staat trotz der viel beschworenen laïcité nun der katholischen Kirche und anderen religiösen Akteuren wieder zu mehr öffentlicher Präsenz verhelfen darf und soll. Der Versuch, Religion aus dem öffentlichen Raum in die Privatsphäre abzudrängen, wirkt oft kontraproduktiv: Religionskonflikte werden nur verschärft, wenn es den Frommen untersagt werden soll, ihren Glauben durch Symbole und Riten, auch durch Kleidung sichtbar zu bekunden.

„Es gibt nicht ‚Religionen‘ oder ‚Konfessionen‘, sondern genau besehen nur ein sehr buntes Gewebe ganz vieler kleiner religiöser Lebenswelten.“

GROSSE VIELFALT VON RELIGIONSRECHTLICHEN ARRANGEMENTS IN EUROPA

Hohe religionsbezogene Vielfalt zeigt sich in Europa auch auf institutioneller Ebene, in den rechtlichen Arrangements des Verhältnisses von Staat und Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften.² Innerhalb der Europäischen Union gibt es konfessionell relativ homogene Länder mit de facto Staatskirchen – genannt seien nur das dominant lutherisch geprägte Dänemark, wo die Pfarrer der lutherischen Volkskirche Staatsbeamte sind, und das orthodoxe Griechenland, in dem sich die Kirche ganz stark als Hüter der nationalen Identität versteht und viele Kleriker eine radikale antiwestliche, oft dezidiert antieuropäische Ideologie „wahren“ Griechentums vertreten. In Deutschland sind die Kirchen und die jüdischen Gemeinden sog. „Körperschaften des öffentlichen Rechts“, und im Modell der sog. „hinkenden Trennung“ arbeiten Staat und Kirchen eng zusammen. Großbritannien wiederum hat ein sehr komplexes religionsrechtliches System mit einer established church, der Church of England, und vielen christlichen Freikirchen bzw. Gruppen von Dissentern und zahlreichen nicht-christlichen religiösen Akteuren. Alle europäischen Gesellschaften sehen sich infolge von vielfältig beschleunigter Migration nun mit einem neuen religiösen Pluralismus konfrontiert. Sie versuchen diese Herausforderungen jeweils im Rahmen ihres überkommenen Religionsverfassungsrechts zu verarbeiten und zu bewältigen, in Deutschland etwa dadurch, dass der Staat mit der „Islamkonferenz“ auf die Selbstorganisation von Muslimen setzt, auf eine Art „churchification of Islam“, und diesen muslimischen Gemeinschaften analog zu den christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkennen will.

HERAUSFORDERUNGEN IM UMGANG MIT VIELFÄLTIGEN MUSLIMISCHEN LEBENSWELTEN

Auch mit Blick auf den neuen religiösen Pluralismus zeigt sich noch einmal die hohe Verschiedenheit innerhalb Europas. Oft wird behauptet, dass innerhalb der Europäischen Union nun gut 17 Millionen Muslime leben. Aber dies ist bestenfalls eine

sehr nachlässige und wenig hilfreiche Redeweise. Denn was haben Algerier und Marokkaner in Frankreich wirklich gemein mit Türken aus Anatolien in Berlin-Kreuzberg? Sind Pakistanis in Birmingham in genau derselben Weise Muslime wie Indonesier in Amsterdam oder Syrer in München? Es gibt nicht „Religionen“ oder „Konfessionen“, sondern genau besehen nur ein sehr buntes Gewebe ganz vieler kleiner religiöser Lebenswelten. Allerdings tun sich die professionellen Religionsdeuter in allen europäischen Gesellschaften sehr schwer damit, diese Vielfalt angemessen zu erfassen und mit ihr politisch konstruktiv umzugehen.

MORALISCHER PLURALISMUS WIRKT VERUNSICHERND

Verschiedenheit oder, wie neuerdings in den Kultur- und Sozialwissenschaften gern gesagt wird, Diversity ist im politischen wie intellektuellen Diskurs vieler europäischer Gesellschaften in den letzten dreißig Jahren zu einem zunehmend wichtigeren Thema geworden. In aller Regel gilt dabei: Je mehr Verschiedenheit, desto mehr Konflikt. Vielfalt steigert jedenfalls die Wahrscheinlichkeit von Konflikten über die normativen Grundlagen des Zusammenlebens. In nahezu allen europäischen Gesellschaften lassen sich schon seit langem fundamentale Konflikte über die Frage beobachten, was denn das Gemeinwesen zusammenhält und wie sich das friedliche Zusammenleben der verschieden Denkenden und Glaubenden sichern lässt. Doch wer soll solchen Zusammenhalt definieren dürfen?

Gesellschaftliche Modernisierung bedeutet Ausdifferenzierung eines breiten Pluralismus unterschiedlicher Lebensstile sowie Individualisierung der normativen Wertorientierungen. Moderne Gesellschaften sind geprägt von einem starken moralischen Pluralismus und entbehren eines einheitlichen Ethos. Solche moralische Vielfalt aber wirkt relativierend und wird von vielen auch als verunsichernd erfahren.

KULTURKÄMPFE ÜBER MORALISCHE VERBINDLICHKEITEN

Offene Gesellschaften kennen keinen allgemeinverbindlichen Bestand an gemeinschaftlichen Wertüberzeugungen mehr, der alle Bürger immer schon verbindet. Moralischer Pluralismus heißt: Was Herrn Müller heilig, sakrosankt ist, gilt Frau Meier nur als Traditionsmüll, der schnell entsorgt werden muss, weil er ihre Selbstverwirklichung behindert. Die meisten europäischen Gegenwartsgesellschaften sind deshalb durch vielfältige Moralkämpfe, durch Kulturkämpfe über moralische Verbindlichkeiten geprägt.

Dies hat sich in den letzten dreißig Jahren vor allem in den vielfältig ausgetragenen Kontroversen um biopolitische Fragen gezeigt: etwa in den ethischen Konflikten über die Definition des Beginns menschlichen Lebens, konkret im Streit um die Frage, ob Forschung an embryonalen Stammzellen erlaubt und gefördert werden soll. Und wie definieren und regeln wir unter den Bedingungen des modernitätsspezifischen moralischen Pluralismus das Ende des Lebens? Darf man die künstliche Ernährung eines Menschen im Wachkoma einstellen und ihn sterben lassen? Haben freie Bürger ein Recht auf professionelle Suizidassistenten, etwa durch Ärzte? In solchen schwierigen und in allen europäischen Gesellschaften höchst kontrovers diskutierten Fragen nimmt die römisch-katholische Kirche, die von den Mitgliederzahlen her größte religiöse Organisation innerhalb der Europäischen Union, bekanntlich eine ganz andere Position ein als viele protestantische Kirchen in Europa. Philosophen, die mit Reflexionsfiguren und Begriffen des britischen Utilitarismus argumentieren, vertreten nicht selten ganz andere ethische Positionen als Philosophen, die sich an altherwürdigen kontinentaleuropäischen Traditionen orientieren. Der konfliktreichen Vielfalt des Moralischen und der Pluralität ethischer Theorien von Moral entspricht in Europa denn auch eine bemerkenswerte Vielfalt ganz unterschiedlicher rechtlicher Regelungen fundamentaler biopolitischer Fragen. Die rechtliche Lage in Sachen Sterbebegleitung oder Sterbehilfe ist in Belgien und den Niederlanden bekanntlich sehr anders als in Deutschland oder Österreich geregelt. Aber die Europäische Union kann mit dieser Vielfalt ganz unterschiedlicher nationalstaatlicher biopolitischer Regelungen leben. Wer am friedlichen Miteinander der vielen verschieden Denkenden und Lebenden interessiert ist, kann jedenfalls kein Interesse daran haben, Moralkonflikte gezielt zu verschärfen. Genau dies geschieht jedoch, wenn die je eigene moralische Haltung aus religiösen Motiven bzw. Glaubensüberzeugungen absolut gesetzt wird. Aus solchem Absolutismus, der sich derzeit in allen Religionskulturen, auch in den diversen europäischen Christentümern beobachten lässt, erwachsen immer wieder religiös-politische Konflikte. Man kann sie nur durch pragmatische Vernunft befrieden.

1 | Oskar Köhler, Art.: Abendland, in: *Theologische Realenzyklopädie Band 1*, Berlin-New York 1977, S. 17–42; Joachim Mehlhausen, Art.: Abendland, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Band 1*, Tübingen 1998, Sp. 9–10; Harald Dickerhoff, *Abendland*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Band*, Freiburg, Basel, Wien 2006, Sp. 22–23.

2 | Dazu siehe im Einzelnen: Friedrich Wilhelm Graf, *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München 2014, bes. S. 102–128.

„Wer anderswo aus religiösen Gründen verfolgt wurde, zog in die Niederlande. Fragt man nach den Ursprüngen von religiöser und politischer Toleranz in Europa, so sind diese in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts zu finden.“

HARTMUT LEHMANN

1517 – 2017: Steinige Wege hin zu politischer und gesellschaftlicher Toleranz

Politische und gesellschaftliche Toleranz ist ein hohes Gut. Erst in der letzten Phase der fünfhundert Jahre, die seit dem Beginn des gewaltigen Transformationsprozesses vergangen sind, der im allgemeinen historischen Bewusstsein als Reformation bezeichnet wird, hat in Europa, und insbesondere in Deutschland, Toleranz in Politik und Gesellschaft an Gewicht gewonnen. Zu fragen ist somit, warum die Deutschen und die Europäer so lange brauchten, ehe sie erkannten, welcher Wert einer politischen und gesellschaftlichen Haltung zukommt, die mehr ist als das Ertragen, gar das Erleiden von kulturellen, sozialen und religiösen Differenzen, mehr als die mühsam ausgehandelte Koexistenz zwischen unterschiedlichen religiösen und politischen Einstellungen.

Zu klären ist, warum es so lange dauerte, ehe eine Mehrzahl der europäischen und deutschen Bürgerinnen und Bürger vorbehaltlos politisches Anders-Denken und gesellschaftliches Anders-Sein respektierte, gar anerkannte und als

Wert schätzte, kurzum: anders gestaltete Lebensweisen und andere Glaubens- und Denkweisen tolerierte.

DIE RINGPARABEL ALS MANIFEST RELIGIÖSER TOLERANZ

Im Jahre 1779, etwa auf der halben Wegstrecke zwischen Martin Luthers ersten Aktionen gegen das römische Papsttum in den Jahren um 1520 und unserer Zeit, dem zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, veröffentlichte der Wolfenbütteler Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing ein als dramatisches Gedicht bezeichnetes Theaterstück mit dem Titel „Nathan der Weise“. Am Beispiel der sogenannten Ring-Parabel demonstrierte Lessing, alle großen Religionen seien gleich. Keine sei besser, keine schlechter. Jeder, der sich zu einer bestimmten Religion bekenne, solle den Wert der anderen vorbehaltlos anerkennen. Lessing forderte somit von seinen Zeitgenossen nichts anderes als Toleranz. Seine geis-

tigen Vorbilder waren die französischen Enzyklopädisten um Diderot. Vom institutionalisierten Kirchenwesen hielt Lessing nicht viel, wohl aber von der Suche nach Wahrheit und dem Kampf gegen Vorurteile. Die Nationalsozialisten verboten die Aufführung des Nathan, der im 19. Jahrhundert Teil des Bildungskanons geworden war. Seit 1945 eignet Lessings genialem Stück eine neue, durch die jüngste deutsche Geschichte tragisch gesteigerte Evidenz.

WECHSELSEITIGE STÄRKUNG VON GEISTLICHER UND WELTLICHER MACHT

Beginnen wir jedoch mit Martin Luther. Im Kampf des Wittenberger Theologieprofessors gegen Rom hatten Überlegungen zur Religionsfreiheit, gar Gedanken zur Toleranz, keinen Platz. In seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ argumentierte er, die wahre Freiheit eines Gotteskindes sei eine innere, keine äußere. In seinen Schriften über die weltliche Obrigkeit bekräftigte er diese Position. Zur gleichen Zeit hing der Erfolg, ja das Überleben seiner Reformbewegung vom Schutz durch politische Mächte ab. Luther hätte sich in Worms nie behaupten können, wenn ihn nicht sein Landesherr nachdrücklich in Schutz genommen hätte – nicht etwa, weil Friedrich der Weise Luthers theologische Positionen teilte, sondern weil ihm der Streit um Luther politisch ins Kalkül passte. Historiker reden von der „Lutherschutzpolitik“.

Binnen weniger als einem Jahrzehnt ging Luthers Reforminitiative überall im Alten Reich eine enge Verbindung mit den Interessen von einigen Territorialfürsten ein. Beide Seiten profitierten: Die neuen evangelischen Kirchen ebenso wie die Staaten auf dem Weg in den Absolutismus. Die Staaten, weil die Kirchen die Bewahrung der sozialen Ordnung sowie auch die Förderung der allgemeinen Bildung zu ihrer Sache machten und damit die staatliche Sozialdisziplinierung effektiv ergänzten; die Kirchen, weil die staatlichen Organe ihr geistliches, theologisches und kirchliches Monopol schützten. Dissens wurde nicht geduldet. Visitationen sorgten dafür, dass nonkonformistisches Gedankengut entdeckt und unterdrückt wurde. Besonders hatten die Täufer zu leiden. Bereits in den 1520er Jahren hatten sie Luthers These vom Priestertum aller Gläubigen mit der Überlegung verbunden, allein mündige Gläubige könnten sich zu wahren christlichen Gemeinden zusammenschließen. In den Augen der Wittenberger war dies Ketzerei. Zusammen mit allen, die als Schwärmer und Enthusiasten galten, wurden die Täufer vertrieben.

ABGRENZUNG GEGENÜBER ANDEREN RELIGIÖSEN UND POLITISCHEN GRUPPEN

Ebenso energisch grenzten sich die neuen evangelischen Kirchen gegen andere religiöse und politische Richtungen ab. Luther gab den Ton an. Als sich im Bauernkrieg die Aus-

einandersetzungen zuspitzten, riet er den Fürsten, die Aufständischen mit brutaler Gewalt niederzuschlagen. Als einige Jahre später die Gefahr bestand, dass türkische Heere nach Mitteleuropa vorrückten, war für Luther klar, dass sich der Teufel aufgemacht habe, um sein Werk auszulöschen. Wenige Jahre später schrieb er, die jüdischen Gemeinden im Alten Reich sollten beseitigt werden, da sie nicht in eine christliche Gesellschaft passten. Luther boykottierte auch die zaghaften Versuche Melanchthons, doch noch zu einem theologischen Kompromiss mit der Alten Kirche zu kommen. Für ihn war der Papst der Antichrist. Luther war überzeugt, die ihm von Gott zugewiesene Rolle bestehe darin, den Antichristen zu entlarven und in die Schranken zu weisen. Luther konnte sich nicht einmal mit einem verwandten Geist wie Zwingli in der Abendmahlsfrage zu einem Kompromiss durchringen.

1555: JURISTISCH GARANTIERTE DULDUNG

Seit den späten 1520er Jahren floss Blut. Altgläubige mit dem Kaiser an der Spitze kämpften gegen die Neugläubigen. Die Neugläubigen setzten sich vehement zur Wehr. Je größer die Verluste waren, desto stärker wurden die Vorurteile, desto größer der Hass. Nach zwanzig Jahren waren beide Seiten erschöpft. In dieser Situation gelang es Juristen, nicht etwa Theologen, die Kontrahenten zu einem Waffenstillstand zu bewegen: dem Augsburger Religionsfrieden von 1555. Gegenseitige Duldung war das Motto, also eine rechtsrechtlich geregelte Koexistenz, nicht etwa Religionsfreiheit oder Toleranz. Jede Seite sollte in den Territorien, über die sie herrschte, den Glauben bestimmen können: „Cuius regio, eius religio“. Die Anhänger Calvins, die Reformierten, wurden nicht in den Vertrag aufgenommen, von den religiösen Splittergruppen wie den Täufern ganz zu schweigen.

1648: KOEXISTENZ VON DREI RELIGIONSPARTEIEN IM REICH

Wie sich binnen weniger Jahrzehnte zeigen sollte, war keine der beiden Seiten mit dem in Augsburg erzielten Kompromiss zufrieden. Beide Seiten rüsteten auf, verbal und militärisch. Am Beginn des 17. Jahrhunderts standen sich die Anhänger der Alten Kirche und die Neugläubigen unversöhnlicher denn je gegenüber. Als die böhmischen Stände den pfälzischen Kurfürsten zu ihrem König wählten und damit dem katholischen Herrscherhaus der Habsburger den Kampf ansagten, kam es 1618 erneut zum offenen Krieg. Bald war ganz Mitteleuropa ein Schlachtfeld. Plündernd und mordend zogen die Heere von Region zu Region. Die Dänen und die Schweden mischten sich ein, um die evangelischen Glaubensgenossen zu schützen. Weil es den Einfluss der katholischen Habsburger in Mitteleuropa eindämmen wollte, wurde Frankreich auf der Seite der Protestanten zur Kriegspartei. Religiöse Differenzen traten in den Hintergrund. Was galt, waren machtpolitische Interessen. Erneut wurde bis zur totalen Erschöpfung gekämpft. Millionen verloren ihr Leben, viel

mehr Zivilisten als Soldaten. Im Frieden von Münster und Osnabrück wurde 1648 die 1555 erzielte Koexistenz der Religionsparteien bekräftigt. Dieses Mal waren die Reformierten Vertragspartei.

BEVÖLKERUNGSPOLITISCHE MOTIVE ZUGUNSTEN EINER DULDUNG RELIGIÖSER MINDERHEITEN

Im Verlauf des Dreißigjährigen Kriegs verloren viele der Territorien in Mitteleuropa einen großen Teil ihrer Bevölkerung. Den Fürsten war 1648 jedoch klar, dass der Wiederaufbau nur gelingen konnte, wenn genügend in Handel und Handwerk engagierte, auch Steuern zahlende Menschen in ihren Territorien lebten. Als Ludwig XIV. 1685 die Protestanten, die in Frankreich lebten, vor die Wahl stellte, entweder zum katholischen Glauben zu konvertieren oder zu emigrieren, entschlossen sich Zigtausende, ihre Heimat zu verlassen. In protestantischen Territorien des Alten Reichs wie Brandenburg-Preußen waren sie hoch willkommen. Das Herzogtum Württemberg hatte kurz zuvor schon Tausende Waldenser aufgenommen, die in ihrer Heimat verfolgt wurden. Das Motiv war „Peuplierung“, nicht etwa die Anerkennung von Religionsfreiheit. In konfessionell homogenen protestantischen Gebieten des Alten Reichs lebten seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert nunmehr aber religiöse Minderheiten. Die Fürsten sorgten für deren Duldung. Fast überall dauerte es ein bis zwei Generationen, ehe sich die Einheimischen mit den Fremden anfreundeten, noch länger dauerte es, bis die Neuankömmlinge sich assimilierten.

URSPRUNG RELIGIÖSER UND POLITISCHER TOLERANZ IN DEN NIEDERLANDEN

Ein Blick über die deutschen Grenzen hinaus hilft, die besondere Lage in Mitteleuropa besser einzuordnen. In einigen europäischen Ländern, auf katholischer Seite etwa in Frankreich und Spanien oder auf protestantischer Seite in den skandinavischen Monarchien, war der konfessionelle Konformitätsdruck ebenso stark wie in den Territorien des Alten Reichs. Es gab jedoch auch Ausnahmen. Nachdem sich die Niederlande erfolgreich gegen die spanische Hegemonialmacht durchgesetzt hatten, entstand unter dem Dach der Reformierten Kirche ein Klima, das ein erstaunliches Maß an religiöser Duldung ermöglichte. Mennoniten konnten sich in den Niederlanden sammeln und etwas Ruhe finden, verfolgte jüdische Gemeinden ebenso. Wer anderswo aus religiösen Gründen verfolgt wurde, zog in die Niederlande. Fragt man nach den Ursprüngen von religiöser und politischer Toleranz in Europa, so sind diese in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts zu finden.

DISSENTERS IN ENGLAND UND NORDAMERIKA

Auf andere, dramatischere Weise entstand auch im England des gleichen Jahrhunderts ein Freiraum für Dissenters, denn

religiös inspirierte Gruppen vom linken Flügel des Puritanismus reklamierten für sich, und in der Konsequenz für alle Frommen, das Recht auf Religionsfreiheit. Auch nachdem die Englische Revolution gescheitert war, konnte dieses Recht Baptisten und Quäkern nicht mehr genommen werden, auch wenn es an Versuchen dazu nicht fehlte. Noch dezidierter als im Mutterland hatten seit der Mitte des 17. Jahrhunderts englische Siedler in nordamerikanischen Kolonien wie Rhode Island und wenig später in Pennsylvania ein Recht auf Religionsfreiheit reklamiert und praktiziert. Im Laufe des 18. Jahrhunderts sollte dieses Recht auf Religionsfreiheit erweitert werden zu einem Grundrecht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit, das dann in die Grundrechtskataloge eingehen sollte, die am Ende des 18. Jahrhunderts in den abtrünnigen nordamerikanischen Kolonien und danach im revolutionären Frankreich verfasst wurden.

BEITRAG DER AUFKLÄRER ZU RELIGIÖSER TOLERANZ

Französische und englische und in der Folge auch deutsche Aufklärer beseitigten im Laufe des 18. Jahrhunderts viele der Steine, die auf den Wegen hin zu mehr politischer und religiöser Toleranz lagen. Sie kritisierten den religiösen Fundamentalismus und stellten die etablierten Traditionen in Frage. Den nach wie vor weit verbreiteten Hexenglauben ihrer Zeitgenossen verbannten sie in das Reich des Aberglaubens. Unvoreingenommen interessierten sie sich für andere Religionen und begannen, die Aussagen der großen Religionen miteinander zu vergleichen. Juden waren für sie nicht mehr nur eine fremde Minderheit, denen der Aufenthalt gegen die Bezahlung von Schutzgeldern erlaubt wurde, sondern Vertreter einer der ganz großen alten und für das Christentum elementar wichtigen Religionen. Lessing brachte in dem eingangs erwähnten Stück „Nathan der Weise“ die religionspolitischen und religionstheoretischen Positionen der Aufklärer auf den Punkt. Kaum nötig anzufügen, dass der Wolfenbütteler Bibliothekar und seine Freunde ihren Zeitgenossen mit solchen Meinungen weit voraus waren.

AMBIVALENTE POLITIK DER AUFGEKLÄRTEN HERRSCHER

Notwendig ist es außerdem, die Haltung der führenden Aufklärer von der Haltung jener europäischen Monarchen wie Friedrich II. in Preußen und Joseph II. in Österreich zu unterscheiden, deren Regime als „aufgeklärter Absolutismus“ charakterisiert werden. Gewiss: Auch die aufgeklärten Herrscher setzten sich zum Beispiel für die Emanzipation der Juden in ihren Territorien ein. Religiöse Minderheiten konnten sich unter ihrer Regierung aus dem Untergrund wieder in die Öffentlichkeit wagen. Die elementaren Differenzen zwischen den Maximen des Absolutismus und jenen der Aufklärung blieben jedoch bestehen. Immer dann, wenn Aufklärer die Prärogativen der absolutistischen Herrscher in Frage stellten,

„Fast überall dauerte es ein bis zwei Generationen, ehe sich die Einheimischen mit den Fremden anfreundeten, noch länger dauerte es, bis die Neuankömmlinge sich assimilierten.“

entschieden diese sich für ihre politischen Interessen. Insofern ist es problematisch, auch die aufgeklärt-absolutistisch regierenden Fürsten Europas zu jenen Kräften zu zählen, die langfristig für mehr politische und gesellschaftliche Toleranz sorgten.

BEFÜRWORDER UND GEGNER GESELLSCHAFTLICHER UND POLITISCHER TOLERANZ

Seit dem Zeitalter der Französischen Revolution trennten sich die Wege von Freunden und Gegnern politischer und gesellschaftlicher Toleranz in Europa, insbesondere in Deutschland, immer deutlicher. Auf der einen Seite sammelten sich die Anhänger des Nationalismus. Vom revolutionären Frankreich hatten sie gelernt, welche politische Dynamik nationale Bewegungen entfalten konnten. Auf der anderen Seite sind höchst disparate Gruppen zu finden, denen die Ideale der Aufklärung, des klassischen Idealismus und des Humanismus etwas bedeuteten. Sie lebten in dem Schillerschen Glauben, alle Menschen seien Brüder. Als nach dem Sieg über Frankreich das kleindeutsche Kaiserreich gegründet wurde, triumphierte die eine, die national gesinnte Seite. In ganz Europa glaubte die andere Seite in den Wochen der Revolution von 1848/49 an die Erfüllung ihrer Hoffnungen, nur um wenig später zu erleben, wie diese Hoffnungen scheiterten. Während im deutschen Kaiserreich von 1871 nationale Minderheiten wie die Dänen in Nordschleswig, Franzosen im Elsass oder Polen im polnischen Teil Preußens unterdrückt wurden, verteidigte die von den deutschen Katholiken getragene Zentrumsparterie zusammen mit den Sozialdemokraten den Rechtsstaat und die Rechte des Parlaments und damit Voraussetzungen für jedwede Form von politischer und gesellschaftlicher Toleranz.

AUFKOMMEN DES VOLKS- UND RASSEGEDANKENS

Wenn man an die Chancen der Verwirklichung von Toleranz denkt, müssen die 1880er Jahre nicht nur in Deutschland, sondern etwa auch in Frankreich und Italien als Zäsur bezeichnet werden. Denn mit der breiteren politischen Rezeption der Darwinschen Theorien und der Übertragung biolo-

gischer Kategorien in das Feld von Geschichte und Politik setzten sich neue Vorstellungen durch. Höchste Priorität erlangte binnen kurzem der Begriff vom „Volk“, und zwar nicht mehr im Herderschen Sinn von Volk als einer von einer gemeinsamen Sprache und Kultur bestimmten gesellschaftlichen Formation, sondern von Volk als einer Abstammungs- und Blutsgemeinschaft. Gott habe, so lehrten es nun selbst ernannte politische Theoretiker ebenso wie evangelische Theologen, nicht mehr nur Individuen geschaffen, die sich zu ihm bekennen könnten oder nicht, sondern Völker – Völker, die er, wenn sie seine Gebote befolgten, belohne, und wenn sie sündigten, bestrafe. Mehr noch: Bei den Völkern gebe es eine klare Hierarchie. Einige Völker, wie die Angelsachsen und mit ihnen die protestantischen Deutschen, seien zur Herrschaft berufen, andere, so etwa die Slawen, dagegen nicht. Innerhalb der Völker zählten Gehorsam und Solidarität. Die Volksgemeinschaft wurde als eine Schicksalsgemeinschaft verstanden, in die man hineingeboren und damit hineingebunden war. Bei Auseinandersetzungen zwischen Völkern galten Werte wie Tapferkeit und Mut. Juden galten den Vertretern dieser Ideen nicht mehr etwa als Angehörige einer Religion, sondern einer besonderen Rasse. Dadurch erhielt der ältere Antijudaismus oder Antisemitismus seit den 1880er Jahren eine völlig neue, eine, wie sich zeigen sollte, gefährliche Bedeutung. Wie grundlegend der völkische Nationalismus eine Gesellschaft spalten konnte, zeigte sich im Frankreich der Dreyfus-Affäre.

FREMDENFINDLICHKEIT UND AUSGRENZUNG AUFGRUND DER VOLKSGEMEINSCHAFTSIDEE

In den gleichen Jahrzehnten, in denen die Idee von der Volksgemeinschaft als einer Schicksalsgemeinschaft immer mehr Personen überzeugte, führte die Arbeitsmigration überall in Europa zu neuen gesellschaftlichen Beziehungen. Polnische Wanderarbeiter lebten nun in immer größerer Zahl im Ruhrgebiet, Italiener in Bayern, Iren in England. Die traditionellen katholischen und protestantischen Milieus verloren dadurch ihren besonderen Charakter. Neue Nachbarschaftsbeziehungen entstanden, neue Kontakte mit bisher Fremden in Beruf und Arbeitswelt. Trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen,

erfasste die Idee von der Volksgemeinschaft als einer Schicksalsgemeinschaft besonders in Deutschland immer mehr Personen. Im Ersten Weltkrieg wurde diese Schicksalsgemeinschaft als Kampfgemeinschaft erfahren. Längst ehe die Nationalsozialisten an die Macht kamen, waren in Deutschland Antisemitismus und Fremdenfeindschaft in den Alltag aller sozialen Schichten eingedrungen. Selbstverständlich gab es Ausnahmen: Inseln der Liberalität, der Offenheit, der Neugierde auf Anderes, so bei Wissenschaftlern – nicht bei allen, bei Künstlern – ebenfalls mit Ausnahmen, auch bei vielen Sozialisten. Immer dann, wenn sich die politische Lage zuspitzte, so mit dem Beginn des Ersten Weltkriegs oder in der Weltwirtschaftskrise, waren diejenigen, die an die Ideale von Toleranz und Humanität glaubten, aber in einer fast hoffnungslos schwierigen Situation.

WECHSELVOLLER LERNPROZESS TOLERANZ

In Deutschland wurde der völkische Nationalismus 1933 zur Staatsdoktrin. Über das ganze Ausmaß totalitärer Gewalt sowie über die Gräueltaten der folgenden Jahre muss hier nicht berichtet werden. Politische und gesellschaftliche Toleranz waren, nachdem Hitler triumphierte, ferne Ideale, von deren Verwirklichung diejenigen, die sich im Widerstand engagierten, nur noch träumen konnten. Die Befreiung kam von außen, der Systemwechsel ebenso. Erst etwa zwei Jahrzehnte, nachdem die Nationalsozialisten besiegt worden waren, begann sich eine Mehrheit der deutschen Bevölkerung mit den neuen Bedingungen anzufreunden: mit Demokratie und Rechtsstaat ebenso wie mit der Anerkennung der territorialen Verluste. Nun erst begann die Diskussion über die Schuld, die Eltern und Großelterngeneration auf sich geladen hatte und die auch das Leben der Kinder und Enkel prägte. Nun erst entstand ein neues politisches und gesellschaftliches Klima, in dem über politische Werte diskutiert werden und in dem Toleranz wachsen konnte.

Wie sind die Erben Martin Luthers, die 2017 den fünfhundertjährigen Beginn der Reformation feiern, in diesem Prozess zu verorten? Oben wurde angedeutet, dass Luther selbst Toleranz weder predigte noch praktizierte. Ihm ging es darum, die von ihm entdeckten neuen Glaubenswahrheiten zu verteidigen, selbst gegen jene, die, wie die Täufer, vielen seiner Anliegen eigentlich sehr nahestanden. Die altprotestantischen Territorialstaaten mit der engen Verklammerung von Staat und Kirche waren kein Hort von Toleranz. Nur wenig änderte sich, als das Alte Reich zusammengebrochen war. Als im Vormärz Freikirchen wie die Baptisten versuchten, in einigen deutschen Städten Gemeinden zu gründen, stießen sie auf den Widerstand von Thron und Altar, man könnte auch sagen: auf den Widerstand einer an Pluralität und Toleranz nicht interessierten Bürokratie und an weit verbreiteten Vorurteilen, die das bürokratische Handeln guthießen.

Die deutschen Protestanten stützten die Herrschaft der Hohenzollern bis zum bitteren Ende im November 1918. Deren weit überwiegende Mehrheit lehnte das, was sie als das „System von Weimar“ bezeichnete, ab und hoffte auf eine Restauration der Monarchie. Als Reichspräsident Hindenburg die Nationalsozialisten mit der Regierungsbildung beauftragte, kannte im Lager der deutschen Protestanten der Jubel kaum Grenzen. Als Werkzeug Gottes führe Hitler die Deutschen in eine bessere Zeit, glaubten sie. Diejenigen, die sich wie Dietrich Bonhoeffer gegen den allgemeinen Trend stellten, hatten es schwer. Sie mussten immer wieder rechtfertigen, warum sie nicht an das von Hitler versprochene und verkündete Heil glaubten. Viele von ihnen mussten ihre Standhaftigkeit und Prinzipientreue mit dem Tod bezahlen, so auch Bonhoeffer. Und nach 1945? Erste Schuldbekennnisse wurden – nicht ohne Nachhilfe ausländischer Freunde – schon im Herbst 1945 formuliert. Es sollte jedoch, ähnlich wie in der deutschen Nachkriegsgesellschaft insgesamt, etwa zwanzig Jahre dauern, ehe sich die protestantischen Kirchen in Deutschland mit den neuen Bedingungen arrangierten. Die sogenannte Ostdenkschrift Mitte der 1960er Jahre war der Wendepunkt. Es folgten höchst konstruktive, wenngleich häufig kontroverse Diskussionen über das Verhältnis der Kirchen zur Demokratie sowie über die Beziehungen von Christen und Juden nach dem Holocaust. Denn nicht alle waren bereit, die Vorurteile aus der Vergangenheit einfach über Bord zu werfen. Zu Recht können diejenigen, die 2017 vorbereiten, aber behaupten, ihre Kirchen hätten einen Lernprozess absolviert.

HOFFUNGSVOLLE SIGNALE FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND POLITISCHE TOLERANZ

Zieht man Bilanz, gilt es auf der einen Seite daran zu erinnern, dass dieser Lernprozess erst relativ spät einsetzte, und dass die protestantischen Kirchen in Deutschland über Jahrhunderte hinweg nicht zu jenen Kräften gehörten, die aktiv und erfolgreich Wege hin zu mehr politischer und gesellschaftlicher Toleranz bahnten. Auf der anderen Seite verbinden sich mit diesem Lernprozess aber große Hoffnungen. Im November 2015 äußerte sich die Synode der EKD unzweideutig zu Luthers fatalen Judenschriften und machte damit klar, dass sie dem Reformator nicht mehr in allen Punkten folgen könne. Seit dem vergangenen Jahr helfen viele evangelische Kirchengemeinden, ebenso wie ihre katholischen Schwestern und Brüder, den Flüchtlingen, die in Deutschland Schutz und eine bessere Zukunft suchen. Von Toleranz geprägt sind schließlich in jüngster Zeit die von beiden großen Kirchen gemachten Versuche, die Ökumene mit neuem Leben zu erfüllen. So besteht am Ende des langen und steinigen Wegs hin zu politischer und gesellschaftlicher Toleranz durchaus Grund, hoffnungsvoll in die Zukunft zu blicken.

„Der mangelnde Schutz und die mangelnde Achtung der Religionsfreiheit hat eine direkte Auswirkung auf die Sicherheit der Welt. Sie betreffen das Recht auf Heimat ebenso wie die Frage gerechter und freier Gesellschaften.“

VOLKER KAUDER

Glaubensflüchtlinge – Konfessionsmigration – Religionsfreiheit

DIE WURZELN DER RELIGIONSFREIHEIT BEI LUTHER

Unter den Freiheitsrechten nimmt das Recht auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit eine Sonderstellung ein, insbesondere für einen Protestanten. Dieses Recht auf ein Gewissen, ein Bekenntnis, hat für uns einen besonderen Klang, der eng mit der Person Martin Luthers verbunden ist.

Martin Luther erläuterte die zugrundeliegende Überlegung im Zusammenhang mit der Idee der zwei Reiche oder der zwei Regimente 1523 in seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“. Natürlich hat der Reformator damit nicht das moderne Recht auf Religionsfreiheit formuliert. Aber er hat damit einige für unser Verständnis des Glaubens zentrale Voraussetzungen festgelegt.

KEIN ZWANG IM GLAUBEN

Denn Luther spricht der weltlichen Macht damit die Aufgabe und Berechtigung zu, Recht und Ordnung herzustellen und zu wahren. Der Reformator setzte dieser Berechtigung allerdings eine Grenze, indem er die Überzeugung vertrat, dass diese „Gesetze sich nicht weiter strecken denn über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden“. Eindringlich beschrieb er den Grund dafür: „Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst alleine. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisst, der Seele Gesetze zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verderbet nur die Seelen“. Darum war es Luther „umsonst und unmöglich [...], jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt sonst oder so zu glauben“. Bei diesen Worten handelt es sich um eine durchaus revolutionäre Festlegung, nämlich um die Verteidigung der glaubenden Persönlichkeit. Luther stritt damit für eine uns Nachgeborenen manchmal allzu selbst-

„In einer Welt, in der religiös begründete Gewalt zunimmt und gerade Regionen, die durch ein Zusammenleben vieler verschiedener Religionen geprägt waren, in Gewalt versinken, birgt der Geist der lutherschen Lehre eine Chance für Frieden und Verständigung zwischen den Menschen.“

verständlich erscheinende Tatsache: Der Glaube betrifft das Verhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und Gott. Keine Kirche, keine Religionsgemeinschaft darf oder kann ihn zu Glaubenssätzen oder zu einem Bekenntnis zwingen, das nicht aus der eigenen Überzeugung des Glaubenden entspringt. Selbstverständlich hat dies umso mehr für den Staat zu gelten: Der Staat kann keine bestimmte Religion verordnen.

ZEITGENÖSSISCHER UMGANG MIT ANDERSGLÄUBIGEN

Zu dieser Erkenntnis kam Luther immerhin vor dem Hintergrund einer zeitgenössischen Gedankenwelt, die Glaubenskonformität mitunter durchaus noch mit dem Scheiterhaufen zu erzwingen suchte. Abtrünnigen Christen wie etwa den Hussiten wurde ihr scheinbarer Irrtum durch militärische Gewalt ausgetrieben. Andersgläubige gar, wie die Juden, mussten um ihren vielfach unklaren Status im vormodernen Staat bangen. Schnell konnte eine Duldung in Ablehnung, Vertreibung oder Gewalt umschlagen. Die Staatsgewalt war durch aktives Handeln oder ein Geschehenlassen Partei im Glaubensstreit.

Martin Luther selbst ist einem Ende als Ketzer nur knapp entgangen. Selbst im Angesicht der Gefahr hat er sich aber nicht beirren lassen und sich auf dem Reichstag zu Worms 1521 behauptet. Trotzig und noch immer eindrucksvoll klingt uns die Verachtung der Einspannung weltlicher Macht für Glaubensfragen, die der Reformator vortrug: Wer Ketzerei mit dem Schwert begegne, der werde „den Widerpart nur strecken, sich selbst verdächtig und jene rechtfertig machen“. Nicht weltliche Gewalt, sondern allein das Wort Gottes könne „alle Ketzerei und Irrtum aus dem Herzen vertreiben.“

ZENTRALE STELLUNG DER RELIGIONSFREIHEIT

Der Religionsfreiheit kommt im Rahmen der frühen Aufstellung der Menschenrechte eine zentrale, wenn auch keine dominierende Stellung zu. Zusammen mit Freiheit, Eigentum,

Rechtssicherheit, Freizügigkeit und der freien Meinungsäußerung steht sie am Beginn der Grundrechtsgeschichte. Presse-, Meinungs- und Lehrfreiheit sind in gerader Linie auf die Freiheit des Glaubens zurückzuführen.

Selbst wenn es vieles zu der Idee der zwei Regimenter, zu Luther und seiner Zeit zu sagen gibt, selbst wenn der Reformator nicht direkt der Vater des Menschenrechts auf Religionsfreiheit oder des im Grundgesetz beschriebenen Rechts auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit ist: Der von ihm formulierte Gedanke der Trennung zwischen Obrigkeit und Glaube ist so klar und modern, dass er uns durch die Zeit erreichen kann. Luther hat die Beziehung betont, die jeder Mensch zu Gott herstellen kann – er unterstrich, dass es sich dabei um eine Beziehung persönlicher Art handelt. Glaube und Gewissen brauchen keine Vermittlung.

DER AUGSBURGER RELIGIONSFRIEDEN

Mit der Verfestigung der neuen Konfession und der Erkenntnis, dass sie sich mit keinem verfügbaren Mittel rückgängig machen ließ, wuchs die Notwendigkeit eines Umgangs mit der verwirrenden neuen Situation. Die Kirche spaltete sich, keine der zunächst zwei Konfessionen konnte die andere überwinden. Ein erster Versuch, einen pragmatischen und der Wahrung des Friedens verpflichteten Umgang zu finden, buchstabierte der Augsburger Reichsabschied von 1555, besser bekannt als Augsburger Reichs- und Religionsfrieden. Er enthält unter § 24 ein bemerkenswertes Freiheitsrecht, in dem neben zahlreichen Bestimmungen über die Rechte der Fürsten und Territorialherrscher auch die einzelnen Gläubigen angesprochen werden. Nachdem es den Fürsten eingeräumt wurde, sich etwa einer der beiden Konfessionen anzuschließen und in dieser Entschließung auch für ihre Untertanen eine verbindliche Religionszugehörigkeit einzuführen („cuius regio, eius religio“), kam auch diesen Untertanen ein Recht zu: das Recht, an ihrer Konfession, ihrem Glauben festzuhalten und zur Not aus dem der anderen Konfession zugehörigen Territorium auszuwandern.

Die Mächtigen im Reich folgten also in gewisser Weise Luthers Vorstellung der beiden Regimenter. Selbstverständlich haben die Teilnehmer des Augsburger Reichstages 1555 aber nicht die allgemeine Religionsfreiheit, auch nicht die Freiheit der Konfessionen beschlossen, wie wir sie heute verstehen. Die im Recht auf Auswanderung festgelegte Freiheit betraf ausschließlich die später als evangelisch-lutherisch bezeichnete und die römisch-katholische Konfession. Dennoch legt die hier erfolgte Anerkennung der Tatsache, dass die persönliche Glaubensüberzeugung nicht hinter die Rechte des Landesherrn zurücktreten muss, die Grundlage für eine neue Zeit.

LANGER WEG ZUR AKZEPTANZ DER RELIGIONS-FREIHEIT

In der Folge der von Martin Luther begonnenen Reformation und der entstehenden evangelischen Konfession musste die Christenheit lernen, dass eine Einheit in Vielfalt möglich ist. Zwar stand diese – zunächst noch auf eine Dualität der Konfessionen eingeschränkte – Erkenntnis am Ende eines langen Prozesses, der durch vielfache Versuche, die Einheit durch Zwang und Gewalt herzustellen, gekennzeichnet war. Auch war sie zunächst durchaus brüchig und bedurfte erst einer bitteren Lektion im Dreißigjährigen Krieg, bis sie allgemein hingenommen wurde. Was die Trennung von weltlicher und geistlicher Macht betrifft, sollten wir nicht vergessen, dass noch vor 100 Jahren in Deutschland der Kaiser gleichzeitig Summepiscus der evangelischen Kirche war. Aber dennoch hat das Christentum in einem Jahrhunderte währenden Prozess hinzunehmen gelernt, dass in Glaubensfragen keine Instanz außerhalb des glaubenden Menschen urteilen kann. Mittlerweile ist diese Erkenntnis sogar über die Konfessionen hinaus auf andere Religionen ausgedehnt worden. Als Artikel 4 ist das Recht auf Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit ein wichtiger Bestandteil unseres Grundgesetzes.

RELIGIONSFREIHEIT ALS UNIVERSELLES MENSCHENRECHT

Politik im Zeichen der Reformation bedeutet in diesem Sinne einen Einsatz für die Grundlage eines friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens der Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften: Die allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit ist der Garant dafür. Diese Freiheit ist nach Luther die Voraussetzung des christlichen Menschenbildes – eines Menschenbildes, das die unmittelbare Beziehung des Menschen zu Gott als wesentlichen und konstitutiven Bestandteil erkennt. Dass dieses Recht gleichermaßen für alle Menschen gilt, ist nicht verhandelbar, denn so wie alle Menschenrechte ist es nur als universelles Recht zu denken.

Als Schutzrecht der Lebenspraxis des Einzelnen, eines Lebensalltages, in dem sich Überzeugungen und Weltanschauungen konkret umsetzen, betrifft es mehr als eine

unabhängige Meinung und deren Äußerung. Es betrifft neben der erwähnten inneren Beziehung des Menschen zu Gott auch das sogenannte *forum externum*, das religiöse Leben im öffentlichen Raum.

EINSCHRÄNKUNG DER RELIGIONSFREIHEIT WELTWEIT

Mitunter zeigen wir uns derzeit in Deutschland durch uns fremde religiöse Praktiken irritiert. Angesichts der abscheulichen Exzesse etwa des Jihadismus ist es natürlich, dass wir hierzulande auch wieder vermehrt diskutieren, welche Grenzen ein aufgeklärtes, freiheitliches Gemeinwesen der Religion setzen muss. Weltweit aber ist dieses Menschenrecht keinesfalls zu weit definiert, sondern vielfach auch und gerade für Christen überhaupt nicht gewährleistet. Insbesondere der Kernbereich der Freiheit, die sich als Freiheit des Menschen in seiner Beziehung zu Gott darstellt und die sich in der freien Entscheidung des Einzelnen in der Art und Weise der Hinwendung zu – oder gar Abwendung von – Gott zeigt, ist in vielen Staaten der Welt nicht geschützt. Im Gegenteil, wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass es zahlreiche Staaten weltweit gibt, die sich eine Autorität in Glaubenssachen anmaßen und so die notwendige Trennung der Regimenter durchbrechen. Konversion etwa wird in Gesetzen bestimmter Staaten mit der Todesstrafe belegt.

RELIGIONSFREIHEIT ALS GRADMESSER FÜR MENSCHENRECHTSPOLITIK

Mehr noch: Der mangelnde Schutz oder gar das Vorenthalten des Rechts auf Religionsfreiheit ist nicht nur Ausdruck eines Denkens, das den Menschen in seiner Würde nicht ernst nimmt, ihn also eigentlich verachtet. Das Versäumnis, das Menschenrecht auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit zu schützen und durchzusetzen, ist darüber hinaus vielfach und zunehmend Grundlage und Auslöser von Gewalt und Terror und Hintergrund von Vertreibungen. Wir sehen die Folgen vor unserer Haustüre, und zwar im konkreten wie im übertragenen Sinne. Der mangelnde Schutz und die mangelnde Achtung der Religionsfreiheit hat eine direkte Auswirkung auf die Sicherheit der Welt. Sie betreffen das Recht auf Heimat ebenso wie die Frage gerechter und freier Gesellschaften. Die Religionsfreiheit ist eine Art Gretchenfrage heutiger Menschenrechtspolitik: „Sage mir, wie ein Staat mit der Religionsfreiheit umgeht, und ich sage Dir, wie es um die Menschenrechte dort steht.“

KEIN EXKLUSIVES THEMA DES CHRISTLICHEN WESTENS

Für die Politik muss dies der Auftakt für ein noch entschiedeneres Auftreten für die Achtung der Religionsfreiheit sein. Deutschland kann auf die zu lösenden Probleme hinweisen, wie es das etwa mit dem ersten Bericht der Bundesregierung

zur Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit getan hat, den wir 2014 parlamentarisch beantragt und 2016 im Plenum des Deutschen Bundestages beraten haben. Wir zeigen den betroffenen Staaten, dass wir Verstöße nicht übersehen, sondern ansehen. Mit diesem Bericht haben wir Nichtregierungsorganisationen und interessierten Privatleuten die Möglichkeit gegeben, ihr Eintreten für die Religionsfreiheit mit amtlichen Erkenntnissen zu unterlegen.

Mir hat auch der Erfolg der wachsenden internationalen Parlamentariergruppe für Religions- und Glaubensfreiheit, die wir 2016 im Rahmen einer großen internationalen Konferenz zu Gast in Berlin hatten, deutlich werden lassen, dass ein geregeltes und gleichberechtigtes Zusammenleben der Religionen kein exklusives Thema des christlichen Westens ist. Alle Weltreligionen und viele weitere Gemeinschaften waren von Parlamentariern unterschiedlicher Parteienfamilien vertreten. Alle einte die Sorge, wie man der wachsenden Intoleranz und Gewalt entgegentreten kann, unter denen alle Religionen leiden.

ALLE RELIGIONSGEMEINSCHAFTEN VON GEWALTSAMER INTOLERANZ BETROFFEN

Bah'ai, Ahmadiyya, Rohingya, Jesiden, Schabak, Aleviten, Juden, Schiiten und Sunniten, Christen aller Konfessionen und Traditionen finden sich als Opfer religiös motivierter Gewalt wieder. Selbst wenn das Christentum als die am weitesten verbreitete Religion zahlenmäßig am stärksten von Diskriminierung, Bedrängnis und Verfolgung betroffen ist, kennen alle Religionsgemeinschaften schreckliche und gewaltsame Intoleranz. Am bedrückendsten ist für mich, wenn Menschen aufgrund dieser Bedrängnis, als Angehörige einer religiösen Minderheit, ihre Heimat verlieren. In der Diaspora verlieren sich Traditionen, die oft über Jahrhunderte gepflegt und gelebt worden sind, es lösen sich alte Bindungen auf. Aber auch die Angehörigen der Mehrheitsreligionen, aus deren Mitte heraus Gewalt ausgeübt wird, sehen sich rasch als Opfer des fanatischen Extremismus, der keine Abweichler duldet. Besonders problematisch wird es, wenn staatliche Gewalt selbst zur Partei im Glaubensstreit wird oder Regierungen die Auseinandersetzungen nicht wirksam verhindern können – oder wollen.

IMPULSE DER REFORMATION FÜR HEUTE

Vielfach erinnert die Welt des beginnenden 21. Jahrhunderts an die aufgewühlte Zeit des frühneuzeitlichen Europas, in der sich die vergeblichen Versuche der Staatsmacht, religiöse Einheitlichkeit herzustellen, abspielten. Wir müssen weltweit viel deutlicher auf die schrecklichen Folgen und die Vergeblichkeit dieser Versuche hinweisen. Anders als im 16. Jahrhundert kann die Auswanderung oder Ausweisung aus Gründen religiöser Intoleranz nicht mehr das Mittel der Wahl darstellen.

Ich bin überzeugt: In einer Welt, in der religiös begründete Gewalt zunimmt und gerade Regionen, die durch ein Zusammenleben vieler verschiedener Religionen geprägt waren, in Gewalt versinken, birgt der Geist der lutherschen Lehre eine Chance für Frieden und Verständigung zwischen den Menschen. Sie kann dazu beitragen, dass wir in einer Zeit des Neuerwachens der Religion nicht auf die alten Schlachtfelder zurückkehren. Sie kann dabei helfen, Staat und Religion zu trennen und zu Frieden und Verständigung verhelfen. Es ist Zeit, dass wir uns an die Stärke und die Kraft, die Leidenschaft und die Klarheit der Reformation erinnern – es ist Zeit, dass wir ihr zur Geltung verhelfen.

„Aus der Perspektive des Verfassungsstaates macht es daher wenig Sinn zu behaupten, eine bestimmte Religion gehöre zu Deutschland. Zum Verfassungsstaat gehört vielmehr die Freiheit und Pluralität der Religionen.“

GÜNTER KRINGS

Was bedeutet Religionsfreiheit heute?

Der Weg von der Staatskirche über die Akzeptanz der konfessionellen Pluralität bis hin zur individuellen Religionsfreiheit war seit der Reformation in Deutschland steinig und blutig. Dennoch lässt sich heute festhalten, dass die Religionsfreiheit eines der ältesten Freiheitsrechte ist und durchweg in allen einschlägigen Menschenrechtsverbürgungen wegen der von ihr ausgehenden positiven Wirkungen auf die Gesellschaft anerkannt und geschützt wird.¹ Ihr kommt im Gefüge unserer Verfassung eine hohe Bedeutung zu, die auch angesichts weltweit stattfindender Verfolgungen gegen Menschen und Institutionen wegen ihrer religiösen Anschauungen zu unterstreichen ist.² Mit der Zunahme der religiösen Vielfalt in der Gesellschaft kommt aber auch das Spannungsfeld zwischen Staat und Religion wieder in den Blick.³ Hierbei ist vor allem der Islam in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt; keine andere Religion ist – insbesondere durch Zuwanderung – in den letzten Jahrzehnten in Deutschland so stark gewachsen und hat – vermehrt in den letzten

Jahren – Konflikte im gesellschaftlichen Zusammenleben hervorgerufen. Terroranschläge islamistischer Gruppen, das barbarische Treiben des IS, salafistische Hass-Propaganda, die Missachtung grundlegender Menschenrechte muslimischer Frauen und Mädchen bei Zwangsehen und Genitalverstümmelung, aber auch im Vergleich dazu harmloser anmutende Konfliktfelder wie das Schächten, der Bau von Moscheen oder das Tragen eines Kopftuchs oder einer Vollverschleierung beherrschen in der Öffentlichkeit die Debatte um Religionsfreiheit.

Exemplarisch und besonders aktuell ist in diesem Zusammenhang die Diskussion um die Vollverschleierung von Frauen muslimischen Glaubens und die Frage, inwieweit die Gesellschaft eine solche Abschottung im Namen der Religion hinnehmen muss. Eine Vollverschleierung verhindert nicht nur die für das Zusammenleben in einer freiheitlich demokratischen Gesellschaft erforderlichen Kommunikationsprozesse,

„Das deutsche Staatskirchenrecht, das anders als laizistische Modelle keine strenge Trennung von Staat und Religion verlangt, sondern von ihrem kooperativen Verhältnis ausgeht, verbannt das Religiöse gerade nicht ins Private, sondern akzeptiert es in vielfältiger Weise im öffentlichen Raum.“

sie beeinträchtigt vielmehr auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt und widerspricht der westlichen, offenen Kommunikationskultur. Sie steht darüber hinaus mit ihrer frauenverachtenden Symbolik im Widerspruch zur Gleichberechtigung und Würde der Frau und ist zudem Ausdruck eines negativen und der deutschen Gesellschaft fremden Männerbildes.

Nach einem – notwendigerweise sehr cursorischen – Überblick über die dogmatischen Grundsätze und Perspektiven der Religionsfreiheit will ich beispielhaft das gesellschaftliche Konfliktthema der Verschleierung anhand dieser Grundsätze erörtern.

GRUNDRECHTLICHER SCHUTZ DER RELIGIONS-FREIHEIT

Anforderungen an den Staat

Das Grundgesetz begründet für den Staat als Heimstatt aller Staatsbürger in Art. 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3 Satz 1, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs. 1 und 4 und Art. 137 Abs. 1 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG die Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität.⁴ Hieraus ergibt sich für den Staat, dass er auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten hat⁵ und er sich nicht mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft identifizieren darf.⁶ Der freiheitliche Staat des Grundgesetzes ist gekennzeichnet von Offenheit gegenüber der Vielfalt weltanschaulich-religiöser Überzeugungen und gründet dies auf ein Menschenbild, das von der Würde des Menschen und der freien Entfaltung der Persönlichkeit in Selbstbestimmung und Eigenverantwortung geprägt ist.⁷

Aus der Perspektive des Verfassungsstaates macht es daher wenig Sinn zu behaupten, eine bestimmte Religion gehöre zu Deutschland. Zum Verfassungsstaat gehört vielmehr die Freiheit und Pluralität der Religionen. Auf einem anderen

Blatt steht freilich die historisch gewachsene, vornehmlich christliche Prägung der deutschen Kultur, die selbstverständlich auch die Rechtspolitik und -kultur beeinflusst. Zwar ist eine gewisse Homogenität oder jedenfalls ein Mindestmaß an gemeinsamen Werten auch Voraussetzung für eine funktionierende Demokratie,⁸ aber dennoch lassen sich aus der christlichen Prägung unserer Kultur allenfalls verfassungsdogmatische Argumente zur Auslegung des Staatskirchenrechts ableiten.

Religionsfreiheit als individuelles Freiheitsrecht

Der Schutz der Religionsfreiheit bzw. Glaubensfreiheit als individuelles Freiheitsrecht ist im Grundgesetz in Art. 4 GG verankert. Art. 4 Abs. 1 und 2 GG wird in der Rechtsprechung des BVerfG als einheitliches Grundrecht verstanden und extensiv ausgelegt.⁹ Die Religionsfreiheit des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG schützt neben der inneren Freiheit, religiöse und weltanschauliche Überzeugungen zu bilden und zu haben (forum internum), auch die äußere Freiheit, diese Überzeugungen zu bekennen und zu verbreiten (forum externum).

Bei der Würdigung dessen, was im Einzelfall als Ausübung von Religionsfreiheit zu betrachten ist, darf das Selbstverständnis der jeweils betroffenen Religionsgemeinschaft nicht außer Betracht bleiben.¹⁰ Zum Beleg der Existenz einer zwingenden Glaubensregel genügt nach verfassungsgerichtlicher Rechtsprechung die substantiierte und nachvollziehbare Darlegung, dass die in Rede stehende Verhaltensweise nach gemeinsamer Glaubensüberzeugung als verpflichtend empfunden wird.¹¹ Maßgebend ist hierbei auch nicht unbedingt, ob eine Religion im Ganzen oder mehrheitlich eine bestimmte Glaubensregel als für sich bindend erachtet, sondern es soll reichen, dass eine Glaubensgruppe innerhalb einer Glaubensrichtung das Bestehen verpflichtender Vorgaben darlegen kann.¹² Für den Schutz von Art. 4 GG ist es jedenfalls erforderlich, dass das religiöse Glaubensgebot, auf das sich der Grundrechtsträger beruft, plausibel dargelegt wird.

Die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG ist normtextlich vorbehaltlos, aber gleichwohl nicht schrankenlos gewährleistet. Grenzen können sich aus der Verfassung selbst ergeben, d. h. zum Schutz kollidierender Grundrechte Dritter oder zum Schutz anderer mit Verfassungsrang ausgestatteter Rechtsgüter. Konflikte, die sich aus der Religionsausübung ergeben, müssen zum Schutze anderer Verfassungsgüter im Wege der praktischen Konkordanz aufgelöst werden.

Religion und Öffentlichkeit

Das deutsche Staatskirchenrecht, das anders als laizistische Verfassungsordnungen keine strenge Trennung von Staat und Religion verlangt, sondern von ihrem kooperativen Verhältnis ausgeht, verbannt das Religiöse gerade nicht ins Private, sondern akzeptiert es in vielfältiger Weise im öffentlichen Raum.¹³ Zum gesicherten Bestand dieses Staatskirchenrechts gehört die Möglichkeit der staatlichen Erhebung von Kirchensteuern, die Seelsorge¹⁴ in öffentlichen Einrichtungen (von Krankenhäusern bis Justizvollzugsanstalten) und staatlichen Organisationen (wie Bundeswehr oder Polizei) bis hin – mit gewissen föderalen Unterschieden – zum konfessionellen, also gerade nicht-neutralen Religionsunterricht an staatlichen Schulen.¹⁵

Diese Kooperationsfelder werden seit jeher vornehmlich von den christlichen Kirchen besetzt. Einer in Deutschland vergleichsweise neuen Religion wie dem Islam stehen sie zwar genauso offen. Voraussetzung ist aber, dass der Islam sich insgesamt oder in einzelnen Gruppen und Ausprägungen feste Organisationsstrukturen gibt. Von einer Religionsgemeinschaft in diesem Sinne ist nur zu sprechen bei einem Verband, der die Angehörigen des gleichen oder von verwandten Glaubensbekenntnissen zu „allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgabe zusammenfaßt“.¹⁶ Auch wenn es schwerfällt, inhaltliche Kriterien an den Begriff der Religionsgemeinschaft anzulegen, so darf er doch auch nicht beliebig ausgelegt werden; es muss stets um eine Gesamtsicht der Welt und um die Beziehung des Menschen zu höheren Mächten gehen.¹⁷ Organisationen, die sich als politische Lobbyveranstaltung bestimmter soziologischer Gruppen gerieren, sich gar als Vertreter der Interessen eines ausländischen Staates verstehen oder von diesem mit einer politischen Zielsetzung gesteuert werden, scheiden als Religionsgemeinschaften aus. Nachdem etwa zum Zwecke der Integration von Zuwanderern und zur Förderung des Zusammenlebens staatskirchenrechtlich durchaus problematische Übergangslösungen akzeptiert wurden, die den gewünschten islamischen Religionsunterricht vorübergehend ermöglichten, kann und muss man in den nächsten Jahren eine weitgehend autonome und nachhaltige Selbstorganisation der Muslime in Deutschland erwarten, damit insbesondere in den genannten Feldern der Kooperation von Kirche und Staat auch muslimische Mitbürger profitieren können. Bestehende Islamverbände mit engen

Verbindungen etwa zum türkischen Staat müssen sich dazu einer radikalen Reform unterziehen. Sollte der Staat im islamischen Bereich nicht in allen Bundesländern Religionsgemeinschaften als staatskirchenrechtliches „Gegenüber“ vorfinden, so lässt sich auf längere Sicht auch durch sog. Beiratsmodelle die Fiktion eines konfessionellen Unterrichts gemäß Art. 7 Abs. 3 GG nicht mehr aufrecht erhalten. Sinnvoll wäre für die Interimszeit ein staatlicher Islamkundeunterricht bis die Voraussetzungen des Art. 7 Abs. 3 GG erfüllt werden können.

Die Grenzen der Religionsfreiheit

In einer pluralen Gesellschaft, die nicht nur eine größere Vielfalt an Religionen umfasst, sondern auch eine wachsende Zahl an nicht religiösen Menschen, stellt sich die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit dringlicher. Ein Paukenschlag des Bundesverfassungsgerichts für viele Christen war in diesem Sinne der „Kreuz“-Beschluss aus dem Jahre 1995¹⁸, der die in Bayern landesgesetzlich angeordnete Anbringung von Kreuzen in den Klassenzimmern der Volksschule als nicht zu rechtfertigenden Eingriff in die negative Religionsfreiheit von Schülern und Eltern ansah. Dem Kreuz wurde dabei ein „appellativer Charakter“ beigemessen. Die negative Religionsfreiheit, das Recht – jedenfalls an bestimmten Orten – von religiöser Symbolik verschont zu bleiben, erwächst damit zu einem starken Abwehrrecht gegen die vom Staat verwendete religiöse Symbolik, aber letztlich auch gegen die positive Religionsfreiheit derer, die das Kreuz bejahen und etwa auch ohne eine gesetzliche Regelung „unter dem Kreuz“ unterrichten oder lernen möchten.

Dass das BVerfG auch zwei Jahrzehnte nach dieser Entscheidung noch keine kohärente Linie im Spannungsverhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit gefunden hat, beweisen seine mäandrierenden Entscheidungen zum Kopftuch islamischer Lehrkräfte.¹⁹ Die Akzeptanz der mit Kopftuch unterrichtenden Lehrerin auch in unteren Klassen, in denen die Schüler schwerlich verstehen können, dass eine persönliche Glaubensäußerung der Lehrerin nicht unbedingt der Schule als Ganzes zugerechnet werden kann, ist nach den Gesetzen der Logik schwerlich mit dem Verbot des Kreuzes im Klassenraum in Einklang zu bringen. Auch nach der dogmatischen Abdankung des „besonderen Gewaltverhältnisses“ als Sperre für die Grundrechtsgeltung der staatlichen Bediensteten,²⁰ muss jedenfalls bei der Intensität der Grundrechtsprüfung differenziert werden, ob ein Vertreter der Staatsgewalt in seinem dienstlichen oder in seinem privaten Handlungsbereich seine Religion ausübt. Wenn das religionsverfassungsrechtliche Neutralitätsgebot nicht ad absurdum geführt werden soll, muss es dazu führen, dass ein Lehrer oder (erst recht) ein Richter bei seinem Amtsgeschäft auch bezüglich seiner Kleidung Neutralität und Distanz zu wahren hat.²¹ Dabei muss der Staat von sich aus aktiv werden und nicht dem Bürger die Last aufbürden, Verstöße gegen das

Neutralitätsgebot geltend zu machen und damit in die Rolle des Konfliktauslösers gedrängt zu werden.

Die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit stellt sich aber nicht nur mit neuer Vehemenz im Kontext staatlicher Einrichtungen und staatlichen Handelns. Eine Minderheit vor allem der Muslime in Deutschland demonstriert ihre religiöse und politisch-kämpferische Haltung mit zunehmendem Nachdruck und Aggressivität und diffamiert jede gesellschaftliche Kritik daran als „islamophob“. Die Bandbreite reicht von der Vollverschleierung über Koran-Verteilaktionen mit agitatorischem Hintergrund bis hin zu Auftritten einer selbst ernannten Scharia-Polizei in deutschen Großstädten.

Unter den kollidierenden Grundrechten Dritter stellt sich auch hier zunächst die Frage nach der negativen Religionsfreiheit der Menschen, die sich durch solches Vorgehen belästigt oder gestört sehen. Dogmatisch ist die Anwendung der negativen Religionsfreiheit hier in eine Schutzpflichtenkonstellation eingebunden, da anders als etwa bei Schulen, Behörden oder Gerichten das zitierte „religiöse“ Auftreten offensichtlich nicht dem Staat zuzuordnen ist, sondern dieser hier nur die Aufgabe hat, die kollidierenden Freiheitssphären seiner Bürger zu koordinieren.²² Ein Anspruch des Einzelnen, von bestimmten religiös motivierten Handlungen Dritter, welche die Schwelle von einer bloßen Belästigung zu einem wirklichen Übergriff auf seine Freiheitssphäre überschreiten,²³ aus Gründen auch der Religionsfreiheit verschont zu bleiben, wird man jedenfalls dann nicht von vornherein ausschließen können, wenn man der Logik des Kreuz-Beschlusses²⁴ des BVerfG folgt. Allerdings wird man von der von diesem Anspruch ausgelösten staatlichen Schutzpflicht nicht zu viel erwarten können; ein allgemeines Recht in der Öffentlichkeit von religiösen Äußerungen Dritter unbehelligt zu bleiben, kann es nicht geben.²⁵ Grenzen werden religiösen Ausdrucksformen der beschriebenen aggressiv-kämpferischen Art eher durch das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 GG) gesetzt.²⁶

Eine im Einzelfall oft schwierige Abwägung zwischen der (positiven) Religionsfreiheit auf der einen und kollidierenden Grundrechten Dritter auf der anderen Seite setzt aber voraus, dass bei dem, was als Glaubensäußerung deklariert wird, tatsächlich der Schutzbereich des Art. 4 GG einschlägig ist. Da dem religiös und weltanschaulich neutralen Staat eine Beurteilung des Freiheitsinteresses nach einem theologischen Gehalt grundsätzlich verschlossen ist,²⁷ wurde mehr oder weniger eine sehr subjektive Beschreibung des Schutzbereichs der Religionsfreiheit aus Sicht desjenigen, der den grundrechtlichen Schutz begehrt,²⁸ akzeptiert. Ein solches „Selbstdefinitionsrecht“ des Grundrechtsträgers ist allerdings hoch problematisch, zumal es dafür sorgen kann, dass nur extremen Verhaltensweisen – wie etwa Menschenopfer oder Tempelprostitution – der grundrechtliche Schutz verwehrt wird. Wenn das BVerfG für die Frage, ob wir es überhaupt

mit einer Religionsgemeinschaft zu tun haben, deshalb aber zusätzlich ein objektives Kriterium verlangt, demzufolge es sich „tatsächlich nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild um eine Religion“ handeln muss,²⁹ dann liegt es nicht fern, diesen Maßstab auch an die einzelnen Glaubensäußerungen der Religionsangehörigen anzulegen. Zwar muss ein gewisser Raum bleiben für abweichende Glaubensüberzeugungen einzelner bzw. von Teilgruppen innerhalb einer Religionsgemeinschaft. Dieser Abweichungsbreite sind ihrerseits aber Grenzen gesetzt, weil sich ansonsten Menschen nur pro forma zu einer Religion zugehörig erklären und im Übrigen ihre persönlichen, kulturellen oder politischen Überzeugungen unter Missbrauch der Religionsfreiheit ausleben könnten. Das „Selbstdefinitionsrecht“ steigerte sich hier gleichsam zu einem „Selbstsubsumtionsrecht“.

DIE RELIGIONSFREIHEIT UND IHRE GRENZEN AM BEISPIEL DES VERBOTS DER VOLLVERSCHLEIERUNG

Angewandt auf das Tragen einer Gesichtverschleierung mittels Burka, Nikab oder evtl. Tschador lässt sich mit guten Argumenten bestreiten, dass es sich hier um ein Verhalten im Schutzbereich der grundgesetzlichen Religionsfreiheit handelt. Wenn islamische Theologen und Rechtsgelehrte ganz überwiegend die Ansicht vertreten, dass die Gesichtverschleierung nicht als islamische Pflicht zu betrachten sei,³⁰ dann reicht eine persönliche religiöse Motivation nicht aus, um die Anwendung des Religionsgrundrechts zu eröffnen.

Indes gibt es durchaus auch islamische Wissenschaftler, die die Verschleierung des Gesichts als islamische Pflicht (arab.: fard) oder zumindest als empfehlenswert (arab.: mustahab) bezeichnen. Daher sollte für ein Verbot der Voll- bzw. Gesichtverschleierung zumindest ergänzend der Gedanke kollidierender Verfassungsrechtsgüter herangezogen werden. Die Schutzpflicht des Staates gegenüber der negativen Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG) kommt hier ebenso in Betracht wie das allgemeine Persönlichkeitsrecht (Art. 2 Abs. 1 GG) derjenigen, die sich mit einer derart extremen Ausdrucksform gesellschaftlich-kultureller Abgrenzung konfrontiert sehen. Aus der Sicht der verschleierten Frauen lässt sich ferner ihre Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) anführen,³¹ die durch die Vollverschleierung als eine erniedrigende Behandlung auch dann verletzt sein kann, wenn das Tragen der Kleidung tatsächlich freiwillig geschieht.³² Die von Kopf bis Fuß verschleierte Frau wird nach dieser Auffassung zu einem anonymen Wesen herabgestuft, das „vergittert“ und „versachlicht“ eine fremdartige unsichtbare Person darstellt. Ferner führe die Verschleierung des Gesichts dazu, dass die Erkennbarkeit des Gesichts als zentrales Merkmal der persönlichen Identität und Voraussetzung jeder menschlichen Kommunikation nicht mehr bestehe, so dass von einem Menschenwürdeverstoß auszugehen sei.³³ „Der freie Mensch zeigt dem anderen sein Anlitz.“³⁴ Ebenso ist zu berücksichtigen, dass die Voll-

„Die wehrhafte Demokratie des Grundgesetzes muss lernen, die freiheitlich-demokratische Grundordnung auch vor Angriffen zu schützen, die im Gewande des Religiösen daherkommen.“

verschleierung eine radikale Absage an die Gleichberechtigung der Frau (Art. 3 Abs. 2 Satz 1 GG) darstellt und dem Menschen- und Frauenbild des Grundgesetzes diametral widerspricht.³⁵

Auch der mitunter allzu leichtfertig für irrelevant gehaltene Aspekt der Ordnungs- und Sicherheitsbeeinträchtigungen aufgrund der Vollverschleierung ist in der Sache durchaus berechtigt, da das Gesicht nicht nur zur Identifikation der Menschen dient, sondern die Beobachtbarkeit seiner Mimik auch für ein offenes und Angstgefühle vermeidendes Miteinander von Bedeutung ist. Verfassungsrechtlich spiegelt sich der Sicherheitsaspekt jedenfalls teilweise im Recht des Bürgers, durch staatliche Vorkehrungen in seiner körperlichen Unversehrtheit geschützt zu werden (Art. 2 Abs. 2 GG als Schutzpflicht des Staates), wider.³⁶

Diese verfassungsrechtlichen Gegengründe für den Fall einer Einschlägigkeit der Religionsfreiheit vermögen zumindest bereichsspezifische Gesichtverschleierungsverbote zu rechtfertigen. Können Dritte der Konfrontation mit solchen Äußerungen nicht entgehen, weil sie etwa bei der Wahrnehmung ihrer Dienstgeschäfte mit Burkaträgerinnen konfrontiert werden oder sie ihnen etwa im öffentlichen Nahverkehr als Bürger auf engste Distanz ausgesetzt sind, kann ihr Recht berührt sein, in ihrer Privatsphäre „in Ruhe gelassen zu werden“.³⁷ Ähnliches gilt für die Teilnahme am Straßenverkehr ebenso wie für den Aufenthalt an besonders sicherheitssensiblen Orten wie Flughäfen und anderen größeren Menschenansammlungen, wo es im Interesse aller darauf ankommt, uneingeschränkt das Gesicht erkennen zu können.

Nur klarstellend sei angemerkt, dass anders als bei Privatpersonen bei staatlichen Bediensteten nicht nur ein Vollverschleierungsverbot während der gesamten Dienstzeit als verfassungsrechtlich haltbar und sogar geboten erscheint, sondern dass das staatliche Neutralitätsgebot hier jede Form von ostentativ zur Schau getragenen Religiosität ausschließt. Das schließt nicht sämtliche dezente religiöse Symbole an der Kleidung aus, nach richtiger Ansicht wohl aber nahezu

jegliche Form der Verschleierung, auch dann, wenn das Gesicht davon nicht betroffen ist.

Soweit man den Tatbestand der Religionsfreiheit bejaht, sind die verfassungsrechtlichen Bedenken gegen ein generelles Gesichtverschleierungsverbot ernst zu nehmen. Ob hier im Lichte verfassungsvergleichender Argumente doch noch ein konsequenterer Weg als gangbar erscheint, lässt sich derzeit noch nicht absehen. Beachtung verdient hier jedenfalls eine Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR) zum französischen Vollverschleierungsverbot vom 1. Juli 2014. Der EGMR hat entschieden, dass ein allgemeines, bußgeldbewehrtes Verbot der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit nicht gegen die Religionsfreiheit der EMRK verstößt.³⁸ Dabei erachtete er weder den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer noch den Respekt vor grundsätzlichen Werten einer offenen demokratischen Gesellschaft (insbesondere die Gleichheit der Geschlechter) noch die Menschenwürde als zureichende Rechtfertigungsgründe für ein Verbot. Gestützt hat er dieses vielmehr auf die Gewährleistung der minimalen Bedingungen für ein gemeinsames Zusammenleben. Insoweit folgte der EGMR der Argumentation Frankreichs, dass das Gesicht eine wichtige Rolle bei der sozialen Interaktion spielt und dass es einen etablierten Konsens über die Möglichkeiten offener, zwischenmenschlicher Beziehungen gebe, der ein unverzichtbares Element des Gemeinschaftslebens darstellt und der durch das Verdecken des Gesichts in Frage gestellt würde.

FAZIT

Das Erbe der Reformation lehrt uns, die Religionsfreiheit als ein hohes und schützenswertes Verfassungsgut wertzuschätzen. Die Reformation und ihre staatskirchenrechtlichen Folgewirkungen haben in Deutschland noch früher als in anderen Staaten eine rechtliche Ordnung für das Zusammenleben verschiedener Konfessionen etabliert. In der Nachkriegszeit hat sich das Staatskirchenrecht immer mehr auf eine Stärkung der Religionsfreiheit als individuelles und kollektives Freiheitsrecht fokussiert, worin sich der Trend zu einer Individualisierung und Pluralisierung unserer Gesellschaft widerspiegelt.

Im 21. Jahrhundert muss aber auch das Verfassungsrecht (wieder) zur Kenntnis nehmen, dass auch von religiösem (oder vermeintlich religiös motiviertem) Verhalten Gefahren für das Zusammenleben oder gar für unsere Sicherheit ausgehen können. Dies darf keineswegs dazu führen, die Religionsfreiheit unter eine Art „Kulturvorbehalt“ zu stellen und dem Islam oder anderen jüngeren Religionen in Deutschland nur einen eingeschränkten Verfassungsschutz zu gewähren. Diese Entwicklung sollte aber Anlass sein, die Grenzen und Schranken der Religionsfreiheit wieder ernster zu nehmen und die entsprechenden verfassungsrechtlichen Argumente dogmatisch zu schärfen. Die wehrhafte Demokratie des Grundgesetzes muss lernen, die freiheitlich-demokratische Grundordnung auch vor Angriffen zu schützen, die im Gewande des Religiösen daherkommen.

Der Verfasser dankt Herrn Oberregierungsrat Dr. Holger Greve, Referent im Bundesministerium des Innern, für seine Unterstützung bei der Anfertigung des Beitrages.

- 1 | Tomuschat, *EuGRZ* 2016, 6 (8).
- 2 | Kästner, in: *Stern/Becker, Grundrechte-Kommentar*, 2. Aufl. 2016, Art. 4 Rn. 1.
- 3 | Sacksofsky, *VVDStRL* 68 (2009), 7 (9).
- 4 | *BVerfGE* 19, 206 (216); 24, 236 (246); 33, 23 (28); 93, 1 (17).
- 5 | *BVerfGE* 19, 1 (8); 19, 206 (216); 24, 236 (246); 93, 1 (17); 108, 282 (299 f.).
- 6 | Vgl. *BVerfGE* 30, 415 (422); 93, 1 (17); 108, 282 (300).
- 7 | Vgl. *BVerfGE* 41, 29 (50); 108, 282 (300 f.).
- 8 | Vgl. Böckenförde, in: *Isensee/Kirchhof, HStR*, Bd. I, 1987, § 22 Rn. 63 ff.; Langenfeld, *Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten*, 2001, S. 217.
- 9 | *BVerfGE* 24, 236 (246); 32, 98 (106); 93, 1 (15); 108, 282 (297); 138, 296 (328 f. Rn. 85).
- 10 | *BVerfGE* 138, 296 (329 Rn. 85).
- 11 | *BVerfGE* 104, 337 (354 f.).
- 12 | *BVerfG*, *Beschl. v. 9.5.2016 – 1 BvR 2202/13*, *juris* Rn. 73.
- 13 | Siehe nur Thiele, *Öffentlichkeitsauftrag*, in: *Heinig/Munsonius, 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht*, 2012, S. 171 f.
- 14 | Siehe Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV sowie v. Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, 3. Aufl. 1996, S. 221 ff.
- 15 | v. Campenhausen, *aaO.* S. 238 ff.
- 16 | *BVerwG NVwZ* 1996, 61 f.
- 17 | Vgl. *BVerfGE* 83, 341 (353); *BVerwGE* 90, 112 (115); *Pieroth/Kingreen, NVwZ* 2001, 841 (842).
- 18 | *BVerfGE* 93, 1 ff.
- 19 | Siehe die *Entscheidung des Zweiten Senats aus dem Jahr 2003* (*BVerfGE* 108, 282 ff.) einerseits und die *Entscheidung des Ersten Senats aus dem Jahr 2015* (*BVerfGE* 138, 296 ff.) andererseits; zur Frage, ob das Plenum des *BVerfG* hätte angerufen werden müssen, vgl. *Burkiczak*, in: *Burkiczak/Dollinger/Schorkopf, BVerfGG*, 2015, § 16 Rn. 34 m.w.N.; *Heusch*, ebenda, § 31 Rn. 65 (in Fn. 275); *Hong, Der Staat* 54 (2015), S. 409 ff.
- 20 | Vgl. dazu *Burkiczak*, in: *Emmenegger/Wiedmann (Hg.), Linien der Rechtsprechung des BVerfG*, Bd. 2, 2011, S. 129 (133 f.) m.w.N.
- 21 | Siehe zum besonders strengen richterlichen Neutralitätsgebot *BVerfGE* 3, 377 (381); 4, 331 (346); 14, 56 (69); 18, 241 (255); 21, 139 (145 f.).
- 22 | Siehe *Krings, Grund und Grenzen grundrechtlicher Schutzansprüche*, 2003, S. 190 ff.
- 23 | Hierzu: *Krings, aaO.*, S. 221 ff.
- 24 | *BVerfGE* 93, 1 ff.

- 25 | Vgl. *BVerfGE* 138, 296 (336 Rn. 104); – jenseits des religiösen Kontextes – *BVerfGE* 102, 347 (364) – Benetton Werbung; aufgegriffen in *BVerfGE* 128, 226 (266) – *Fraport*.
- 26 | Dazu sogleich im folgenden Abschnitt.
- 27 | *Germann*, in: *Epping/Hillgruber, Beck'scher Online-Kommentar Grundgesetz*, Stand: 1.9.2016, Art. 4 Rz. 16
- 28 | *Zur Maßgeblichkeit des Selbstverständnisses der jeweiligen Religionsgemeinschaft: BVerfGE* 24, 236 (247).
- 29 | *BVerfGE* 83, 341 (353); *BVerfG (K)*, *Beschl. v. 24.10.2006 – 2 BvR 1908/03*, *juris*, Rn. 17.
- 30 | Siehe nur *Interview mit Sheikh Khaled Omran, Generalsekretär des Fatwa-Rates der Al-Azhar-Universität in Kairo* <http://www.tagesschau.de/ausland/burka-interview-101.html>.
- 31 | Siehe v. Münch, in: *FS Schmidt-Jortzig*, 2011, S. 47 (59); *Gerhardt, ZRP* 2010, 232 f.
- 32 | Vgl. zu diesem Schutz des Menschen auch vor sich selbst insbes. die sog. *Peep-Show-Entscheidung des BVerwG*, *NJW* 1982, 664 ff.
- 33 | *So Hufen, Staatsrecht II - Grundrechte*, 5. Aufl. 2016, § 10 Rn. 71.
- 34 | *Sondervotum Jentsch/Di Fabio/Mellinghoff*, in: *BVerfGE* 108, 282 (314 [334]).
- 35 | *Hufen, KuR* 2015, 165 (167).
- 36 | Siehe hierzu die Überlegungen des belgischen Staatsgerichtshofs, *Entscheid v. 6. Dezember 2012 – 145/2012*, S. 18 f. A.A. wohl *Barczak, DÖV* 2011, 54 (58); *Beaucamp/Beaucamp, DÖV* 2015, 174 (181).
- 37 | Vgl. *Murswiek*, in: *Sachs, Grundgesetz Kommentar*, 7. Aufl. 2014, Art. 2 Rz. 70 m.w.N.
- 38 | *EGMR, NJW* 2014, 2295 ff.

Darf der freiheitliche Verfassungsstaat nicht umgekehrt einen entsprechenden Respekt im Kernbereich seines funktionellen Neutralitätsversprechens einfordern?

UDO DI FABIO

Begegnung mit dem Absoluten

NEUE FRAGEN AN DIE GLAUBENSFREIHEIT: DIE GRUNDRECHTLICHE WERTEORDNUNG
IM PROZESS DER MIGRATION UND SOZIOKULTURELLER FRAGMENTIERUNG

DIE WOHLWOLLENDE NEUTRALITÄT DER ALTEN BUNDESREPUBLIK

Die Bundesrepublik hat sich in den letzten Jahrzehnten sozio-kulturell und demografisch verändert, betroffen sind auch ihre religionspolitischen Grundlagen. Als 1949 die Bundesrepublik Deutschland gegründet wurde, gehörten rund 96 Prozent ihrer Bewohner einer christlichen Konfession an. In der unmittelbaren Nachkriegszeit erwachte eine materiell und seelisch zerstörte Gesellschaft aus dem totalitären Wahn. Viele suchten Heimat und geistigen Horizont in den Kirchen, Verfolgte ebenso wie Mitläufer und Täter. Der Gottesbezug der Präambel des Grundgesetzes („Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“) war kein Überraschungserfolg des rheinischen Katholizismus im Parlamentarischen Rat zu Bonn. Er war breiter Ausdruck der posttotalitären Rückbesinnung auf tiefere Quellen der menschlichen Zivilisation. Die Kirchen

wurden denn auch wichtige Kräfte der rekonstruierten Demokratie.

Doch schon mit dem einsetzenden Wirtschaftswunder leerten sich die Gotteshäuser wieder. Eine scheinbar unaufhaltsame Welle der Säkularisierung und Ökonomisierung des Lebensalltags setzte ein. Glaubensfragen rückten an den Rand der Aufmerksamkeit, wenn es um die Bewältigung der Krise von Kohle und Stahl, wenn es um Agrarmarkordnungen oder Globalsteuerung der Wirtschaft ging. Darin sah nicht jeder etwas Schlechtes. Die alte Erwartung, Religion werde ohnehin über kurz oder lang zu einer Privatsache, schien sich endlich zu erfüllen. Die Kirchen verwandelten sich in respektable, aber auch etwas langweilige gesellschaftliche Vereinigungen, die wie Gewerkschaften oder Sozialverbände agierten. Am Ende einer jahrhundertealten Auseinandersetzung zwischen den Bekenntnissen untereinander und zwischen Religion und Staat wurde allmählich auf alles Sperrige ver-

zichtet, auf Verhaltensnormen mit absolutem Geltungsanspruch, auf Grundsatzkonflikte mit der Ordnung des demokratischen Rechtsstaats. Debatten über Wiederbewaffnung, Abtreibung oder Scheidungsrecht gab es, aber sie wirkten bei aller medialen Aufmerksamkeit doch eher wie Endmoränen einer im Schwung erlahmenden Epoche. Politische Pragmatik und Sachnotwendigkeiten wurden zwar mit einer theologisch fundierten Moral befragt, aber der demokratische Rechtsstaat nicht als System herausgefordert. Der Staat der alten Bundesrepublik konnte so recht leicht in die Rolle der wohlwollenden Neutralität finden. Sozial- und bildungspolitische Kooperation, finanzielle Förderung der Kirchen, Schutz christlicher Feiertagskultur, Zulassung christlicher Symbole in öffentlichen Einrichtungen: All das gehörte ganz selbstverständlich zur politischen Kultur.

SÄKULARISIERUNG UND PLURALISIERUNG

Was hat sich geändert? Die Kirchen sind zwar mit Abstand immer noch die größten gesellschaftlichen Vereinigungen, sie verloren aber Millionen ihrer Mitglieder, heute sind weniger als 60 Prozent der Einwohner Mitglieder der christlichen Kirchen. Wurden um 1960 herum noch 90 Prozent aller geborenen Kinder getauft, so sind es heute nur noch rund 50 Prozent. Dahinter verbirgt sich ein Prozess der Säkularisierung, abnehmende Bereitschaft zur Gemeinschaftsbindung und auch Einwanderung, insbesondere aus dem islamischen Kulturkreis. Aus diesem gesellschaftlichen Wandel begannen Politik und Recht erste Konsequenzen zu ziehen. Die Selbstverständlichkeit des Kreuzes in Schulen und Gerichtssälen schwand, schließlich wurden die Menschen in Glaubensfragen sowohl indifferenter als auch kulturell unterschiedlicher.

Während man das Kreuz abhängte, verstärkte sich die Tendenz, Symbole anderen Glaubens wie das islamische Kopftuch auch für Repräsentanten des Staates wie beamtete Lehrerinnen zuzulassen. Die wohlwollende Neutralität des Staates gilt schließlich nicht nur für christliche oder jüdische Glaubensgemeinschaften. Mit der Islamkonferenz, der Förderung islamischer Religionspädagogik und Finanzhilfen beim Bau von Moscheen sollte gezielt die erprobte Kooperation auf die Hinzugekommenen erstreckt werden. Über das Problem von Kooperationspartnern, die sich möglicherweise gar nicht auf Grundrechte berufen können, weil sie der verlängerte Arm einer staatlichen Religionsbehörde sind, sah man großzügig hinweg. Die ebenfalls wohlwollenden Gerichte zeigten anfänglich viel Verständnis für islamische Bekleidungs- oder Ernährungsvorschriften, die von den Grundrechtsträgern als zwingend verstanden wurden. Auch Verhaltensvorschriften wie diejenige, dass ein Muslim Angehörige des jeweils anderen Geschlechts nicht berühren dürfe, also auch die Hand verweigern müsse, wurden wengleich mit leichter Irritation hingenommen. Es wurden Befreiungen vom ko-educativen Sportunterricht ausgesprochen oder eingeklagt, Gebetsräume in Schulen verlangt und erst nach schweren Störungen

des Schulfriedens wieder entzogen, mit Billigung des Bundesverwaltungsgerichts. Die kopftuchtragende Richterin steht bereits ante portas und es besteht wiederum bei manchen eine gewisse Neigung, auch hier nachzugeben. Der Staat sei nun einmal entgegenkommend, wohlwollend, wenn die Bewerberin zwingende Glaubensgebote anführt und auf absoluten Geltungsanspruch religiöser Bekleidungs Vorschriften beharrt.

TENDENZ ZUM LAIZISMUS

Doch an diesem Punkt wird der Konflikt schärfer und Wohlwollen muss neu in die Zeit gestellt werden, damit das tragende Konzept des neutralen Staates nicht beschädigt wird. In der Diskussion über religiöse oder religionsaffine kulturell ostentative Symbole droht eine falsche politische Vereinfachung. Die eine Seite möchte ihre Weltläufigkeit und ihre postmoderne Diversität („diversity“) unter Beweis stellen, will religiöse Symbole aus zugewanderten Kulturen eher zulassen als das Traditionelle, weil sie darin eine Geste einladender Toleranz sieht. Wer diese Einschätzung nicht teilt, wird schon mal der Islamophobie verdächtigt. Rechter Populismus dagegen wittert eine Selbstaufgabe der eigenen Identität, eine schleichende Durchdringung des öffentlichen Raumes mit den Symbolen eines politischen Islams, eine Verschwörung gegen den naiven Westen. Um diese beiden kulturkämpferischen Verkantungen zu vermeiden, plädiert eine dritte Position für den Verzicht auf wohlwollende Neutralität und für eine neue Verfassungsinterpretation in Richtung Laizität. Mancher, der Säkularisierung und islamische Einwanderung gemeinsam betrachtet, zieht unter dem Strich die Summe der Laizität. Ein Paradigmenwechsel vom verfassungsrechtlichen Konzept der wohlwollenden Neutralität hin zum französischen Modell des Laizismus scheint angezeigt, weil nur so im öffentlichen Begegnungsraum dem Kampf der Kulturen sein Spielfeld genommen werden könne.

Doch zur Forderung der Verbannung aller religiösen Symbole aus öffentlichen Räumen gelangt nur, wer sich zuvor auf die eindimensionalen Alternativen der Kulturkämpfer eingelassen hat und deshalb keinen anderen Weg sieht. Die öffentliche Diskussion und auch ein Teil der Rechtsprechung ist Opfer einer seit Jahrzehnten währenden Erosion des institutionellen Bewusstseins. Karl-Heinz Ladeur hat unter dem provokanten Titel „Bitte weniger Rechte!“ auf eine Fehlentwicklung hingewiesen, die sich durch Absolutsetzung von Grundrechtspositionen auszeichnet und die jene Abwägung blockiert, die für eine systematische Verfassungsinterpretation essentiell ist. Das betrifft nicht nur sozialpolitische Leistungsansprüche gegen den Staat, die auf die Würde des Menschen gestützt werden, sondern auch Verhaltensgebote, die aus dem Glauben heraus vom Grundrechtsträger als zwingend, als absolut verstanden werden. Der verfassungsrechtliche Rang von Institutionen wie der funktionstüchtige und neutrale öffentliche Dienst als Baustein des Rechtsstaates

„Doch die abstrakte Werteordnung der Verfassung ist das Regelsystem wechselseitiger Achtung und Selbstbestimmung.“

tes verblasst, wenn religiöse Symbolik dem Beamten oder der Beamtin nur dann untersagt werden dürfen, wenn von ihnen in der Begriffswelt des Polizeirechts eine nachweisbare Gefahr ausgeht, wie etwa die konkrete Störung des Schulfriedens. Horst Dreier hat hier mit harten Worten von einer „völlig verfehlten Logik eines hypertrophen Konkretismus subjektiver Rechtsansprüche“ gesprochen.

Mit der an die Tür der Gerichtssäle anklopfenden, das Kopftuch tragenden Richterin scheint es an der Zeit, über einen uralten Konflikt neu nachzudenken. Wie viel absoluten Geltungsanspruch können Gläubige in einer toleranten Demokratie durchsetzen? Wo stoßen sie auf Grenzen, die von ihnen umgekehrt Anpassung verlangen? Die Grundrechte erweisen dem Glauben Respekt, auch dem Glauben an das Absolute. Das garantiert die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Aber dieser Teil des Schutzbereichs darf nicht verwechselt werden mit einem absoluten Geltungs- und Durchsetzungsanspruch der Grundrechtsposition in Konkurrenz zu den Grundrechten Anderer und gegenüber den Staatsstrukturen und Institutionen mit Verfassungsrang. Die Erinnerung an allgemeine Bedingungen praktischer Konkordanz wird umso dringender, wenn von der Rechtsprechung die Reichweite des Schutzbereichs nicht nur bei der Kunst-, sondern auch bei der Glaubensfreiheit fast gänzlich in die Hand des Grundrechtsträgers gelegt wird.

TRIVIALISIERUNG DER GEWISSENS- UND GLAUBENSFREIHEIT

Die Geltendmachung absolut verstandener Verhaltensgebote in öffentlichen Einrichtungen und Verfahren ist nicht neu. Im Jahr 1972 entschied das Bundesverfassungsgericht über die Weigerung eines evangelischen Pfarrers, vor Gericht eine Aussage mit dem Eid zu bekräftigen, wozu er nach geltendem Recht verpflichtet war. Er weigerte sich dem Gesetz zu folgen, weil er den biblischen Text der Bergpredigt so verstand, dass jedes Schwören als von Gott verboten zu gelten habe. Das Bundesverfassungsgericht hob die verhängte Ordnungsstrafe von 20 DM auf und befreite im Ergebnis einen Bürger von der Bindung an das Gesetz, weil man seine Glaubens- und Gewissensentscheidung zu respektieren habe. Dieser Beschluss war damals im Zweiten Senat des Bundesverfas-

sungsgerichts umstritten und ein Richter formulierte eine abweichende Meinung. Es handelte sich um den Richter Fabian von Schlabrendorff, ein Mann des Widerstandes, der nach schwerer Folter nur äußerst knapp der mörderischen Hand Roland Freislers entgangen war. Dem Richter des Bundesverfassungsgerichts, der als Christ in einer wahrhaften Gewissensentscheidung sich dazu entschlossen hatte, eine Bombe in Hitlers Flugzeug zu schmuggeln, fehlte ersichtlich der Sinn für die Prägung des Absoluten in der sehr kleinen Münze einer Auflehnung gegen anerkannte Verfahrensregeln des demokratischen Rechtsstaates. Die Berufung auf das Absolute, auf den Kern des Glaubens an Gott und die Würde des Menschen, ist für andere Fälle gedacht als die in der Demokratie in einem ordentlichen Verfahren geforderte Bekräftigung einer Zeugenaussage. In harten und einfachen Worten wandte sich von Schlabrendorff gegen die Trivialisierung der Grundrechte. Kein Artikel des Grundgesetzes, auch nicht Art. 4 GG, gebe dem Staatsbürger „das Recht der Narrenfreiheit“. Aber es ging nicht nur um die strittige Frage, was trivial und was geeignet ist einen Gewissenskonflikt zu begründen, es ging auch um die andere Seite der Medaille eines jeden individuellen Freiheitsanspruchs, der auf eine freiheitliche Ordnung angewiesen ist. Der Mann der Widerstandes, der jetzt die rote Robe der Bundesrepublik trug, brachte einen ebenso einfachen wie tiefgründigen Zusammenhang zum Ausdruck: „Wir Deutsche können niemals wieder auf die Rechte der Freiheit verzichten. Ebenso wenig kann auch der Staat darauf verzichten, sich selbst zu erhalten.“

Die Berufung auf absolute religiöse oder weltanschauliche Gebote muss sich bis zu jener von Gustav Radbruch markierten Grenze des evidenten Unrechts ihre Relativierung durch das für alle geltende Recht gefallen lassen, sonst wird der Bestand einer freiheitlichen Ordnung aufs Spiel gesetzt, sie der Erosion preisgegeben. Das vom Einzelnen vertretene Absolute wird vom Rechtsstaat zur Kenntnis genommen und gewichtet. Doch das demokratisch beschlossene Gesetz, dem alle unterworfen sind, darf nicht zurückweichen. Die überwältigende Mehrheit von Christen, Juden oder Muslimen im Land respektieren diesen Zusammenhang. Dieser Respekt und die Fähigkeit, die eigene – selbst die absolut gesetzte – Position mit den Augen des Anderen zu wägen und womöglich zu relativieren: das ist Grundlage eines toleranten

Zusammenlebens. Wer demnach unbedingt in Kategorien des Absoluten denken will, kommt nicht umhin einzuräumen, dass auch rechtsstaatliche Demokratie und die von den Grundrechten gewährleistete Toleranzordnung einen absoluten Kern besitzen. Dieser Kern kann beschädigt sein, wenn das Recht zurückweicht, um dem Einzelnen mit seinem absoluten Glaubensgebot zu entsprechen.

Wenn ein Agnostiker in Deutschland eine Moschee betritt, folgt er den dort herrschenden Geboten, entledigt sich beispielsweise seines Schuhwerks. Er bekleidet sich mit der Kippa in einer jüdischen Synagoge. Die protestantische Christin bedeckt ihr Haar, jedenfalls ein wenig, wenn sie dem Papst gegenübertritt. Damit befolgen die Betroffenen nicht religiöse Gebote als Zeichen der Unterwerfung, sondern sie bringen ihren Respekt zum Ausdruck vor dem Glauben anderer Menschen. Darf der freiheitliche Verfassungsstaat nicht umgekehrt einen entsprechenden Respekt im Kernbereich seines funktionellen Neutralitätsversprechens einfordern? Ist es zu viel verlangt, dass eine Muslima, die als Richterin diese voraussetzungsvolle Rechtsordnung repräsentiert, im Gerichtssaal ihrerseits ein Zeichen der Neutralität gibt? Wenn sie (nur) während öffentlicher Sitzungen, nur im Amt ihr Kopftuch ablegt, setzt sie ein Zeichen gegen das religiös Absolute und für ihre Verbundenheit mit dem neutralen Staat, der die Pluralität der Gesellschaft gerade dadurch gewährleistet, dass er sich nicht als Spiegelbild der Glaubens- und Weltanschauungsbekanntnisse darbietet.

NEUTRALITÄT UND REFLEKTIERTE AUFKLÄRUNG

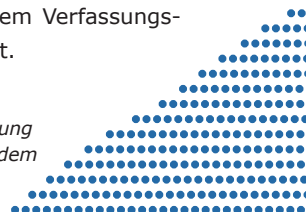
Wenn der demokratische Rechtsstaat auch unter steigendem Druck von innen und außen stabil bleiben soll, müssen die Bedingungen seines Funktionierens wieder höher gewichtet werden, und das in Übereinstimmung und im Ausgleich mit den Freiheitspositionen der Bürgerinnen und Bürger. Dazu gehört die Sachlichkeit und Professionalität der Amtsträger, ihre dienstliche Neutralität, die in gesteigerter Form bei den Kernaufgaben hoheitlicher Tätigkeit gefordert ist. Neutral kann die Demokratie nur sein, wenn sie trotz wohlwollender Kooperation inhaltlich sichtbar Distanz hält zu Glaubensgewissheiten und Weltanschauungen. Das gerade ist der Sinn einer Amtstracht wie die Robe der Richter – Ausdruck der Regel: Funktion vor Person.

Vielleicht meint manch einer, das sei zu traditionell gedacht. Der Staat des Grundgesetzes ziele auf keine sachlich entleerte Neutralität, sondern solle eine wertgebundene Ordnung sein, die ihre gesellschaftliche Pluralität und Vielfalt doch nicht im inneren Betrieb des Staates leugnen dürfe. Warum also nicht gesellschaftliche Vielfalt auf Richterbänken und in Amtstuben offen zeigen, mit allen persönlichen und religiösen Symbolen? Das posttotalitäre Grundgesetz will in der Tat nicht völlig neutral sein und versteht seine freiheitlich-demokrati-

sche Grundordnung im Identitätskern als unveränderlich. Doch die abstrakte Werteordnung der Verfassung ist das Regelsystem wechselseitiger Achtung und Selbstbestimmung. Sie kann und darf nicht zu einer konkreten politischen Weltanschauung verdichtet oder zu einem idealtypisch vorgedachten Gesellschaftsbild mit erzieherischen Absichten gesteigert werden. Manche Hoffnung auf Leitkultur und Patriotismus oder einer idealdiversen Gesellschaft aus den Buchstaben der Verfassung ist gelinde gesagt übertrieben, weil die freiheitliche Ordnung letzten Endes nicht von Richtern mit Leben erfüllt wird, sondern von Bürgern und ihren Vereinigungen.

Auch die globalisierte Welt des 21. Jahrhunderts wird nicht vollständig säkularisiert sein, wird niemals allein zweckrational oder überhaupt allein rational sein. Inzwischen mehrern sich die Zeichen, dass westliche Gesellschaften sogar unter einem metaphysischen Defizit leiden. Wer den Erfolg von Populisten und Autokraten vor Augen hat, der kann nicht länger leugnen, dass unter der hellen Oberfläche universeller Menschenrechte und aufgeklärter Toleranz Subkulturen wachsen, die mit der vorherrschenden Vernunftauffassung nicht recht vereinbar sind. Der große spanische Maler Francesco Goya hat mit seiner Grafik „Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer“ für einen Streit darüber gesorgt, ob das ein Plädoyer für die wache Vernunft ist oder ein Hinweis auf die Dialektik der Aufklärung, die notwendig auch (und sei es nur im Schlaf) Ungeheuer gebiert. Wie dem auch sei: Die Welt der reinen Vernunft fürchtet sich vor dem Schattenreich des Irrationalen. Doch wenn man es versucht zu verbannen und zu leugnen, wird es nur mächtiger. Das westliche Gesellschaftsmodell ist dort stark, wo sich eine Dialektik entfalten kann, wenn Vernunft sich öffnet für jene Welterklärungen, die im Glauben, in der Offenbarung oder in kollektiven Geistesdimensionen wie dem Volksgeist ein Fundament finden – und umgekehrt die Vernunft und die Regeln der friedlichen Zivilisation von jedem akzeptiert werden, der sich auf Glaubens- und Gewissensfreiheit berufen will. Die alte Aufklärung stand mit der Religion auf Kriegsfuß und auch umgekehrt stieß sich die Glaubenssphäre an der Eindimensionalität politischer Aufklärung. Aus der alten ko-evolutionären Auseinandersetzung von Glaube und Vernunft ist aber heute längst ein Ende der Furcht und die praktische Chance einer reflektierten Aufklärung geworden. In diesem Geist wohlwollender Akzeptanz respektiert die Politik das manchmal Sperrige und Absolute der Religion, während Gläubige ihrerseits die Bedingungen eines gelingenden Verfassungsstaats achten. Daran gemessen ist das Beharren auf kompromissloser Durchsetzung religiös begründeter Verhaltensgebote in öffentlichen Einrichtungen ein Rückschritt, der nicht dem Verfassungsprinzip wohlwollender Neutralität entspricht.

Erstveröffentlichung Frankfurter Allgemeine Zeitung unter dem gleichnamigen Titel „Begegnung mit dem Absoluten“ am 22. Dezember 2016.



„Niemand hat die Weisheit so
vollkommen ausgeschöpft,
dass er keiner Übung und Lehre
mehr bedürfte.“

Martin Luther

HERMANN GRÖHE

Gedanken eines Politikers zur Reformation:

Aufbruch – Demokratie – Wirksamkeit des Wortes. Für uns alle

„Das geschichtliche und soziale Erbe der Reformation und die damit verbundenen Werte neu mit Leben zu füllen und zukunftsweisend auszugestalten, ist eine Aufgabe, die uns alle betrifft.“

Dreieinhalb Thesen zur Bedeutung der Reformation in der gegenwärtigen Zeit und für das 21. Jahrhundert lassen sich bestens entfalten, wenn man den Spuren der Reformation an ihrem Ursprung in Sachsen-Anhalt folgt.

Vor allem eignet sich nach meiner Erfahrung ein goldener Oktobertag, um durch Wittenberg zu spazieren. Wer einmal versucht hat, in der morgendlichen Stille des frühen Herbstes die ganze Erhabenheit insbesondere des historischen Stadtkerns der traditionsreichen Lutherstadt zu empfinden, der sehnt sich danach, in der Malerei begabt zu sein. Wir wollen annehmen, dass dichte Nebelschleier über den beiden Elbufern liegen und nach und nach zeichnen sich behutsam viele noch prachtvolle Baumkronen vor dem fahlen, aber lieblichen Licht der allmählich aufgegangenen Sonne ab. Das Fallobst auf den taufrischen Uferwiesen erinnert uns daran, dass wir bereits den Erntedankgottesdienst gefeiert haben. Der Reformationstag naht. Gewiss sind wir an einem Sonntagmorgen unterwegs. Wir haben vom östlichen Ende der altherwürdigen Collegienstraße aus mit ruhigem Schritt das Luthermuseum, das Melanchthonhaus, die Cranachhöfe und auch die Stadtkirche St. Marien passiert. Nachdem wir kurz vor den traditionsreichen Stand-

bildern von Martin Luther und von Philipp Melanchthon auf dem historischen Rathaus- und Marktplatz stehen geblieben sind, haben wir unseren Weg durch die Schlossstraße fortgesetzt. Der Spaziergang wird dann auch bald an der Schlosskirche enden, die sich nicht allzu weit von dem eben gesehenen Rathaus- und Marktplatz entfernt erhebt. Die Kirchenpforte ist unser Ziel – und doch zieht zuerst ein mehr als 150 Jahre altes, besonders schönes Geschenk unseren wachen Blick auf sich. Das Thesenportal, das König Friedrich Wilhelm IV. der Stadt Wittenberg aus Anlass des 375. Geburtstages Martin Luthers im Jahre 1858 schenkte, lädt uns dank seiner bronzenen Buchstabenpracht dazu ein, dass wir uns die Zeit nehmen, an seiner Seitenmauer innezuhalten und unweit der heutigen Kirchenpforte über den Beginn eines ganzen Zeitalters nachzudenken.

Die hier dargestellten und eindrucksvoll verewigten 95 Thesen sind immer auch eine Aufforderung, das reformatorische Erbe (neu) zu bedenken. Die Begriffe Aufbruch – Demokratie – Wirksamkeit des Wortes sind es, die ich als politisch engagierter Christ dabei besonders betone – zumal diese für uns alle von wesentlicher Bedeutung waren, sind und bleiben werden.

Reformation bedeutet: Aufbruch

Der christliche Glaube ist ein Geschenk – allein aus Gnade! Die Reformation hat diese Gewissheit neu betont und das Geschenk des christlichen Glaubens trägt und beflügelt auch heute Christinnen und Christen auf der ganzen Welt. Man wird mit Blick auf den 500. Jahrestag der Veröffentlichung der 95 Thesen Martin Luthers zu Wittenberg auch festzustellen haben: Das Streben und die wesentlichen Botschaften der Reformation zu begreifen, ist heute so aktuell wie in der reformatorischen Zeit selbst. Zu erkennen, dass verkrustete Strukturen kritisch zu hinterfragen sind, nicht blind dem Zeitgeist zu folgen, den Aufbruch zu wagen, Widerspruch in einer Welt unterschiedlichster religiöser Überzeugungen anzunehmen und auszuhalten und vor allem wertgebundene Orientierung und verantwortete Freiheit zu vermitteln: Das alles sind Aufgaben, die für die gegenwärtige Zeit von zentraler Bedeutung sind und die sich durchaus mit mancher Herausforderung vergleichen lassen, welcher die Reformatoren sich gegenübersehen.

Die Feierlichkeiten zum Reformationsjubiläum sind für uns als evangelische Christinnen und Christen eine zukunftsweisende Chance, für die wir dankbar sein sollten. Denn es wird uns guttun, wenn wir aufstehen und uns selbstbewusst zu den christlichen Werten bekennen, ohne unsere weltanschaulich plurale Welt als belastend oder als leidvoll zu empfinden. Das Erbe und die zeitlosen Wertvorstellungen des reformatorischen Aufbruchs vor 500 Jahren rufen uns zu gesellschaftlicher Verantwortung – auch und gerade in heutiger Zeit. Der Freiheitsgedanke, der in vielfacher Weise zu einer wesentlichen Voraussetzung des reformatorischen Denkens und Handelns wurde, bezieht sich immer auf verantwortete Freiheit – und diese mit selbstbewusster Offenheit und zugleich mit dem immer gebotenen Respekt vor anderen Wertvorstellungen zu bekennen, wird in unseren Tagen immer wichtiger. Wagen wir also diesen Aufbruch! Wagen wir ihn gemeinsam, indem wir für unseren Glauben und unsere evangelische Kirche eintreten, indem wir den offenen und respektvollen Gedankenaustausch mit Anderen suchen.

Martin Luther und die anderen Reformatoren sind aufgebrochen und haben uns als Christinnen und Christen damit eine zeitlose Haltung vorgelebt, die wir in einer weltanschaulich immer vielfältiger werdenden Welt heute neu beherzigen sollen: Voran, auf geht es!

Reformation bedeutet: Demokratie

Die Demokratie ist die beste aller Staatsformen. Dies neu zu verdeutlichen, ist im 21. Jahrhundert zu einer der bedeutendsten Aufgaben für alle geworden, die für die Demokratie einzutreten entschlossen sind. Joachim Gauck, Bundespräsident und protestantischer Pastor, hat mit Blick auf die Frage „Wie soll es aussehen, unser Land?“ und auf die Zukunft unserer gesamten Gesellschaft in einer seiner letzten Reden als Staatsoberhaupt klar betont: „Die entscheidende Trennlinie verläuft zwischen Demokraten und Nicht-Demokraten.“ – Ja, das ist zutreffend.

Seitenblick: Im Gedenken an den Ersten Weltkrieg, der vor 100 Jahren unerbittlich und mit unvorstellbarer Grausamkeit tobte, sollen wir Christinnen und Christen uns mahnend auch daran erinnern: „Gott mit uns“ stand eingraviert auf dem Koppelschloss der deutschen Soldaten, die mit der Waffe in der Hand für das Deutsche Reich in den Krieg zogen – in festem Glauben an den deutschen Sieg, vor allem jedoch allzu oft verblendet und millionenfach ohne Wiederkehr.

Das so wechselvolle 20. Jahrhundert hat verdeutlicht: Politik, die „Ich hasse, was ich nicht verstehe“ statt „Ich bin offen für das, was ich nicht kenne“ sagt, die Vorurteile statt Respekt betont und die Mauern statt Brücken baut, führt am Ende dazu, dass sich Menschen mit Misstrauen statt Weitblick und dann mit der geballten Faust statt der offenen Hand gegenüberstehen.

Die Demokratie ist die entscheidende Voraussetzung dafür, dass sich die schrecklichen Fehler des 20. Jahrhunderts und vieler früherer Epochen nicht wiederholen. Wenn wir als Christinnen und Christen zu Freiheit und zu gesellschaftlicher Verantwortung berufen sind, sollten wir deshalb auch daran denken: Die Reformation ist ein fester Bestandteil der Vorgeschichte der

HERMANN GRÖHE

deutschen Demokratie. Man denke daran, wie die Reformatoren etwa die Bedeutung der einzelnen Gemeinde betonten und dieser – synodal – zugleich stellvertretenden Charakter gegenüber der Kirche beimaßen. Man denke daran, wie Luther etwa die Bedeutung von Bildung für jedes einzelne Gemeinwesen hervorhob und damit eine Saat legte, die in späterer Zeit als allgemeine Schulpflicht voll erblühte. Man denke daran, wie die Reformation etwa ein kirchliches Leitungs- und Amtsverständnis entwickelte, das selbst die Ideen der Gewaltenteilung und generell der demokratischen Legitimation von Macht in weit späterer Zeit vorbereitete. Man denke daran, wie Luther eine strukturierte Armenversorgung in den Blick nahm und mit der Leisniger Kastenordnung die älteste Sozialschrift des gesamten Protestantismus verfasste und umsetzte.

Der Blick auf mehrere historische Rechtsentwicklungen – etwa zum staatlichen Gewaltmonopol und zur repräsentativen Demokratie, zum staatlichen Bildungsauftrag und zur sozialen Fürsorge – verdeutlicht: Die Reformation und insbesondere das Denken Martin Luthers sind eine der nicht versiegenden Quellen, aus denen sich auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschlands speist. Zudem ist auch der Wert der Freiheit des Gewissens vor menschlichen Gesetzen in den Blick zu nehmen, wenn man die Reformation hinsichtlich ihrer zahlreichen Voraussetzungen für die Entwicklung der demokratischen Staatsform erforscht. Die Kraft aus der Erfahrung selbst todbringender Verfolgung und weitreichender Ausgrenzung reformierter Christinnen und Christen haben der rechtstheoretischen Grenzziehung zwischen dem Gewissen und jedem staatlichen Recht den Weg geebnet. Der Geltungsbereich des weltlichen Rechts umfasst nicht die Wertvorstellungen und nicht das Gewissen des Menschen: Das ist eine tiefe Erkenntnis, die rechtsgeschichtlich ebenfalls bis in das reformatorische Zeitalter zurückzuführen ist.

Ich glaube fest daran: Demokratie bedarf nicht zuletzt engagierter Christinnen und Christen aus allen Konfessionen, um lebendig zu sein und zu bleiben. Dabei lehrte vor allem uns als evangelische Christinnen und Christen schon die reformatorische Theologie zudem die Verschiedenheit von Person und Werk – und damit eine wesentliche Voraussetzung eines guten Gedan-

kenaustauschs. Man kann in jeder Sache sogar streiten, ohne Kontrahentinnen und Kontrahenten wegen abweichender oder gegenteiliger Meinungen als Person herabzusetzen: Das ist eine Tugend, von der die demokratische Kultur seit jeher lebte und auch weiterhin leben wird und die in unserer heutigen Zeit neu zu betonen und neu zu pflegen ist.

Reformation bedeutet: Wirksamkeit des Wortes

Was ich dabei für besonders wesentlich halte: Klarheit in der Sprache, Geduld in der Diskussion und die oft unterschätzte Bereitschaft, meinen Mitmenschen zuzuhören – insbesondere dann, wenn Meinungen voneinander abweichen.

Ein Blick auch auf die politische Streitkultur der gegenwärtigen Zeit: Tweets, die zahllosen Kommentare auf Twitter, einem der weltweit meistgenutzten sogenannten ‚Sozialen Netzwerke‘, umfassen nur 140 Zeichen – nicht mehr, oft weniger. Der Griff zum Smartphone ist heute, in unserer immer weiter digitalisierten Zeit, für viele Menschen auf der ganzen Welt längst zu einer Selbstverständlichkeit geworden – Tag für Tag und beinahe rund um die Uhr. Das gilt auch in der Politik, auch in der Diskussion und auch bei uns in Deutschland – von der kommunalen Stadtratssitzung über die vielen Debatten in den Landtagen der sechzehn Bundesländer bis hin zu Plenardebatten und Ausschusssitzungen des Deutschen Bundestages. Blicke auf Bildschirme und Finger auf Tastaturen sind typisch für unseren Alltag – auch im politischen Tagesgeschehen.

Zuspitzungen kennzeichnen seit jeher die politische Diskussion, insbesondere in Wahlkampfzeiten. Vielfalt kennzeichnete die deutsche Parteienlandschaft bereits in den wechselvollen Jahren der Weimarer Republik und insbesondere das Wahlplakat und das Flugblatt entwickelten sich mit ihren bewusst knappen und oft streitbaren Botschaften zu unverzichtbaren Medien, die auch in allen Bundestagswahlen seit dem Jahr 1949 von entscheidender Bedeutung waren. Wir erleben seit einigen Jahren aber auch, dass Worte gerade in der Politik – gewollt oder ungewollt – besonders knapp bleiben und folglich keine Klarheit vermitteln, sondern in der digitalen Flut untergehen.

Wir sollten den Vergleich nicht scheuen: Martin Luther war in seiner Zeit ebenfalls das, was man seit den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts einen „Medienprofi“ zu nennen pflegt. Das bezeugen seine wegweisende Bibelübersetzung und viele theologische Traktate mit Blick auf die Massenwirksamkeit der deutschen Sprache. Das bezeugt der Einsatz der noch jungen Kunst des Buchdrucks und vieler neuer Kirchenlieder mit Blick auf Medien, die Kopf und Herz eines jeden Menschen in reformatorischer Zeit noch in ganz anderer Weise als in allen folgenden Jahrhunderten erreichen konnten. Die Reformation war immer auch eine Bewegung des Wortes und der sprachlichen Klarheit. Wir erleben das noch heute in unseren evangelischen Gottesdiensten, die vor allem vom gebeteten, gepredigten oder gesungenen Wort leben. Gottesdienste der evangelischen Kirche sind wortreich und daher reich auch mit Blick auf die Chance ihrer Wirkung. Das Wort – zumal die frohe Botschaft, das Evangelium – vermag die Wirklichkeit zu verwandeln und Menschen zu mutigem Denken und zu aufrechtem Handeln zu bewegen. Das gute Wort findet in guten Taten seine Bestimmung – und nach meiner Erfahrung sind solche Worte heute wichtiger denn je. Das zeigt sich zum Beispiel in einer guten Predigt, in einem guten Vortrag, in einer guten Plenarrede im Deutschen Bundestag. Denn das hier gesprochene Wort wirkt zuerst allein als Wort – ohne bunte Power-Point-Folien und ohne Laserpointer mit Flipchart, ohne funkelnde LED-Videowand und ohne ‚Soziales Netzwerk‘, dafür aber durch Klarheit und Ruhe im Vortrag. Wenn wir uns als Christinnen und Christen eine Zuspitzung erlauben: 1517 waren es einmal klare 95 Thesen, die die Welt bewegten. 2017 sind es allzu oft unklare 140 Zeichen, die die Welt verwirren.

Ja, eine klare Sprache ist kennzeichnend für die Wirkung der reformatorischen Botschaft. Wir sollten gerade angesichts des Reformationsjubiläums selbstbewusst auch daran denken: Wir sind als evangelische Christinnen und Christen nicht sprachlos, uns fehlen nicht die Worte.

Reformation bedeutet für uns alle ...

Ich schließe bewusst mit einer halben These, denn diese zu einer ganzen vierten zu vervollständigen, ist

aus meiner Sicht Aufgabe aller, denen der christliche Glaube und das Erbe der Reformation mit Blick auf die Zukunft am Herzen liegen. Wenn man sich die 95 Thesen, die Martin Luther am 31. Oktober 1517 veröffentlichte, heutzutage durchliest, wird man leicht erkennen, dass ihn dabei zahlreiche Fragen trieben, die im Grunde nach wie vor von entscheidender Bedeutung sind: Wer von uns wird Verantwortung übernehmen – für sich selbst und für seine Mitmenschen? Wer von uns bringt den Mut auf, allzu einfachen Versprechungen entgegenzutreten? Wer von uns wird standhalten gegenüber falschen Verlockungen? Und vor allem: Wer von uns wird Haltung zeigen und diese im Widerstreit bewahren?

Die Botschaft der Reformation ist zeitlos – und wenn wir uns daran erinnern, dass Martin Luther von allen Christinnen und Christen erwartete, mit klarem Verstand und in wachem Geist verantwortlich zu handeln und sich in ihr Gemeinwesen einzubringen, dann wird klar: Das geschichtliche und soziale Erbe der Reformation und die damit verbundenen Werte neu mit Leben zu füllen und zukunftsweisend auszugestalten, ist eine Aufgabe, die uns alle betrifft.

Ich halte es heute für besonders wichtig, darüber eingehend nachzudenken – gegebenenfalls bei dem einleitend beschriebenen Spaziergang durch Wittenberg, was vom Geist der Reformation auch heute noch lebendig umweht ist. Wenn wir vom bronzenen Thesenportal auf die Kirchenpforte zugehen, sind wir auf den Gottesdienst bestens eingestimmt. Wir sehen bei der Predigt, wie sich die Predigerin oder der Prediger in die ehrfurchtgebietenden, steinernen Standbilder der bedeutendsten Reformatoren passgenau einreihet, sobald sie bzw. er die Kanzel betritt und durch das Wort der Predigt gleichsam als die aktuelle Reformatorin bzw. der aktuelle Reformator zu uns als Gemeinde spricht.

Gottesdienste sind in der Schlosskirche immer wieder ein ganz besonderes Erlebnis – und ich empfehle gerne, sich danach die Zeit zu nehmen, um auf den Kirchturm zu steigen. Der Blick auf das herbstliche Umland ist herrlich in der nahenden Mittagszeit – und der dichte Nebel, der noch in den Morgenstunden über den beiden Elbufern lag, hat sich gewiss gelichtet.

Herausgeberin, Autorin und Autoren

Dr. Karlies Abmeier

ist Leiterin des Teams Religions-, Integrations- und Familienpolitik der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Dr. Petra Bahr

ist evangelische Theologin, von 2006 bis 2014 war sie Kulturbeauftragte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), von 2014 bis 2016 Leiterin der Hauptabteilung Politik und Beratung der Konrad-Adenauer-Stiftung. Seit Januar 2017 ist sie Landessuperintendentin für den Sprengel Hannover der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

Dr. Alexander Brakel

ist Historiker und stellvertretender Hauptabteilungsleiter Wissenschaftliche Dienste/Archiv für Christlich-Demokratische Politik der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Dr. Johann Hinrich Claussen

ist evangelischer Theologe. Er war Propst und Hauptpastor an St. Nikolai in Hamburg. Seit Februar 2016 ist er Kulturbeauftragter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Prof. Dr. Dr. Udo Di Fabio

ist Professor für öffentliches Recht an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Von 1999 bis Dezember 2011 war er Richter des Bundesverfassungsgerichts. Seit 2014 ist er Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates der EKD für das 500-jährige Reformationsjubiläum „Luther 2017“.

Prof. em. Dr. Friedrich Wilhelm Graf

war Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Universität München. Er nimmt zahlreiche Aufgaben wahr, u.a. als Ordentliches Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Als erster Theologe wurde er 1999 mit dem Leibniz-Preis der DFG ausgezeichnet.

Hermann Gröhe MdB

ist Bundesminister für Gesundheit. Von 2008 bis 2009 war er Staatsminister bei der Bundeskanzlerin, 2009 bis 2013 Generalsekretär der CDU Deutschlands. Seit 1997 Mitglied der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland war er von 1997 bis 2009 Mitglied im Rat der EKD, seit 2001 ist er Mitglied im Vorstand der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Prof. Dr. Hans Michael Heinig

ist seit 2008 Professor für Öffentliches Recht, insbesondere Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Georg-August-Universität Göttingen verbunden mit der Leitung des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD. Seit 2008 Herausgeber, seit 2014 geschäftsführender Herausgeber der Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht.

Rabbiner Prof. Dr. Dr. Walter Homolka

ist ordentlicher Universitätsprofessor für Jüdische Religionsphilosophie der Neuzeit und geschäftsführender Direktor der School of Jewish Theology der Universität Potsdam. Der Rektor des Abraham Geiger Kollegs ist auch Chairman der Leo Baeck Foundation und Direktor des Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks.

Volker Kauder MdB

ist seit 2005 Vorsitzender der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag.

Prof. Dr. Günter Krings MdB

LL.M. (Temple), ist seit 2004 Lehrbeauftragter und seit 2010 Inhaber einer Honorarprofessur an der Universität Köln. Seit Dezember 2013 ist er Parlamentarischer Staatssekretär beim Bundesminister des Innern.

Prof. em. Dr. phil. Dr. theol. h. c. mult.**Hartmut Lehmann**

Direktor Emeritus am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen. Honorarprofessor am Historischen Seminar der Universität Göttingen und im Fach Kirchengeschichte an der Universität Kiel, Foreign Honorary Member der American Academy of Arts and Sciences sowie ordentliches Mitglied der Göttinger Akademie der Wissenschaften.

Prof. Dr. Herfried Münkler

ist seit 1992 Lehrstuhlinhaber für Theorie der Politik am Institut für Sozialwissenschaften, Humboldt-Universität zu Berlin.

Dr. Hans-Gert Pöttering

war Präsident des Europäischen Parlaments und ist Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Thomas Rachel MdB

ist Bundesvorsitzender des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK) und Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF). Er ist Mitglied im Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Prof. Dr. Volker Reinhardt

ist seit 1992 ordentlicher Professor für Allgemeine und Schweizer Geschichte der Neuzeit, Universität Fribourg, Schweiz.

Dr. Ulrich Rosenhagen

ist Pfarrer in Kassel. Bis 2016 war er Associate Director of the Lubar Institute for the Study of the Abrahamic Religions an der University of Wisconsin-Madison, USA.

Dr. Stephan Schaede

Pfarrer, evangelischer Theologe und Philosoph, ist Direktor der Evangelischen Akademie Loccum.

Dr. Wolfgang Schäuble MdB

ist seit 2009 Bundesminister der Finanzen. Von 1984 bis 1989 war er Chef des Bundeskanzleramtes, 1989 bis 1991 und 2005 bis 2009 Bundesminister des Innern, 1991 bis 2000 Vorsitzender der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag.

Prof. Dr. Arnulf von Scheliha

ist seit 2014 Professor für Theologische Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften (IfES).

IMPRESSUM

Herausgeber

Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
Rathausallee 12
53757 Sankt Augustin
Telefon: 02241/246-0
Telefax: 02241/246-2508
E-Mail: zentrale@kas.de

Klingelhöferstraße 23
10785 Berlin
Telefon: 030/26996-0
E-Mail: zentrale-berlin@kas.de

Verantwortlich

Dr. Karlies Abmeier
Leiterin Team Religions-,
Integrations- und Familienpolitik
Konrad-Adenauer-Stiftung

Gestaltung

SWITSCH KommunikationsDesign, Köln

Druck

Bonifatius GmbH, Paderborn



Luther-Zitate aus:

Doris Berth, Unerschrocken die Wahrheit sagen.
Auf Martin Luthers Spuren. Seine allerbesten Sprüche,
Kassel 2009.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme. Nachdruck, auch auszugsweise, allein mit Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung.

ISBN 978-3-95721-289-4

© 2017, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.,
Sankt Augustin/Berlin

www.kas.de

WWW.KAS.DE



Konrad
Adenauer
Stiftung