

*Raymund Schwager SJ*

## Religion als Quelle des Unfriedens?

Zivilreligion – Politische Theologie – Evolutionslogik

Die Problematik „Religion und Politik“ stellt sich heute auf dem Hintergrund jenes geschichtlichen Prozesses, den man übereinstimmend als „Säkularisierung“ bezeichnet, der aber recht unterschiedlich gedeutet wird. Die einen sehen in ihm eine bewußte und fortschreitende Abkehr der abendländischen Welt vom christlichen Glauben (Blumenberg); andere entdecken in ihm eine untergründige Folge des christlichen Glaubens selber, der sich auf diese Weise gegen eigene epochale Verengungen oder gar Verfälschungen zur Wehr gesetzt habe (Gogarten und in einer ganz anderen Version Girard). Für wieder andere ist die Säkularisierung nichts anderes als eine notwendige Implikation der fortschreitenden Ausdifferenzierung verschiedener Teilsysteme (Religion, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft, Erziehung etc.) innerhalb des einen umfassenden Systems der modernen Gesellschaft (Luhmann). Wie diese Frage auch letztlich beantwortet wird, der Prozeß der Säkularisierung hat auf alle Fälle in den meisten Industriestaaten die Religion nicht völlig aus dem öffentlichen Leben verbannt. Einerseits üben nämlich die traditionellen Kirchen weiterhin einen gewissen öffentlichen Einfluß aus, andererseits entwickelten sich im gesellschaftlichen Raum neue Vorstellungen, die sich der Kontrolle der Kirchen und Konfessionen zwar entziehen, aber dennoch einen deutlichen religiösen Charakter haben und oft – vor allem in den USA – unter dem Wort „civil religion“ (Zivilreligion) zusammengefaßt werden. Wie machtvoll dieser letztere Faktor von einigen eingeschätzt wird, mag eine Äußerung von Ewert Cousins (Fordham/New York) belegen, der einen Artikel über Politik und Religion in den USA mit dem Urteil schließt: „Eines ist sicher: Die Zukunft der politischen Macht der USA hängt mit der Zukunft ihrer staatsbürgerlichen Religion eng zusammen.“<sup>1</sup>

### Zivilreligion gegen politische Theologie

In den deutschsprachigen Ländern ist die Situation anders als in den USA. Die Trennung von Kirche und Staat erfolgte spät und wurde weit weniger konsequent durchgeführt als in Amerika, wo es überhaupt nie ein Staatskirchentum gab. Die Kirchen haben hier als öffentlich-rechtlich anerkannte Institutionen eine gesell-



schaftliche Rolle bewahrt; entsprechend anders verlief auch die theologische Diskussion. Seit den 70er Jahren wurde das Verhältnis von Religion und Politik vor allem in der Auseinandersetzung um die neue politische Theologie (im Unterschied zur „alten“ politischen Theologie von C. Schmitt) diskutiert. Ihre bekanntesten Vertreter (J. Moltmann, J. B. Metz, Dorothee Sölle) waren von Ernst Bloch und von der kritischen Theorie der Frankfurter Schule beeinflusst, reagierten gegen ein theologisches Denken (sowohl im katholischen wie protestantischen Raum), das sie als privatistisch einstufen, und entwickelten eine deutliche kirchenkritische Tendenz. Die organisierten Kirchen hätten sich in der Vergangenheit stets mit den Mächtigen arrangiert und bestehende Autoritäten religiös verklärt. Im Unterschied dazu wollte die neue politische Theologie – inspiriert durch die kritische Tradition der Propheten Israels und gestützt auf das konfliktrträgliche Verhalten Jesu – sich mit den Opfern des Systems solidarisieren, den christlichen Glauben als gesellschaftskritisches Ferment verstehen und die Kirchen zu einem neuen Selbstverständnis als kritische Gegeninstitutionen führen.

Die politische Theologie fand einen deutlichen Widerstand in den Kirchen selber, vor allem in der katholischen. Dieser Widerstand zeigt sich heute vor allem in der Kritik an der Befreiungstheologie, die nach dem Urteil von Kardinal Josef Höffner ideengeschichtlich von der politischen Theologie abhängig ist. Für diese Reaktionen sind zwei Punkte ausschlaggebend. Einerseits wird der Betonung der gesellschaftskritischen Komponente mißtraut, denn darin verrate sich weniger die prophetische Inspiration, sondern eher der Einfluß des marxistischen Gedankenguts. Andererseits will die amtliche Kirche deutlich zwischen ihrem Glauben und ihrem gesellschaftlichen Engagement unterscheiden. Werde der Glaube selber im Rahmen einer politischen Problematik gedeutet, dann drohe ihm die Gefahr, zu einer politischen Ideologie umfunktioniert zu werden und seines transzendenten Bezugs verlustig zu gehen. Die großen Probleme der heutigen Welt – Ungerechtigkeit und Unfrieden – seien deshalb nicht direkt im Rahmen der Theologie, sondern im Bereich der Sozialethik (zusammen mit den Humanwissenschaften) zu bedenken und in einer gesamtkirchlichen „Option für die Armen“ mutig anzugehen<sup>2</sup>.

Der Widerstand der offiziellen Kirchen trifft sich zu einem beachtlichen Teil mit der Kritik liberaler Philosophen und politischer Denker an der neuen politischen Theologie. Als Stimme, die für viele andere spricht, kann hier auf Hermann Lübbe (Zürich) hingewiesen werden, der der neuen Theologie entgegenhält, sie habe bis jetzt keine vernünftigen politischen Sätze aufzeigen können, deren Vernünftigkeit nicht auch „außerhalb des religiösen Orientierungszusammenhangs“ einsichtig wäre<sup>3</sup>. Was sie bewirken könnte, wäre sie mehr als eine akademische Angelegenheit, was für den Augenblick glücklicherweise nicht zu befürchten sei, wäre eine Aufheizung und Fanatisierung des politischen Klimas und eine totale Verfolgung politischer Gegner im Namen Gottes, wie die Vorgänge im Iran beispielhaft zeigen. Mit dieser Kritik an der politischen Theologie spricht sich Lübbe keines-



wegs für eine völlige Verdrängung der Religion aus dem politischen Bereich aus. Im Anschluß an die Diskussion in den USA und an Überlegungen von Niklas Luhmann<sup>4</sup> äußert er sich positiv zur „Zivilreligion“:

„In der liberal-konservativen Staatstheorie treffen wir, juristisch wie politikwissenschaftlich, seit vielen Jahren auf einen Satz, der mit einer Regelmäßigkeit wiederholt wird, die anzeigt, daß er auf einen Sachverhalt zielt, der ebenso unwidersprechlich wie fundamental ist: *Der liberale Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann.* Die Zivilreligion ist dann die Form, in der sich das politische System auf diese Voraussetzungen, von denen es lebt, ohne sie garantieren zu können, ausdrücklich zurückbezieht.“<sup>5</sup>

Gäbe sich die moderne Gesellschaft ihre notwendige Legitimitätsgrundlage selber, würde dies, meint Lübke, zur Selbsterstörung des Staates und zum religiösen und weltanschaulichen Terror führen. In diesem Fall würden nämlich die Fragen nach dem letzten Sinn, die ein totales Engagement erfordern, auf der Ebene der Politik ausgetragen und wegen ihres kontroversen Charakters zur totalen Konfrontation führen. Der liberale Staat setze deshalb eine Neutralisierung der Religion und eine Trennung von Wahrheit und Geltung voraus, wie schon Thomas Hobbes klar herausgearbeitet habe:

„Die Pragmatik dieser Trennung von Wahrheit und Geltung ist die Pragmatik einer Friedensräson. In ihr triumphiert der politische Wille zum Frieden über den Willen zum politischen Triumph der Wahrheit. Das ist das Konzept eines bürgerlichen Friedens, der nicht mehr auf der allgemeinen Anerkennung und inneren Zustimmung zu den lebensorientierenden Wahrheiten beruht. Das Konzept eines solchen Bürgerfriedens geht von der Voraussetzung aus, daß die lebenssinnstiftenden Wahrheiten konsenshaft nicht mehr feststellbar sind, so daß der Friede ohne Bezug auf diese Wahrheit definiert werden muß.“<sup>6</sup>

Nach Lübke stellen sich für den liberalen Staat zwei Forderungen, die zunächst widersprüchlich erscheinen. Einerseits bedarf er einer ihn übergreifenden Größe, damit er sich nicht selber absolut setzt und keinen Heilsanspruch erhebt, andererseits muß die Antwort auf die Frage nach der lebenssinnstiftenden Wahrheit aus dem Bereich politischer Entscheidungen verdrängt werden. Beide Forderungen zusammen kann nur eine Zivilreligion erfüllen; denn nur diese ist einerseits genügend neutralisiert und der Kontrolle der Konfession entzogen, um Fanatismen zu verhindern, und läßt andererseits die letzten Fragen auf politischer Ebene offen, indem sie über den Staat hinausweist:

„Der Adressat der religiösen Verantwortung, auf den die Zivilreligion in dem liberalen Staat verweist, ist Gott und nicht ein heiliges Politbüro als religiöser Legitimitätsgarant. In dieser Funktion ist die Zivilreligion gerade nicht ein Medium der Sakralisierung des politischen Systems, sondern sein Liberalitätsgarant. Sie ist ein Medium der Pragmatisierung und Rationalisierung der Politik.“<sup>7</sup>

Auf diese positive Wertung der Zivilreligion – bei gleichzeitiger Kritik an der neuen politischen Theologie – hat Jürgen Moltmann entschieden reagiert. Im Namen der „Zivilreligion“ des deutschen Nationalismus („Für Gott, König und Vaterland“) seien die Menschen im Ersten Weltkrieg nach Langemark und Verdun getrieben, und im Namen der „Zivilreligion“ des deutschen Nationalsozialismus („Für Führer, Volk und Vaterland“) sei seine Generation im Zweiten Weltkrieg



nach Stalingrad gejagt worden. Wo sei da die Friedensfunktion der „Zivilreligion“ und ihre Garantie für Liberalität und Rationalität geblieben? Im Namen einer ähnlichen „Zivilreligion“ könnte die Menschheit auch in einen nuklearen Holocaust hineinhypnotisiert werden. Der notwendige Konsens sei in der Demokratie immer rein pragmatisch zu bilden. Ein „nur nebulos möglicher Konsens in der Transzendenz“ sei überflüssig und wirke eher schädlich, weil er dazu tendiere, Menschen, die von der „Mehrheitskultur“ abweichen, als „Dissidente“ zu stigmatisieren. Gerade so würden manichäische Freund-Feind-Verhältnisse geschaffen und jene Emotionalisierungen vorbereitet, die Lübbe der politischen Theologie unterstelle<sup>8</sup>.

Lübbe ist sich selber bewußt, daß die von ihm favorisierte Zivilreligion ständig der Kritik bedarf. Er meint aber, die „politische Philosophie“ könne in „bildungs-mäßiger Rückbindung an die Theologie“ diese Funktion übernehmen<sup>9</sup>. Wie eine Philosophie in Fragen des nationalen Konsenses, die meistens auch Fragen nationaler Leidenschaften sind, etwas Ernsthaftes bewirken kann, ist allerdings schwer einzusehen. Die Zivilreligion wird zudem selber zu einem Streitobjekt, sobald sie so präzise ist, daß sie auch kritisiert werden kann, und verliert dann die von Lübbe gewünschte Funktion. Umgekehrt stellt sich die Frage, ob Moltmann in seiner Antwort auf das Plädoyer für die Zivilreligion die Frage des grundlegenden Konsenses im politischen Gemeinwesen nicht zu leicht nimmt. Wolfhart Pannenberg stimmt Lübbe zu, daß es keine volle religiöse Neutralität des Staates geben kann. Er sieht aber die bleibenden religiösen Elemente nicht in der neutralisierten Zivilreligion, sondern in den quasireligiösen Ideologien, die als Alternativen zum christlichen Glauben auftreten und den Leerraum in den modernen Gesellschaften besetzen:

„Das Auftreten religiöser Motivation im Gewande der Ideologien ist als eine Folge des neuzeitlichen Dogmas religiöser Neutralität der öffentlichen Kultur zu begreifen und zugleich als Beleg dafür zu werten, daß eine vollkommene religiöse Neutralität der Gesellschaft nicht möglich ist. Die mit dem Dogma religiöser Neutralität des öffentlichen Lebens verbundene Selbsttäuschung hat das Bewußtsein von der Tatsache verhindert, daß es sich bei den politischen Ideologien der Neuzeit um quasireligiöse Gebilde handelt.“<sup>10</sup>

Das Denken von Johann Baptist Metz geht in eine ähnliche Richtung. Er greift jedoch hinter die politischen Ideologien zurück und arbeitet den Fortschrittsglauben als jenes „pseudoreligiöse Symbol der Evolution“ heraus, „das in seiner Undurchdringlichkeit alle so sehr – bis in die letzten Spitzen ihres Bewußtseins – durchdringt, daß seine irrationale Herrschaft und seine quasireligiöse Totalität kaum mehr wahrzunehmen ist“<sup>11</sup>.

Nicht die vage liberale Zivilreligion, sondern das präzisere quasi-religiöse Symbol des Fortschritts dürfte tatsächlich einen entscheidenden Faktor für den notwendigen Konsens in den modernen Gesellschaften (sowohl den liberalen wie den marxistischen) bilden. Dieses Symbol vermochte viel zur Mäßigung in Konflikten beizutragen, denn es versprach, daß Ziele, die im Heute nicht



erreichbar waren, in Zukunft realisiert werden können. Was würde eintreten, wenn die quasireligiöse Totalität der Fortschrittsideologie, die Metz scharf kritisiert, tatsächlich zusammenbräche? Bevor eine Antwort versucht wird, soll die gleiche Problematik noch von anderer Seite her beleuchtet werden.

### Politische Entscheidungen als weltanschauliche Optionen

Durch die Dynamik der modernen Gesellschaft haben manche politische Entscheidungen einen neuen Charakter bekommen. Unsere Welt läßt sich mit keiner früheren Kultur vergleichen, und auch der Rückgriff auf Erfahrungen unserer eigenen Vergangenheit wird wegen der raschen und tiefgehenden Veränderungsprozesse und der wachsenden Komplexität immer prekärer. Viele politische Entscheidungen können sich deshalb nicht mehr auf eine genügende Erfahrungsbasis stützen und implizieren langfristige Folgen, die niemand mehr überblicken kann (kombinierte Folgen aller Eingriffe in die Natur, Sicherheitsprobleme in einer Plutoniumwirtschaft, Endlagerung atomarer Abfälle, Hunger trotz Wohlstandswirtschaft, Konsequenzen des Rüstungswettlaufs etc.). Wegen der mangelnden Erfahrungsbasis müssen weitreichende öffentliche Entscheidungen vor allem aus Grundstimmungen heraus getroffen werden und gewinnen so den Charakter von weltanschaulichen Optionen.

Der angesprochene Wandel verrät sich unter anderem im Wandel der Sprache und der Argumentationsweisen. In die Auseinandersetzung um Rüstungs- und Sicherheitsfragen ist bereits ein religiöses Vokabular eingeflossen (Apokalypse, Weltuntergang, Holocaust, Ganzopfer, Hölle, Harmagedon, Vergeltung, Gericht, Prophet, Dämonie etc.), und es wird stark debattiert, ob religiöse Normen – etwa die Bergpredigt oder die indische Ahimsa-Lehre – für die Politik eine Bedeutung haben<sup>12</sup>. In diesem Zusammenhang finden auch kirchliche Dokumente, etwa der Hirtenbrief der US-Bischöfe zur Friedensfrage, einen neuen politischen Stellenwert, denn angesichts drohender Weltkatastrophen wird die Berufung auf eine klare religiöse Tradition zu einer neuen Herausforderung.

Diese Tatsachen zeigen, daß die Kardinalfrage von Lübbe an die neue politische Theologie, ob sie vernünftige politische Sätze hervorbringen könne, die nicht ebensogut ohne den religiösen Orientierungsrahmen einsichtig wären, an der Sache vorbeigeht. Nicht Einzelsätze, sondern Grundoptionen stehen auf dem Spiel, und solche haben immer weltanschaulichen Charakter. Die vage Zivilreligion im Sinn Lübbes dürfte zur Klärung solcher Situationen wenig beitragen. Anders verhält es sich mit der amerikanischen „civil religion“, denn sie enthält das starke Element eines nationalen Erwählungsglaubens und ist nahtlos mit dem „quasireligiösen Symbol der Evolution“ verbunden. So reagiert auch die gegenwärtige amerikanische Regierung auf die starke Verunsicherung, die durch die große Diskussion um



die NATO-Nachrüstung ausgelöst wurde, nicht durch präzisere Informationen, sondern mit einer Argumentationsfigur, die deutlich ihren quasireligiösen Charakter verrät. Sie behauptet nämlich, dank des neuen Weltraumverteidigungssystems, für das sie hohe Geldmittel fordert, werde es eine Zukunft ohne atomare Waffen und eine Zeit des großen Friedens geben. Hinter dieser Behauptung steht keine technische Erfahrung, denn bis jetzt konnte für jede neue Defensivwaffe auch eine neue Offensivwaffe konstruiert werden, sondern sie ist von ganz anderer Art. Sie hat die Struktur der Verheißung, denn sie spricht – in einer gewissen Analogie zu den Heilspropheten in Israel – aus einem Glauben heraus (naturwissenschaftlich-technisch-wirtschaftliche Fortschrittsideologie) und kündigt eine ganz neue Zukunft an. Kontrollierbare Einzelerfahrungen spielen dabei eine geringe Rolle. Auch bei uns ist der Fortschrittsglaube oft der hintergründige Referenzrahmen in politischen Auseinandersetzungen, denn viele Antworten auf Fragen betreffs der Umwelt, der Arbeitslosigkeit, des Hungers und der Rüstung haben nur dann eine gewisse Kohärenz, wenn sie im Rahmen einer Logik der unbegrenzten Evolution zum Besseren aufgenommen werden.

### Christlicher Glaube gegen universale Evolutionslogik

J.B. Metz, der im zentralen Teil seiner politischen Theologie, wie bereits kurz angedeutet, die universale Evolutionslogik kritisiert, greift auch die Theologie an, weil sie sich dieser Logik schon viel zu stark angepaßt habe. Er steht mit diesem Angriff nicht allein. Hans Urs v. Balthasar, dessen Theologie im katholischen Raum auch von offiziellen Stellen starke Anerkennung findet und der in vielem ganz anders denkt als Metz, trifft sich in diesem Punkt weitgehend mit ihm:

Die Macht im Politischen und Gesellschaftlichen trägt heute, „obschon als Fortschritt verbrämt, die ‚Tendenz zur Selbstvernichtung‘ in sich. Daß die ganze, auch religiös getarnte Fortschrittsideologie der Moderne als eine in die Horizontale umgekippte Geschichte zwischen Erde und Himmel... sich heute in einen nackten Machtkampf von Supermächten mit nackten technischen Vernichtungsmitteln verwandelt hat, ist das völlig logische Ende der Absolutsetzung dessen, was immer nur als ein Werkzeugliches seine Berechtigung für den Menschen hätte haben dürfen.“<sup>13</sup>

Nach Balthasar verrät der Machtkampf der Supermächte, daß schon lange eine zum Teil religiös verbräunte Fortschrittsideologie vom abendländischen Denken Besitz ergriffen hat. An solche Urteile ließen sich viele ähnliche anschließen. Der französische Theologe Jean Brun sieht zum Beispiel in der heutigen Politik das Wirken des radikal Bösen<sup>14</sup>, und Jacques Ellul entdeckt in ihr den Ort des Dämonischen<sup>15</sup>. Solche Urteile mögen übertrieben erscheinen. Hier geht es aber nicht darum, sich im einzelnen mit ihnen auseinanderzusetzen, sondern nur festzustellen, daß es quer durch die verschiedenen theologischen und kirchlichen Lager eine entschiedene Position gibt, die einen fundamentalen Gegensatz zwischen der modernen Fortschrittsideologie und dem christlichen Glauben sieht.



Dabei wird nicht jede Form von Evolution abgelehnt. Metz möchte zum Beispiel durch seine Kritik an der universalen Evolutionslogik keineswegs den empirisch-naturwissenschaftlichen oder einen begrenzt politischen Gebrauch von „Evolution“ bekämpfen, sondern diesen vielmehr klären: „Die Kritik an der totalen Evolutionslogik dient demnach gerade der Klärung und Begrenzung des theoretischen Status von Evolution.“<sup>16</sup>

Eine globale und naive Gegenposition zur Fortschrittsideologie wäre selber ideologisch. Eine überzeugende christliche Alternative muß deshalb unterscheiden und nuancieren. Sobald es aber ums Unterscheiden geht, verliert das „pseudoreligiöse Symbol der Evolution“ seine Selbstverständlichkeit und kann nicht mehr als instinktiver hintergründiger Referenzrahmen politische Entscheidungen tragen und rechtfertigen.

Solange es dem modernen Staat gelingt, die große Mehrzahl der Bürger mit Wohlstand zu versorgen, dürften diese, ob sie nun Christen sind oder nicht, sich im konkreten Handeln – trotz mancher Bedenken – weiterhin vom Fortschrittsglauben bestimmen lassen. Vermischungen christlicher Elemente mit Symbolen der unbegrenzten Evolution werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach sogar als geeignet erweisen, politische Mehrheiten zu gewinnen. Davon weichen vorläufig nur kleinere Gruppen ab, wie etwa Rudolf Bahro, der die ganze Moderne radikal kritisiert, eine Art neuer Fundamentaltheologie entwickelt und die Rückkehr zu kleinen, überschaubaren Dorfgemeinschaften fordert<sup>17</sup>. Wegen ihrer Radikalität ist diese Position aber selbst innerhalb der Partei der Grünen nicht mehr mehrheitsfähig.

Wird die vorläufig erfolgreiche, religiös verbrämte Fortschrittsideologie auch die richtigen Antworten für die großen Probleme unserer Zeit inspirieren? Ich glaube es nicht, und diese Skepsis kann durch ein Beispiel kurz verdeutlicht werden. In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ hat Kant den kommenden Idealzustand der Menschheit als eine Föderation von freien Staaten beschrieben. Obwohl dem Königsberger Philosophen in keiner Weise vorgeworfen werden kann, daß er den moralischen Faktor unterschätzt habe, erwartete er sich den Fortschritt dennoch nicht von der Moralität der Menschen, sondern er meinte, die Natur werde durch einen Mechanismus oder eine List die Menschen – ohne ihre Freiheit anzutasten – dazu führen, das kommende Ideal zu verwirklichen. Diesen Mechanismus, der auf wunderbare Weise ohne moralische Bekehrung einen epochalen Fortschritt bewirken soll, glaubte er – in Übereinstimmung mit den Denkern des ökonomischen Liberalismus – im „Handelsgeist“ entdeckt zu haben:

„Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten, die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu fördern, und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittlungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen.“<sup>18</sup>



Seit Kant hat der „Handelsgeist“ enorm zugenommen, der Frieden ist aber keineswegs nähergekommen. Im Gegenteil, die neuen wirtschaftlichen Mittel wurden dazu benützt, Weltkriege zu führen, und heute werden damit enorme Kriegsmaschinerien aufgebaut. Der Fortschrittsglaube Kants und des ökonomischen Liberalismus hat sich folglich bereits als Täuschung erwiesen. Trotz des modernen Wohlstands spürt die Bevölkerung dies instinktiv, weshalb auch politische Führer – neben dem Rückgriff auf die Evolutionslogik – sich noch einer anderen, wirkkraftigeren Methode bedienen müssen, um Mehrheiten zu erreichen. Dieses Mittel besteht, wie unter anderem die gegenseitigen Anklagen der Supermächte fast täglich neu belegen, in der Beschwörung von Feindbildern (Sündenbockmechanismus).

### Selbstbegrenzung der Macht

Was wird geschehen, wenn der moderne Staat keinen wachsenden Wohlstand mehr liefern kann? Polarisierungen und kollektive Projektionen können in einer solchen Lage leicht zunehmen. Vielleicht werden sich neue religiöse Überzeugungen (mit entsprechenden Feindbildern) wortstark melden; aber auch der grundsätzliche Widerspruch des christlichen Glaubens gegen die universale Fortschrittsideologie dürfte dann klarer hervortreten. Werden in einer solchen Situation, wie Lübke befürchtet, auch „gewalttätige Fronten“ aufbrechen? Die Gefahr besteht sicher, und der immer wieder aufflackernde Terrorismus weist jetzt schon auf diese Problematik voraus. Dennoch sind die Annahmen Lübkes, die sich vor allem an den Erfahrungen der Religionskriege orientieren, bezüglich des christlichen Glaubens in einem wichtigen Punkt zu korrigieren. Die Religionskriege entsprangen keineswegs mit innerer Notwendigkeit aus der konfessionellen Spaltung, sondern sie waren die Folge von fundamentalen Fehldeutungen des christlichen Glaubens, wie bereits ein kurzer Blick auf die neutestamentlichen Schriften belegen kann.

Mit der Botschaft von der Nähe der Gottesherrschaft hat Jesus die Menschen seiner Zeit zur Bekehrung aufgerufen und um ihre freie Zustimmung zu seiner Verkündigung geworben. Er unterschied sich in diesem Punkt zunächst wenig von anderen Religionsstiftern; denn welcher von ihnen hätte nicht auf die eine oder andere Weise die Menschen innerlich zu überzeugen versucht. Der Unterschied wurde aber dort deutlicher, und die Frage der Freiheit dort konkret, wo seine Bekehrungsbemühungen auf Widerstand und Ablehnung, ja auf offene Feindschaft stießen. Wie reagierte er mit seinem unbedingten Wahrheitsanspruch auf die klare Ablehnung? Seine Gegner, die die Integrität ihres eigenen Glaubens bedroht sahen, handelten so, wie es Lübke in religiösen Fragen für unvermeidlich hält: Sie griffen zur Gewalt. Auch Petrus wollte der gleichen Logik vertrauen, wurde aber



von Jesus entschieden zurückgewiesen: „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen. Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte? Wie würde dann aber die Schrift erfüllt, nach der es so geschehen muß?“ (Mt 26, 52f.)

In dieser Reaktion spricht sich einerseits die Überzeugung aus, daß die Logik von Gewalt und Gegengewalt letztlich alle erfaßt, die sich ihr anvertrauen (vgl. Bergpredigt); andererseits macht sie deutlich, daß Jesus nicht aus Schwäche oder Feigheit auf gewaltsamen Widerstand verzichtet hat. Mit dem Hinweis auf die mögliche Hilfe der Engel bringt das Matthäusevangelium seine Überzeugung zum Ausdruck, daß Jesus freiwillig auf eine übernatürliche Macht verzichtet hat, deren er sich hätte bedienen können, daß er aber lieber den gewaltsamen Tod annahm, um dem göttlichen Heilswillen, der immer die Freiheit der Menschen respektiert, auch in dieser Extremsituation treu zu bleiben. Die gleiche Überzeugung drückt sich im Johannesevangelium aus, wo Jesus vor Pilatus zwar einen universalen öffentlichen Anspruch erhebt und sich als König ausgibt, gleichzeitig aber seine Königsherrschaft mit dem Hinweis, daß seine Diener nicht für ihn gekämpft haben, von den üblichen Formen der Herrschaft abhebt und neben seinem Anspruch auch die Macht des Staates anerkennt, indem er dem römischen Statthalter zugesteht, daß er seine Macht von oben hat (Joh 18, 36–19, 11).

Der neutestamentliche Vollmachts- und Freiheitsanspruch, wie er sich im Kreuz Christi darstellt, enthält folglich viel mehr als den vagen Wunsch, alle möchten sich aus freien Stücken ihm anschließen. Er impliziert im Konfliktfall den bewußten Gewaltverzicht, begründet diesen durch die freie Selbsteinschränkung der göttlichen Macht, nimmt dafür den eigenen gewaltsamen Tod an und anerkennt neben sich eine andere Form der Macht, nämlich die politische.

Die Christen haben im Kreuz immer das Zentrum ihres Glaubens gesehen. Wo sie selber aber Träger politischer Macht wurden, haben sie bald vergessen, daß dieses Kreuz den Gewaltverzicht und den Glauben an eine Selbstbindung der göttlichen Macht einschließt. Es kam zu Vermischungen zwischen religiösen Ansprüchen und politischer Macht, und aus dieser Verwirrung heraus verfielen die Christen jenen Gewaltmechanismen, die Lüste bei jedem Heilsglauben, der nicht durch den Staat eingedämmt wird, für unvermeidlich hält. Wo der Grund für die objektive Verwirrung lag, kann noch bei einem Autor unseres Jahrhunderts abgelesen werden, einem Autor, auf den Lüste sich sogar positiv bezieht: Carl Schmitt. Dieser Rechts- und Staatstheoretiker verteidigte ausdrücklich den „Imperialismus“ der römischen Kirche und führte dafür folgenden Grund an:

„In der großen Geschichte der römischen Kirche steht neben dem Ethos der Gerechtigkeit auch das der eigenen Macht. Es ist noch gesteigert zu dem von Ruhm, Glanz und Ehre. Die Kirche will die königliche Braut Christi sein; sie repräsentiert den regierenden, herrschenden, siegenden Christus... Die Kirche wird, wie jeder weltumfassende Imperialismus, wenn er sein Ziel erreicht, der Welt den Frieden bringen, aber darin erblickt eine formenfeindliche Angst den Sieg des Teufels.“<sup>19</sup>



C. Schmitt dürfte bei seiner zentralen Aussage, daß die Kirche den herrschenden und siegenden Christus repräsentiert und deshalb mit innerer Konsequenz Macht beansprucht, an Mt 28, 18f. gedacht haben, wo der Auferweckte zu seinen Jüngern sagt: „Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern.“ Im Griechischen steht für Macht „exousia“, was eher mit Vollmacht zu übersetzen ist. Vor allem aber darf diese Stelle nicht isoliert herausgegriffen und gemäß eigenen Machtphantasien gedeutet werden. Welche Vollmacht der Auferweckte seinen Jüngern gegeben hat, ist daran abzulesen, welchen Weg er selber gegangen ist und wie er sich im tödlichen Konflikt verhalten hat. Da die Apostel und Jünger aufgefordert werden, ihm auf dem Weg des Kreuzes zu folgen, darf sich die Kirche nicht einseitig am Auferweckten orientieren, sondern hat am Gekreuzigten zu lernen, wie sie zu reagieren hat, wenn ihre Verkündigung abgelehnt wird.

Daß die Verwirrungen, die zu den Religionskriegen geführt haben und die noch das Denken C. Schmitts bestimmen, vermeidbar sind, zeigt neben der neutestamentlichen Lehre die Tatsache, daß die christlichen Kirchen – durch eine bittere Vergangenheit belehrt – heute die Religions- und Gewissensfreiheit, die sich mit innerer Konsequenz aus dem Gewaltverzicht Jesu und aus dem Glauben an die Selbsteinschränkung der göttlichen Macht ergeben, feierlich anerkannt haben und zu entschiedenen Verteidigern der Menschenrechte geworden sind. Gewiß, nichts ist in der Geschichte endgültig errungen. Rückfälle sind möglich, und in der Praxis kann auch eine Konzilslehre wieder vergessen werden. Aber gegen diese Gefahr ist eine vage liberale Zivilreligion, die in Stunden der Leidenschaft leicht ganz weggefegt werden kann, noch weniger gefeit. Es bedarf dieser Zivilreligion auch nicht, um den Staat an seine Vorläufigkeit zu erinnern, denn dies geschieht, wie Pannenberg mit Recht hervorhebt, viel zeichenhafter und präziser durch die bloße Existenz der Kirche:

„Schon das Dasein der Kirche als einer besonderen Institution erinnert die Träger der politischen Ordnung und alle Bürger an deren Vorläufigkeit... Die Kirche ist, vorausgesetzt, *daß sie sich nicht selber politische Macht anmaßt*, schon durch ihr bloßes Dasein eine sozialkritische Instanz. Sie erhält den politischen und damit auch allen übrigen Institutionen der Gesellschaft ihre Säkularität, indem sie ihnen den Anspruch auf Vollkommenheit vorenthält. Auf der anderen Seite aber sanktioniert sie auch die gesellschaftliche Ordnung als eine vorläufige, wenn auch mangelhafte und ständig reformbedürftige Gestalt der Autorität von Friede und Recht.“<sup>20</sup>

### Folgerungen und offene Fragen

Wir konnten feststellen, daß nicht eine liberale Zivilreligion, sondern ein mit religiösen Elementen vermengter Fortschrittsglaube – trotz aller Einbrüche in den letzten Jahren – eine der wichtigsten Konsensgrundlagen der modernen Gesellschaft bildet. Der christliche Glaube steht kritisch gegen den universalen Anspruch



dieser Evolutionslogik, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, eine rivalisierende Friedens- und Gerechtigkeitsordnung errichten zu können oder auch nur zu wollen. Gerade eine Kirche, die sich klar vom Staat abhebt und ihn kritisch beurteilt, kann auch die Eigenständigkeit der politischen Ordnung voll anerkennen und legitimieren.

Soll die Sonderstellung der Kirche aber nicht zu einer unfruchtbaren Dichotomie führen und soll vermieden werden, daß die Gläubigen mit „gespaltener Seele“ im privaten Raum den christlichen Glaubensvorstellungen folgen, im öffentlichen Bereich aber einer dazu im Widerspruch stehenden religiös verbrämten Fortschrittsideologie huldigen, muß der innere Zusammenhang zwischen den Glaubensüberzeugungen und den Grundoptionen des gesellschaftlichen Engagements deutlich aufgezeigt werden. Dabei ist entscheidend, daß die Kirche durch ihren Glauben an die Selbstbindung der göttlichen Macht und durch ihren eigenen strikten Gewaltverzicht jede Form der Intoleranz und Herrschsucht vermeidet, und zwar selbst dann, wenn sie eigenen Schaden zu befürchten hat. Durch das Beispiel ihres eigenen Machtverzichts vermag sie vielleicht einen wichtigen Beitrag zur Lösung der fast unlösbar gewordenen Probleme der modernen Gesellschaft zu leisten. Wie sollte nämlich der Rüstungswettlauf gestoppt, das immense Ungleichgewicht zwischen Arm und Reich behoben, die totale Ausbeutung und Zerstörung der Natur verhindert werden, wenn die moderne Gesellschaft nicht zur freiwilligen Selbsteinschränkung in ihren technischen Machtmitteln fähig wird? Ob die Kirche diesbezüglich ein genügend deutliches Zeugnis gibt (vgl. die Spaltung der christlichen Konfessionen) und ob dieses gesehen wird, ist allerdings eine offene Frage.

Offen ist auch die Problematik kollektiver Projektionen. Der Konsens der modernen Staaten gründet, wie wir kurz gesehen haben, neben dem religiös verbrämten Fortschrittsglauben auch in der Wirkung von klaren Feindbildern. René Girard (Stanford, USA)<sup>21</sup> hat die universale Funktion solcher Projektionen in der bisherigen Geschichte der Menschheit (Sündenbockmechanismus) überzeugend herausgearbeitet. Er hat ebenfalls gezeigt, wie im Kreuz Christi durch den Gewalt- und Machtverzicht die „böse“ Mechanik voll aufgedeckt und auf einer letzten grundsätzlichen Ebene überwunden wurde. Die Christenheit ist dennoch im beträchtlichen Maß wieder in die alte Logik der Feindbilder zurückgefallen und hat sich deshalb auch selber in Kriegen zerfleischt. Wird die heutige Welt reifer sein und sich wenigstens so weit von den wechselseitigen kollektiven Projektionen befreien, daß die größten Katastrophen verhindert werden können? Die Frage ist offen; sie umschreibt zugleich eine enorme Aufgabe, die der christliche Glaube im heutigen politischen Leben zu erfüllen hat.



ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> E. Cousins, Politik als Religion in den USA, in: Kerygma und Mythos VII, Bd. 1: Glaube und Politik – Religion und Staat, hrsg. v. F. Theunis (Hamburg 1977) 154–162, hier 162.
- <sup>2</sup> J. Höffner, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung (Bonn 1984) 5, 18–30, 5–20.
- <sup>3</sup> H. Lübbe, Politische Theologie als Theologie repolitisierte Religion, in: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, hrsg. v. J. Taubes (München 1983) 45–56, hier 55.
- <sup>4</sup> N. Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion, in: Kerygma und Mythos, a. a. O. 67–79.
- <sup>5</sup> H. Lübbe, Die Religion der Bürger, in: Ev. Komm. 15 (1982) 125–128, hier 127.
- <sup>6</sup> Lübbe (s. Anm. 3) 51.                   <sup>7</sup> Lübbe (s. Anm. 5) 128.
- <sup>8</sup> J. Moltmann, Das Gespenst der Zivilreligion, in: Ev. Komm. 16 (1983) 124–127.
- <sup>9</sup> Lübbe (s. Anm. 5) 126.
- <sup>10</sup> W. Pannenberg, Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums, in: Kerygma und Mythos, a. a. O. 19–25, hier 23.
- <sup>11</sup> J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 151f.
- <sup>12</sup> F. Alt, Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt (München <sup>17</sup>1983).
- <sup>13</sup> H. U. v. Balthasar, Theodramatik, Bd. 3 (Einsiedeln 1980) 84f.
- <sup>14</sup> J. Brun, Die Politik und das radikal Böse, in: Kerygma und Mythos, a. a. O. 179–187.
- <sup>15</sup> J. Ellul, Die gegenwärtige Politik als Ort des Dämonischen, ebd. 187–202.
- <sup>16</sup> Metz, a. a. O. 151.
- <sup>17</sup> R. Bahro, Pfeiler am andern Ufer. Berlin. Zeitschrift „Befreiung“ 1984.
- <sup>18</sup> I. Kant, Zum ewigen Frieden: Werke, Bd. 6 (Darmstadt 1966) 226.
- <sup>19</sup> C. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form (Hellerau 1923) 65f.
- <sup>20</sup> Pannenberg, a. a. O. 22.
- <sup>21</sup> R. Girard, Das Ende der Gewalt (Freiburg 1983); La violence et le sacré (Paris 1972); Le bouc émissaire (Paris 1982); La route antique des hommes pervers (Paris 1985).