

UMSCHAU

Religion und Politik in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts

Zu einer Tagung der Katholischen Akademie Hamburg

Schon die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Politik macht deutlich, daß es eine Einheit dieser beiden Bereiche in den sogenannten Hochkulturreligionen nicht mehr gibt. Sie läßt sich allenfalls in frühen Stadien der Religionsgeschichte nachweisen, da religiöse Handlungen zugleich politische oder soziale Funktionen hatten.

Entscheidend für die Entwicklung und Wirksamkeit des Christentums war wohl die Tatsache, daß die frühchristlichen Gemeinden im Römischen Reich – in loser Kommunikation miteinander – ein Eigenleben führten, den offiziellen Herrscherkult ablehnten und staatlichen Anordnungen dann den Gehorsam versagten, wenn sie mit den göttlichen Geboten als nicht vereinbar erschienen. Das änderte sich mit der Religionspolitik Konstantins d. Gr., der das Fundament für die Ausgestaltung der Reichskirche schuf: In Byzanz erhielt der Kaiser als Stellvertreter Christi und „Apostelgleicher“ die Suprematie über die Kirche. Im Westen hatten zwar seit der Krönung Karls d. Gr. Kaisertum und Papsttum als die beiden von Gott gesetzten Gewalten gleiche Geltung; faktisch besaß aber zunächst der Papst die größere und stetigere Macht, die sich im Krönungsrecht (seit 823) und Krönungsort (Rom) manifestierte. Allerdings bedurfte auch die Wahl des Papstes der Bestätigung durch den Kaiser. Spätestens mit dem Investiturstreit im 11. Jahrhundert zerbrach die Verbindung zwischen geistlicher und weltlicher Macht, und die Auseinandersetzungen zwischen Sacerdotium und Regnum beherrschten fortan das gesamte Mittelalter. Die Kirche konnte dabei zwar ihren universalen Anspruch als geistliche Macht schließlich behaupten, erfuhr aber seit dem 14. Jahrhundert den zunehmenden Widerstand der sich entwickelnden National-

staaten. Auch die Reformation lief letztlich, obwohl ihre Wegbereiter und Wortführer für eine Rückkehr zur „geistlichen Gemeinschaft“ der Gläubigen eintraten, wieder auf ein landesherrliches Kirchenregiment hinaus, das sich in Deutschland bis 1919 einen entscheidenden Einfluß vor allem auf Erziehung, Wissenschaft und Rechtsprechung sicherte und die Vergabe öffentlicher Ämter von der Konfession abhängig machte.

Der Prozeß der Sakralisierung der Geschichte einerseits, der Säkularisierung der Kirche bzw. der – oft der Realität angepaßten – Lehre andererseits hatte also bereits im 4. Jahrhundert begonnen: Auch im Westen erhielt der Kaiser als Schutzherr der Kirche eine sakrale Würde; durch Otto I. wurde sogar erstmals ein Papst abgesetzt, und den 3. Kreuzzug führte ein Kaiser an. Auf der anderen Seite war der Papst – wie ein weltlicher Herrscher – Lehnsherr und, seit Ende des 12. Jahrhunderts, auch Landesherr. Das Verhältnis zwischen weltlichen und kirchlichen Institutionen bzw. deren Repräsentanten war also sehr eng und durch ständige Spannungen, Rivalitäten und Abgrenzungsbemühungen gekennzeichnet.

Auf eine Veränderung oder Reform des Bestehenden hin wirkten jedoch im Lauf der Jahrhunderte immer wieder die biblisch-frühchristlichen Anschauungen und Postulate, die vor allem in den Mönchsorden, besonders bei den Franziskanern (Auseinandersetzung mit den Spiritualen!), in den spätmittelalterlichen Frauenorden, durch die Konzilstheologie des 15. Jahrhunderts und durch die Hussiten wachgehalten wurden. Die Gleichheit aller Menschen vor Gott, Brüderlichkeit und Nächstenliebe, Armut, Freiheit (des Glaubens), Frieden, diese religiösen Leitbegriffe wirk-

ten – wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung – sowohl bei innerkirchlichen Reformbestrebungen als auch bei außerkirchlichen sozialen Protestbewegungen (so in den städtischen Unruhen des 14. Jahrhunderts, im deutschen Bauernkrieg 1524/25) als Legitimationsausweis und Losungswort. In der bürgerlichen Emanzipationsbewegung des 17./18. Jahrhunderts erhielten religiöse Postulate in Verbindung mit den modernen Naturrechtstheorien (Hobbes, Rousseau) zunehmend mehr sozialkritische Funktion: Die Forderung nach „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ wurde die explosive Parole der Französischen Revolution. Alle späteren demokratisch-emanzipatorischen Bewegungen knüpften daran an, wobei selbst unter den Frühsozialisten die Erinnerung an die religiöse Tradition dieser Forderung noch lebendig war: „Das Prinzip Jesu ist das Prinzip der Freiheit und Gleichheit“ (W. Weitling, Zwischentitel in „Das Evangelium eines armen Sünders“).

Vor diesem historischen Hintergrund, der hier nur andeutend skizziert werden kann, muß eine Tagung der Katholischen Akademie Hamburg am 27./28. August 1976 gesehen werden, die einmal wegen der Bedeutung des Themas wichtig war, zum andern aber durch die Vortrags- und Diskussionsbeiträge bekannter Gelehrter aus Israel besondere Brisanz erhielt. Zu dem weitgefaßten Rahmenthema „Religion und Politik in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts“ waren folgende Referenten und Einzelvorträge angekündigt: Ernst A. Simon (Jerusalem) und Hans J. Margull (Hamburg) über „Glaube, Religion und Gesellschaft“, der Historiker Yehoshua Arieli (Jerusalem) und der Politologe Alexander Schwan (Berlin) über „Die religiösen Wurzeln des demokratischen Ethos“, Ernst A. Simon über „Religion und Politik im modernen Israel“. Am zweiten Tag sprachen über „Sakralisierung der Geschichte und Säkularisierung des Glaubens im jüdischen Denken als Hintergrund der Gesellschaftsauffassung im modernen Israel“ – bzw. – „im Europa und Deutschland des 20. Jahrhunderts“ der Bibelwissenschaftler Shemaryahu Talmon (Jerusalem) und der Soziologe Gregor Siefer

(Hamburg). Angekündigt waren weiterhin zwei Vorträge der Historiker Shelomo Aaronson (Jerusalem) und Werner Jochmann (Hamburg) über das Thema „Der Säkularisierungsprozeß in Deutschland und der Nationalsozialismus“; beide Vorträge mußten ausfallen, was angesichts des überwiegend theoretischen Charakters der übrigen Beiträge besonders zu bedauern war. Den Abschluß bildeten die Vorträge über „Philosophie, Ideologie und Gesellschaft“ von Nathan Rotenstreich (Jerusalem) und Christian Graf von Krockow (Göttingen).

Gerade in Israel ist das Verhältnis zwischen Religion und Politik besonders kompliziert und problematisch. Der Staat Israel – mit seinen zahlreichen konfessionellen Minderheiten – versteht sich zwar als demokratischer Staat, der in religiösen Angelegenheiten zur Neutralität verpflichtet ist, de facto besitzt aber die – auch durch politische Parteien im Parlament vertretene – Orthodoxie großen Einfluß. Für sie ist die Thora die einzige Grundlage der Moral und Rechtsprechung; jeden Einfluß moderner kultureller oder sozialer Entwicklung lehnt sie ab. So hat sie schon bei der Staatsgründung für alle Juden verbindlich die Einhaltung gewisser religiöser Rechtsvorschriften durchgesetzt. Das gesamte Personenrecht ist in Israel Sache der jeweiligen religiösen Instanzen. Die Eheschließung z. B. kann für Juden nur durch das Rabbinat vollzogen werden; Scheidungen und Erbschaftsangelegenheiten werden durch das Rabbinatsgericht geregelt; die Möglichkeit der Zivilehe gibt es nicht. Eingewanderte liberale oder konservative Rabbiner haben praktisch keine Chance, vom Oberrabbiner für ein solches Amt ernannt zu werden. Dieser mächtige Einfluß einer kleinen, allerdings nicht homogenen Minorität führte bereits zu zahlreichen und schweren innenpolitischen Auseinandersetzungen.

Grundlegend für die kritische Erörterung dieser Konstellation in Israel und charakteristisch für Simon, einst Mitarbeiter Bubers und Rosenzweigs, war daher die begriffliche Unterscheidung zwischen Glauben bzw. Religiosität und institutionalisierter Religion: Er defi-

nierte mit G. Simmel Religiosität als die allgemeine Bereitschaft für Eindrücke und Erfahrungen, die sich weder logisch ableiten noch experimentell verifizieren lassen, und veranschaulichte die Beziehung zwischen Religiosität und Religion durch ein Bild, das von Simmel stammt und das Buber von diesem übernahm: Religiosität ist der Strom, der sich ein Flußbett (d. i. die Religionsverfassung) gräbt; aber allmählich wird dieses Flußbett so starr, daß es den Strom, statt ihn zu befördern, einengt. Es bedarf also immer neuer Nachschübe eines gewaltig forttreibenden Stroms, damit diese Erstarrung des Flußbetts nicht eintritt.

Für den, der von frühester Kindheit an religiöse „Praxis“ gewöhnt sei, drohe ständig die Gefahr der Veräußerlichung, des Exhibitionismus, der Rechenhaftigkeit, dagegen für den ohne den Halt religiöser Formen Lebenden die Gefahr, daß der Glaube sich verflüchtige. Zwischen Glaube und Religionsverfassung bestehe eine „Demarkationslinie“, die jeder einzelne täglich neu zu ziehen habe und die, sobald sie für andere und für längere Zeit formuliert werde, der „Erstarrung“ anheimfalle. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch sei ein ständiger Dialog, ein Prozeß, der Lohn des Glaubens das „Vielleicht“, ganz sicher nicht die „falsche Sicherheit“. Es entspricht nur Simons sehr dynamischem Religionsbegriff, daß er das talmudische (nicht das biblische) Judentum als die klassische Zeit des Judentums betrachtet. Die Bibel verglich er mit einem „Palimpsest“, der zu ständiger Interpretation herausforderte, die talmudischen Schriften notwendig machte, „Diskussionen voller Dialektik“, die nicht abgeschlossen sind. In der Gesellschaft könnten Glaube und Religion nur durch den einzelnen wirksam werden, der das Risiko nicht scheut, für das Recht derer einzutreten, die nicht in die eigene Gesellschaft integriert sind. Simon nannte hier als vorbildliche Beispiele Papst Johannes XXIII., Dietrich Bonhoeffer und Martin Buber.

Damit berührte Simon die Position Alexanders Schwans, der als – katholischer – Politologe einen vorwiegend theologischen Vortrag

hielt. Zusammenfassend stellte er fest, daß kein noch so freiheitlicher und sozialer Rechtsstaat ein christlicher Staat, keine noch so demokratische Partei eine christliche Partei sein könne und daß auch die Christen nicht im Namen *des* Christentums, sondern allein im Namen des eigenen – christlich orientierten – Gewissens handeln könnten.

Sakralisierung der Geschichte, Säkularisierung des Glaubens: Sah Talmon darin eine notwendige Entwicklung, die schon im biblischen Denken angelegt sei, so beurteilte Siefert dieses Phänomen, das er als Soziologe vor allem am Beispiel der Bundesrepublik untersuchte, als negativ und verhängnisvoll für die Demokratie: Die Funktionen des religiösen Systems – Welterklärung, Handlungsnormierung und Abdeckung von Ohnmachtsgefühlen – würden zunehmend von politischen totalitären Systemen und Fanatikern übernommen. Die sehr eindringliche und systematische Analyse – in Thema und Schlußfolgerung übrigens dem Referat von Krockows nahestehend – hat leider nicht die Resonanz gefunden, die sie verdient hätte.

Höhepunkt der Tagung jedoch war die fair und freundschaftlich, sachlich, aber sehr deziidiert geführte Kontroverse zwischen Talmon und Simon. Talmon wehrte sich in seinem Vortrag gegen die „dichotomische“ Betrachtung der Bereiche Religion und Politik, die zwar modernem westeuropäischem Denken entspreche, aber weder für das alte biblische Königtum zutrefte noch für die jungen afrikanischen Staaten und Israel. Politik und Religion ergänzten sich, es gebe „eine existentielle Theologie auch in den Institutionen“. Das Zusammenwirken von Politik und Religion – vorbildlich im Reich Salomos – sei das Charakteristische im alten Israel gewesen: Gott habe sich auch im König gezeigt, nicht nur im Propheten; erst spätere staatenlose Zeiten hätten in den Propheten Idealfiguren gesehen. Der Staat sei die unaufgebbare Grundlage und Garantie der jüdischen Moralität (man möchte fragen: trotz ihrer Bewährung in der Diaspora, praktisch und theoretisch?). Den Staat als den Träger von ideellen Werten zu bejahen, sei „echt jüdisches Erbe“,

wie selbst die Auffassung des Nichtzionisten Hermann Cohen beweise. (War das nicht eher deutsches Erbe? Cohens jüdischer Lehrer Steintal z. B., ein Verehrer W. v. Humboldts, sprach sich gerade gegen „zuviel Staat“ aus.)

Nur behutsam übten von deutscher Seite Margull und Schwan Kritik. Niemand erinnerte an die Erfahrungen mit dem „christlichen Staat“ in Deutschland, der einst den jüdischen Bürgern die Ausübung gleicher staatsbürgerlicher Rechte vorenthielt. Wie immer an diesen zwei anregenden Tagen war es Ernst Simon, der kritisierte und warnte: Die Propheten seien die Unruhe gewesen im Uhrwerk des Staats, die Verkörperung eines kritischen Prinzips, und die Funktion des Glaubens müsse darin bestehen, „die allzu Sicherem zu verunsichern“. Der jüdische Nationalstaat sei ein „Anachronismus“, und es sei sicher heilsam, ihn im Vergleich mit Deutschland und Italien zu sehen, die den „Nachholbedarf an Staat“ mit verhängnisvollen Folgen praktiziert hatten: „Ich möchte nicht gern, daß eine solche Hybris des nachgeholten Staats unser Schicksal in Israel sein solle.“ Schon am Vorabend hatte Simon in seinem Vortrag über Religion und Politik im modernen Israel maßvoll, aber unüberhörbar Kritik geübt an dem allzu großen Einfluß

und der Machtpolitik der Orthodoxie einerseits, an den verhängnisvollen Aktivitäten israelischer Rechtsgruppen andererseits; er hatte sich dafür ausgesprochen, daß das bisher proklamierte „jüdische Alleinrecht auf das Land“ aufgegeben und eine aktive Außenpolitik geführt werde – mit dem Ziel einer späteren jüdisch-arabischen Konföderation.

Mit Betroffenheit mochten Deutsche und Israelis von dieser Selbstkritik Kenntnis nehmen. Simon sprach diese Bedenken offen aus: „Wie kann man so etwas in Deutschland sagen? Und gieße ich nicht Wasser auf die Mühlen der Feinde, die wir ja genug haben? Ich glaube nicht. Ich glaube, daß Propaganda für Israel heute nur noch auf eine Weise wirklich möglich ist, jedenfalls intellektuell möglich ist: durch das Hereinziehen derer, die zu hören bereit sind, in unsere *Problematik*. Das war ein Versuch dazu, Sie teilnehmen zu lassen an unseren furchtbar schweren Fragen und von Ihnen zu lernen.“

Ernst Simon baute „Brücken“ (nicht zufällig lautet so der Titel eines seiner Bücher) und praktizierte, was der Glaube fordert, selbstkritisch, radikal und freimütig: Er war die „Unruhe“ – in diesem friedlichen Miteinander der verschiedenen Konfessionen und politischen Positionen. *Ingrid Belke*

Wird die Hagia Sophia wieder Moschee?

Wie man aus der Presse erfahren konnte, haben am 7. Mai 1976 gegen Mittag etwa 150 Mitglieder des „Nationalen Türkischen Studentenbunds“ den offiziellen islamischen Gottesdienst in der Hagia Sophia verrichtet. Die zahllosen Touristen, die zur selben Zeit das Denkmal besichtigten, waren zuerst erstaunt, sahen aber dann dem Vorfall stillschweigend zu. Die Polizei tat nichts, um das Gebet zu unterbinden. Einige Tage später, am 29. Mai, dem Jahrestag der Eroberung der Stadt durch die Türken, wurden scharfe Maßnahmen getroffen, um solche Vorfälle zu verhindern: Das Denkmal wurde für alle, selbst für Touristen, geschlossen. Zahlreiche Polizisten überwachten die Umgebung.

Warum diese Maßnahmen? Die Hagia Sophia ist seit mehr als 40 Jahren kein Gotteshaus mehr, sondern ein Museum. Jede religiöse Feier ist dort – wie überhaupt in der türkischen Öffentlichkeit – verboten. Die türkischen Behörden bestehen darauf, daß das Gebäude Museum bleibt.

Die Hagia Sophia, eines der ältesten und prächtigsten Meisterwerke der kirchlichen Baukunst, wurde im 6. Jahrhundert zu Ehren der Göttlichen Weisheit errichtet. Als der byzantinische Kaiser Justinian am 27. Dezember 537 zur Einweihung des neuen Gotteshauses kam, rief er aus: „Salomo, ich habe dich übertroffen!“ Die neue Kirche war weit größer und prächtiger als der Tempel Salo-