

Konfessionalität und Politik

Arnulf von Scheliha

Unmittelbar nach der Wahl des ehemaligen lutherischen Pastors Joachim Gauck zum elften deutschen Bundespräsidenten liegt es nahe, dem gegenwartsdiagnostischen Beitrag zum Thema ‚Konfessionalität und Politik‘ einige Erwägungen zu diesem Anlass voranzustellen.¹ In den Wochen vor der Wahl wurde mehrfach betont, dass nun die beiden wichtigsten Staatsämter der Bundesrepublik Deutschland von Politikern versehen würden, die entscheidende bildungsbiographische Prägungen im protestantischen Pfarrhaus empfangen haben. Dazu kam, dass bei der Kandidatensuche mehrere protestantische Geistliche genannt wurden und dass es überhaupt erst zwei römisch-katholische Bundespräsidenten gegeben hat, deren Amtszeiten überdies im kollektiven Gedächtnis unter der Überschrift ‚unglücklich‘ archiviert werden. Aus diesem Befund wurde gelegentlich gefolgert, dass die konfessionelle Milieuprägung im Protestantismus für politische Aufgaben in höchsten Staatsämtern in besonderer Weise prädestiniere. Solche Suggestionen sind auf den ersten Blick bestechend. Gleichwohl ist es notwendig, einige Differenzierungen anzubringen, die zugleich die Funktion haben, in das Thema dieses Beitrages einzuleiten.

Die Nominierung und Wahl von Joachim Gauck verdanken sich wohl nicht der Einsicht, dass Protestanten dem Amt grundsätzlich besser gewachsen wären als Katholiken, sondern eher einem parteipolitischen Kalkül, das den Bundesvorsitzenden der FDP, den Katholiken Philipp Rösler, dazu veranlasste, der CDU-Bundesvorsitzenden und Bundeskanzlerin Angela Merkel die Kandidatur von Gauck aufzunötigen, die aus Gründen der Koalitionsräson zustimmte. Mit Gauck amtiert übrigens erstmals ein Pastor als Bundespräsident, freilich lange Zeit nach seinem Ausscheiden aus dem landeskirchlichen Dienst im Jahre 1990. Die

1 Die Bundesversammlung wählte Joachim Gauck am 18. März 2012 zum Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland, dem Tag der Eröffnung der Internationalen Tagung der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft, der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft und der Schleiermacher-Gesellschaft *Die aufgeklärte Religion und ihre Probleme*.

Bundeskanzlerin ist zwar im Pfarrhaus aufgewachsen, ihr Vater Horst Kasner (1926–2011) ist aber einem anderen protestantischen Milieu zuzuordnen. Der politische Habitus von Frau Merkel ist weniger durch den Protestantismus als durch ihre naturwissenschaftliche Ausbildung und durch die parteipolitischen Lehrjahre in der CDU während der Spätzeit der Ära des langjährigen CDU-Bundesvorsitzenden und Bundeskanzlers Helmut Kohl geprägt.

Damit deutet sich ein Sachverhalt an, den schon Ernst Troeltsch (1865–1923) gründlich reflektiert hatte. Danach ist es ausgesprochen problematisch, von *dem* Protestantismus im Allgemeinen und von *dem* politischen Protestantismus im Besonderen zu sprechen, vielmehr ist – wenigstens für den Neuprotestantismus – von seiner national-, kulturell- und frömmigkeitsgeschichtlich bedingten Vielgestaltigkeit auszugehen.² Das zeigt ein Blick auf die anderen evangelischen Bundespräsidenten, deren protestantisches Profil sehr unterschiedlich ausgeprägt war. Eher marginal ist es bei Theodor Heuß (1949–1959), Walter Scheel (1974–1979) und Horst Köhler (2004–2010) kenntlich. Stark landesmannschaftlich gefiltert ist der protestantische Habitus bei den Rechtsprofessoren Karl Carstens (1979–1984) und Roman Herzog (1994–1999). Wirklichen ‚Stallgeruch‘ vermittelt die Verbundenheit mit der evangelischen Kirche vor allem bei Gustav Heinemann (1969–1974), Richard von Weizsäcker (1984–1994) und Johannes Rau (1999–2004). Aber auch sie verkörpern sehr verschiedene Richtungen im politischen Protestantismus. Insofern wird man zwar von einer protestantischen Einfärbung des Amtes sprechen können, aber die Tönung fällt im Einzelnen sehr unterschiedlich aus und dürfte mehr den zeitgeschichtlichen Umständen mit ihren politischen Erfordernissen geschuldet sein, als einem durchgängig identifizierbaren protestantischen Habitus.

Schließlich sind noch wenige Worte zu den beiden katholischen Bundespräsidenten zu sagen. Heinrich Lübke (1959–1969) war ein eher ‚leiser‘ Katholik. Bei seinem älteren Bruder Friedrich Wilhelm Lübke war das ebenso. Er konnte daher zwischen 1951–1954 als Ministerpräsident im lutherischen Schleswig-Holstein amtieren, was zeigt, dass die konfessionellen Politikmilieus in Deutschland schon während der Nachkriegszeit aufbrachen. – Was immer man über die Amtszeit von Christian Wulff (2010–2012) sagen wird: Für das Thema ‚Konfessionalität und

2 Vgl. Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Ders., KGA VII, hg.v. Volker Drehsen in Zusammenarbeit mit Christian Albrecht, Berlin/New York 2004, 81–504.

Politik‘ hat er Bedeutsames geleistet. Als niedersächsischer Ministerpräsident (2003–2010) hat er das Projekt der Konfessionalisierung des Islam in Deutschland politisch angeschoben und mit seinen integrationspolitischen Initiativen maßgeblich vorbereitet. Genau diesem Anliegen war Bundespräsidentenfastkandidat Wolfgang Huber in seiner Amtszeit als EKD-Ratsvorsitzender (2003–2009) noch strikt entgegengetreten.³ Die zum Teil kritischen Reaktionen auf Wulffs bundespräsidiales Bekenntnis, nach dem der Islam zu Deutschland gehöre⁴, zeigen, wie nicht-selbstverständlich diese Politik der Konfessionalisierung des Islam ist. Die akademische Seite der Umsetzung dieses ambitionierten Projektes erfolgt übrigens federführend durch die ebenfalls katholische Bundesministerin für Bildung und Forschung Annette Schavan.⁵ Insofern spielen hier – wie schon 1848 und 1918/19 – bei der Konfessionalisierungspolitik katholische Politiker eine sehr viel konstruktivere Rolle als der kirchliche Protestantismus.

Damit ist die Doppelseitigkeit des Themas benannt. Bei ‚Konfessionalität und Politik‘ geht es auf der einen Seite um die konfessionelle Prägung von Politik und Staat. Auf der anderen Seite verbindet sich mit dem Thema die Frage nach der politischen Steuerung der Konfessionalisierung der Religionen, die sich gar nicht von selbst versteht, sondern

-
- 3 Vgl. dazu die in der Amtszeit Hubers veröffentlichte Handreichung des Rates der EKD: Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, Hannover, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2006. Kritisch dazu die Beiträge in dem Band: Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, hg. v. Jürgen Miksch, Frankfurt (Main) 2007.
 - 4 Vgl. die Rede von Bundespräsident Wulff am 3. Oktober 2010. „Das Christentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das Judentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland. Vor fast 200 Jahren hat es Johann Wolfgang von Goethe in seinem West-östlichen Divan zum Ausdruck gebracht: ‚Wer sich selbst und andere kennt, wird auch hier erkennen: Orient und Okzident sind nicht mehr zu trennen.‘“ Siehe: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede_Anlage.pdf?__blob=publicationFile&v=3 (Zugriff: 08. 10. 2012).
 - 5 Vgl. zur Genese und Durchführung der akademischen Seite dieser Integrationspolitik Arnulf von Scheliha, Religiöse Pluralität an der Universität. Chancen und Probleme staatlicher Steuerung und fachlicher Selbstbestimmung – am Beispiel der Etablierung des Faches Islamische Studien/Theologie an deutschen Universitäten, in: Alexander Heit/Georg Pfleiderer (Hg.), Religions-Politik II. Zur pluralistischen Religionskultur in Europa, Zürich/Baden-Baden 2012, 27–41.

historische Voraussetzungen hat und religiöse ‚Kosten‘ verursacht. Alle drei ‚Helden‘ dieses Bandes haben *beide* Seiten des Themas reflektiert. Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und Troeltsch haben überdies in der Konfessionspolitik aktiv Verantwortung übernommen. Ihre Beiträge zum Thema ‚Konfessionalität und Politik‘ seien nacheinander kurz skizziert. Anschließend wird der Befund zu einer Gegenwartsdiagnose herangezogen.

1.

Theologiegeschichtlich steht Friedrich Schleiermacher genau an dem Punkt, an dem sich in dem korporativ angelegten Religionsrecht Europas konfessionspolitische Gestaltungsmöglichkeiten eröffnen. Thomas Kaufmann hat gezeigt, dass dieser korporative Ansatz staatlicher Religionsgovernance bis auf den Augsburger Religionsfrieden zurückgeht und in Deutschland erst im Verfassungswerk von Weimar mit der westlich-aufklärerischen Tradition der Menschenrechte synthetisiert wurde.⁶ Schleiermacher steht gewissermaßen am Wendepunkt dieser Entwicklung. Er ergreift im Namen der Religion die Initiative, um die organisierte Religion vom Staat zu lösen und um mehr Freiheit für die Konfessionen zu erwirken. Dabei verbleibt er zwar im korporativen System des konfessionell geprägten Hochabsolutismus, aber er versucht politische Freiheit durch Konfessionalität zu erreichen. Vier Aspekte sind hervorzuheben.

Schleiermachers engagiertes Mitwirken an der Bildung der Preußischen Unionskirche kann als vorzüglicher Ausdruck dieses konfessionspolitischen Gestaltungswillens gelten. Neben einer Verbesserung der kirchlichen Situation verband Schleiermacher damit die Absicht, durch den Einbau von repräsentativen Elementen in die Kirchenverfassung ein Vorbild für die ihm vorschwebende Demokratisierung des Staatswesens aufzubauen.⁷ Das letztgenannte Ziel erreichte er zwar nicht, aber die Bildung der Union auf gemeindlicher, staatlicher und dogmatischer Ebene gelang.

6 Vgl. Thomas Kaufmann, Das deutsche Staatskirchenrecht im 19. und 20. Jahrhundert und die Grenzen der Wertearonomie des staatlichen Rechts, in: Eilert Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 173–197.

7 Vgl. dazu Albrecht Geck, Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Die Auseinandersetzungen um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen (1799–1823), Bielefeld 1997.

Auch Schleiermachers politisches Wirken im Kontext der napoleonischen Befreiungskriege hatte eine konfessionspolitische Dimension. Seine patriotischen Predigten von 1813 sind Ausdruck des damaligen ineinander von staatlicher, bürgerlicher und kirchlicher Sphäre.⁸ Für Schleiermacher ging es dabei nicht nur um die Befreiung von Fremdherrschaft, sondern er wollte auch die von ihm befürchtete Re-Katholisierung Europas abwenden helfen, die er mit der Herrschaft von „Buonaparte“ verband.⁹ Die Freiheit, die es mit dem kriegerischen Einsatz für das „deutsche Vaterland“ zurückzugewinnen galt¹⁰, schloss für ihn ausdrücklich die Bewahrung der konfessionellen Vielfalt in Europa ein. Es ist bemerkenswert, wie oft Schleiermacher als Ziel der Erhebung die „Freiheit Europa's“ nennt. Sie wird von ihm so gedacht, dass sie die nationale Selbstbestimmung der europäischen Völker einschließt, die deutsche Einigung unter einem nationalen Kaisertum vorsieht und den Einzelstaaten wiederum regionale und konfessionelle Autonomie einräumt.¹¹ Dies skizziert die politische Seite jener von Schleiermacher vertretenen Theorie des Christentums, die auf ein europaweit gleich-

⁸ Wieder abgedruckt in Friedrich Schleiermacher, Predigten 1809–1815, in: Ders., KGA III,4, hg. v. Patrick Weiland unter Mitwirkung von Simon Paschen, Berlin/Boston 2011.

⁹ Vgl. exemplarisch die 1821 angebrachten Anmerkung 4 zur Nachrede „Über die Religion“ in: Friedrich Schleiermacher, Über die Religion (2.-) 4. Auflage, in: Ders., KGA I,12, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1995, 321.

¹⁰ So die durchgängige Formulierung in der berühmten Predigt vom 28. März 1813 „Zum Besten der Auszurüstenden“ in: Schleiermacher, Predigten 1809–1815 (s. o. Anm. 8), 563–577.

¹¹ „Du forderst mir kurz und gut mein politisches Glaubensbekenntniß ab, lieber Freund. Ich kann Dir das Allgemeine davon in wenig Worten mittheilen, nur fürchte ich, Du wirst wenig eigenthümliches darin finden [...]. Ich bin gar nicht so ganz dagegen, daß es Sachsen und Brandenburger Oestreicher und Baiern geben soll. Die Stammesverschiedenheiten sowol als die Spuren der alten einzelnen politischen Con crescenzen, die freilich mit jenen nicht immer genau zusammenfallen, sind den Deutschen zu stark aufgedrückt, als daß man sie sollte vernichten wollen dürfen. Nur sollen sie nicht über die größere NationalEinheit dominiren [...]. Darum ist nach der Befreiung mein höchster Wunsch auf Ein wahres deutsches Kaiserthum, kräftig und nach außen hin allein das ganze deutsche Volk und Land repräsentirend, das aber wieder nach innen den einzelnen Ländern und ihren Fürsten recht viele Freiheit läßt, sich nach ihrer Eigenthümlichkeit aus zu bilden und zu regieren.“ (Friedrich Schleiermacher, Brief an Friedrich Schlegel vom 12.06.1813, zitiert nach Matthias Wolfes, Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft I, Berlin/New York 2005, 369)

berechtigtes Nebeneinander der Konfessionskulturen zielt.¹² Diesem Ziel entspricht, dass Schleiermachers politische Publizistik während der Befreiungskriege keine agitatorische Dimension konfessioneller Prägung aufweist.¹³

Ein dritter Aspekt: Schon 1799 hatte sich der junge Schleiermacher an der Debatte über die bürgerliche Gleichstellung der Juden beteiligt.¹⁴ Seine differenzierte Sicht gibt einen Vorausblick auf die Konfessionalisierungspolitik des 19. und 20. Jahrhunderts. Den Vorschlag des jüdischen Aufklärers David Friedländer (1750–1834), den Juden durch Bildung einer christlich-jüdischen Religionsvereinigung unter dem Dach einer formalen Christlichkeit die bürgerliche Gleichstellung zu ermöglichen, lehnte Schleiermacher ab. Diese Initiative liefe auf eine Instrumentalisierung des Christentums hinaus und Juden würden veranlasst, „aus unreinen und fremdartigen Bewegungsgründen zum Christenthum überzugehen“.¹⁵ Dadurch würden nicht nur die Religionen Schaden nehmen, sondern auch der Staat, weil die den Juden aufgenötigte Doppelmoral am Ende die staatsbürgerliche Gesinnung gefährden würde. Schleiermachers grundsätzliche Feststellung lautet: „Die Vernunft fordert, daß Alle Bürger sein sollen, aber sie weiß nichts davon, daß Alle Christen sein müssen, und es muß also auf vielerlei Art möglich sein, Bürger und Nicht-Christ zu sein.“¹⁶ Zu dieser *vernünftigen* Einsicht gesellen sich *religionstheoretische* Gründe, die Schleiermacher in den Reden *Über die Religion* im gleichen Jahr aufzeigt.¹⁷ Seine prinzipielle Zustim-

12 Vgl. Hans-Joachim Birkner, Deutung und Kritik des Katholizismus bei Schleiermacher und Hegel, in: Ders., Schleiermacher-Studien, hg.v. Hermann Fischer, Berlin/New York 1996, 125–136.

13 Vgl. Wolfes, Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft I (s.o. Anm. 11), 323–541.

14 Vgl. dazu neuerdings Hans-Martin Kirn, Friedrich Schleiermachers Stellungnahme zur Judenemanzipation, in: Roderich Barth/Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hg.), Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009, Berlin/Boston 2012, 193–212 (dort finden sich auch Hinweise auf die inzwischen reiche Literatur zum Thema).

15 Friedrich Schleiermacher, Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter (1799), in: Ders., Schriften aus der Berliner Zeit (1796–1799) (KGA I,2), hg.v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, 327–361, 335 Z. 32 f.

16 Schleiermacher, Briefe bei Gelegenheit (s.o. Anm. 15), 335 Z. 27–29.

17 Vgl. Markus Schröder, Das ‚unendliche Chaos‘ der Religion. Die Pluralität der Religionen in Schleiermachers ‚Reden‘, in: Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hg.), 200 Jahre ‚Reden über die Religion‘. Akten des 1. Internatio-

mung zur pluralen Konfessionskultur wird eingeschränkt durch zwei Bedingungen, die Schleiermacher im Blick auf das Judentum anbringt. Wenn die Inkulturation der jüdischen Religion in Staat und Gesellschaft gelingen soll, müssen die Juden das Ritualgesetz dem Staatsgesetz unterordnen und der Hoffnung auf das Heilige Land entsagen, anderenfalls würde man dem erforderlichen bürgerlichen Patriotismus nicht gerecht. Mit diesen Forderungen wusste Schleiermacher sich mit den Reformkräften im Judentum einig. Sein Eintreten für die bürgerliche Gleichstellung der Juden ist vor allem *politisch* motiviert.¹⁸ Religiös hat Schleiermacher mit dem Judentum nicht viel anfangen können. Er rechnete eher mit dessen religionsgeschichtlichen Tod.¹⁹ Aber Sterbehilfe durch Konversionszwang sollten weder Staat noch Christentum leisten dürfen noch wollen.

Konfessionspolitisch von erheblicher Bedeutung war schließlich, dass Schleiermacher programmatisch und wissenschaftsorganisatorisch die konfessionelle Theologie in die Humboldt'sche Universitätsreform eingebbracht hat.²⁰ Dabei hat er – unbeabsichtigt – einen Beitrag zur Konfessionalisierung des Judentums geleistet. Der von ihm entworfene, hoch allgemeine Begriff der Theologie lautet bekanntlich: „Die Theologie in dem Sinne, in welchem das Wort hier immer genommen wird, ist eine positive Wissenschaft, deren Theile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d.h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christenthum.“²¹ Die wissen-

nalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, 14.–17. März 1999 (SchIA 19), Berlin/New York 2000, 585–608.

- 18 Im *Preußischen Correspondenten* berichtet Schleiermacher über die konfessionelle Gleichstellung der Juden in „Baiern“ (vgl. Friedrich Schleiermacher, Beiträge aus ‚Der Preußische Correspondent‘, in: Ders., Kleine Schriften 1786–1833 (KGA I,14), hg. v. Matthias Wolfes/Michael Pietsch, Berlin/New York 2003, 395–500, 454 f.).
- 19 Vgl. Arnulf von Scheliha, Schleiermachers Deutung von Judentum und Christentum in der fünften Rede ‚Über die Religion‘ und ihre Rezeption bei Abraham Geiger, in: Barth u.a. (Hg.), Christentum und Judentum (s.o. Anm. 14), 213–227, 215–220.
- 20 Vgl. Hans-Joachim Birkner, Schleiermachers ‚Kurze Darstellung‘ als theologisches Reformprogramm, in: Ders., Schleiermacher-Studien (s.o. Anm. 12), 285–306.
- 21 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Ausgabe (1830), in: Ders., Universitätsschriften – Herakleitos – Kurze Darstellung des theologischen

schafts- und religionstheoretisch begründete Offenheit dieser Definition hat den jüdischen Religionsgelehrten Abraham Geiger (1810–1874) dazu ermuntert, einen analogen Begriff der Jüdischen Theologie zu entwerfen.²² Geiger folgt Schleiermacher dabei bis zur bekannten Dreiteilung der Theologie in „Philosophische Theologie“, „Historische Theologie“ und „Praktische Theologie“ nebst ihren Unterbestimmungen und unterfüttert mit diesem Entwurf die Forderung progressiver Juden nach akademischer Repräsentanz und Anerkennung, die ihnen freilich versagt wurde. Die „Wissenschaft des Judentums“ – dieser Begriff setzte sich im Judentum durch – wurde jenseits des offiziellen Wissenschaftsbetriebes institutionalisiert.²³ Politik und Wissenschaft waren zur Konfessionalisierung des Judentums damals noch nicht bereit.

Trotz mancher Teilerfolge blieb die Wirklichkeit also hinter Schleiermachers politischen und konfessionspolitischen Visionen zurück. Das mag auch an Schleiermacher selbst gelegen haben, dessen tief empfundene Treue zur Monarchie wohl ein energischeres Eintreten für religiöse, politische und bürgerliche Freiheit verhindert hat.

2.

Einhundert Jahre später hat Ernst Troeltsch wesentliche Grundeinsichten Schleiermachers vertieft. Zu dieser Zeit sind die Pluralisierung der Religionskultur und die Politisierung der Gesellschaft erheblich fortgeschritten. Troeltsch reflektiert auf die historische Kontingenz, den Wandel und die konfessionspolitischen Folgen der engen Staatsbindung der evangelischen Kirchen in Deutschland. Seine Diagnosen zur konfessionellen Prägung der politischen Lage beziehen vergleichend die Entwicklung außerhalb Deutschlands mit ein, insbesondere in England, in Frankreich, in den Niederlanden und in den USA.²⁴ Auch in histo-

Studiums (KGA I,6), hg. v. Dirk Schmid, Berlin/New York 1998, 317–446, 325.

- 22 Vgl. Scheliha, Schleiermachers Deutung von Judentum und Christentum (s. o. Anm. 19), 221–226.
- 23 Vgl. Imke Stallmann, Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur Konzeptionalisierung, Institutionalisierung und Kontextualisierung der Wissenschaft des Judentums, Diss. phil. Osnabrück 2011.
- 24 Vgl. dazu insbesondere Ernst Troeltsch, Deutscher und westeuropäischer Geist im Weltkrieg (1916), in: Ders., Deutscher Geist und Westeuropa, hg. v. Hans Baron, Tübingen 1925, 31–166.

rischer Perspektive werden die vielfältigen Strömungen im Protestantismus herausgearbeitet, so dass nicht mehr – wie noch zu Zeiten Schleiermachers – der Eindruck entstehen kann, dass Protestantismus und evangelische Kirchen in Deutschland zusammenfallen. Deren Lage wird von Troeltsch als außerordentlich kritisch eingeschätzt. Der „Zustand [...] der schweren Religionskrisis“²⁵ in Deutschland ist maßgeblich dadurch mitverursacht, dass der landeskirchliche Protestantismus „der religiöse Begleiter der bürokratisch-militärischen Monarchie und der Gutsherrschaft“²⁶ war. Durch ihre zwischenzeitlich erfolgte organisatorische Verselbstständigung hat die „uniformierte und zentralisierte protestantische Kirche“²⁷ zwar erheblichen politischen Einfluss. Aber wegen ihrer Milieuverhaftung hat sie breite Bevölkerungskreise verloren und ist nicht in der Lage, „das moderne Religionsbedürfnis, das gerade im Gegensatz gegen die ökonomische Materialisierung und die politische Brutalisierung mit leidenschaftlicher Stärke erwacht ist“²⁸, aufzugreifen.

Deutlich schärfer als Schleiermacher nimmt Troeltsch den Katholizismus in den Blick, der sich mit dem Ersten Vatikanischen Konzil als kirchliche Gegenwelt zur Moderne konstituiert hat und der auf dieser Grundlage in Gestalt der *Deutschen Zentrumspartei* (kurz „Zentrum“ genannt) seit 1870 viel entschlossener als der Protestantismus in das politische Geschehen eingreift. Im „Zentrum“ verbindet sich für Troeltsch „der entsetzliche dogmatische Geisteszwang“²⁹ mit einem „politisch-sozialen Modernismus“³⁰, der nicht nur „auf die sozialen Forderungen und die sozialen Organisationskünste der Gegenwart einzugehen versteht“, sondern auch „mit dem konfessionell gemischten Staate vortrefflich zu paktieren imstande ist“ und sich „den Anforderungen einer realistischen Machtpolitik [...] nicht verschließt“³¹. Er steht daher dem

25 Ernst Troeltsch, Die Religion im deutschen Staate (1912), in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (GS II), Tübingen 1922, 68–90, 73.

26 Ernst Troeltsch, Die Kundgebungen des Deutschen Kirchentages (1919), in: Ders., Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923) (KGA XV), hg. v. Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Mikuteit, Berlin/New York 2002, 259–268, 264.

27 Ernst Troeltsch, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen 1907, 46.

28 Troeltsch, Die Religion im deutschen Staate (s. o. Anm. 25), 86.

29 A.a.O., 75.

30 Ebd.

31 A.a.O., 75 f.

„modernen politischen Denken gar nicht so fern“³². Der Katholizismus, so Troeltsch an anderer Stelle, „vereinigt in seiner Sozialethik den Individualismus der Menschenwürde und die willige Anerkennung der sozialen Differenzierung, kann für die Massen fühlen und doch die Ausbildung von Führern sicherstellen. Er verbindet demokratische und aristokratische Elemente, kann [...] demokratische und sozialistische Politik treiben.“³³

Die mit Kriegsniederlage und Revolution verbundenen politischen Umbrüche werden für Troeltsch zum Anlass für den Versuch einer Synthese seiner etwas disparaten geschichtsphilosophischen Diagnosen der Vorkriegszeit.³⁴ In seinem im Herbst 1922 erstmals in Kiel gehaltenen Vortrag *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* legt er eine Revision der von ihm selbst bis in den Krieg hinein vertretenen Theorie vom deutschen Sonderweg vor. Die vielen Varianten, in denen das Verhältnis der Konfessionen zur Politik bestimmt ist, werden nun auf zwei dominante Linien reduziert, das westdeutsche Denken des rationalen Naturrechts und der Humanität, dem „der Katholizismus [...] viel näher steht“³⁵, einerseits und das romantisch-individualistische Geschichtsdenken Deutschlands andererseits, das maßgeblich durch lutherische Denker in Klassik und Romantik geprägt ist. Beide Traditionen werden in einem kühnen Überblick genetisch rekonstruiert, um sie im Blick auf die damalige politische Situation in einer „Kultursynthese“³⁶ zusammenzuführen. Maßgeblich ist dabei die von Troeltsch durchaus selbstkritisch formulierte Einsicht in die Ideologisierung von Moral und Religion, die auf beiden Seiten zum Zweck der Kriegspropaganda erfolgt sei.³⁷ Die von Troeltsch angestrebte Kultursynthese soll den geschichtlichen Individualitätsgedanken mit dem Menschenrechtsdenken und der mit ihm

32 A.a.O., 76.

33 Troeltsch, Die Kundgebungen des Deutschen Kirchentages (s. o. Anm. 26), 260.

34 Vgl. dazu die instruktive Studie von Hartmut Ruddies, Gelehrtenpolitik und Historismusverständnis. Über die Formierung der Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs im Ersten Weltkrieg, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), Ernst Troeltschs ‚Historismus‘, Gütersloh 2003, 135–163.

35 Ernst Troeltsch, Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik, in: Ders., KGA XV (s. o. Anm. 26), 493–512, 497.

36 A.a.O., 508.

37 Die treffende Formulierung Troeltschs lautet: „Das ist ja überhaupt heute in dem furchtbar gesteigerten Daseinskampf die Rolle [...] der öffentlichen Moral und politischen Moral[] geworden, daß sie wesentlich als Waffe zur moralischen Entwertung der Gegner, nicht aber als Regel des eigenen Verhaltens dient.“ (A.a.O., 493)

verbundenen universalen Perspektive verknüpfen. „Der Horizont des Weltbürgertums und der Menschheitsgemeinschaft muß alles das umschließen als moralische Forderung und Voraussetzung [...]. In all den Ideen von Völkerbund, Menschheitsorganisation, Einschränkung der Zerstörungskräfte und Egoismen steckt ein unverlierbarer moralischer Kern, den man grundsätzlich nicht preisgeben darf.“³⁸ Daraus folgt für Troeltsch „ein Programm der Selbstbesinnung des deutschen historisch-politisch-ethischen Denkens“³⁹, das seine konfessionelle Prägung nicht zu vergessen braucht. Aber diese darf nicht an dem erforderlichen „neuen unbefangenen und weitsichtigen Denken[]“⁴⁰ hindern, das moralisch und ideenpolitisch nun erforderlich ist, um die junge Demokratie von Weimar zu fundieren.⁴¹

Diese Synthese ist auch der ideelle Boden für Troeltschs politisches Engagement in der Weimarer Republik.⁴² Die *Deutsche Demokratische Partei* (DDP), der er sich anschloss, hat er als politischen Arm des urbanen und weltoffenen Protestantismus verstanden. Sie gestaltet in den Anfangsjahren das neue Staatswesen in der sog. Weimarer Koalition gemeinsam mit der SPD und dem Zentrum. Der liberale Protestantismus und der politische Katholizismus sind in den ersten Weimarer Jahren auf Konsens und Kompromiss ausgelegt. In seiner Tätigkeit als Mitglied der Verfassung gebenden Landesversammlung Preußens und als Unterstaatssekretär im Preußischen Kultusministerium hat Troeltsch an der Entflechtung von Staat und Kirche mitgewirkt und war insofern mitverantwortlich für die Etablierung des bis heute gültigen Religionsverfassungsrechtes, das die korporative Tradition in gewisser Weise zwar fortsetzt, sie aber mit einem grundrechtlichen Unterbau versieht. Dadurch können auch neue Akteure in die Religionskultur eintreten. *Damals* waren es die Weltanschauungsvereine⁴³, *gegenwärtig* ist es die Religion

38 A.a.O., 510.

39 Ebd.

40 A.a.O., 512.

41 Vgl. Johann Hinrich Claussen, Der moderne Protestantismus als politische Theologie der Differenzierung. Das Beispiel der Vernunftrepublikaner Ernst Troeltsch und Thomas Mann, in: Arnulf von Scheliha/Markus Schröder (Hg.), *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, Stuttgart 1998, 181–199, 182–190.

42 Vgl. Ernst Troeltsch, Gegenwärtige und bleibende Werte der Deutschen demokratischen Partei (1919), in: Ders., KGA XV (s. o. Anm. 26), 98–99.

43 In Art. 137 Abs. 7 der Weimarer Reichsverfassung heißt es: „Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemein-

des Islam, die in diesen – oft verkürzt als „Staatskirchenrecht“ bezeichneten – Verfassungsrahmen eintritt.

In seinem Beitrag *Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen* vom Frühjahr 1919 untersucht Troeltsch die Verwiesenheit von Sozialismus und Demokratie auf religiöse Fundierung und kann – im Blick auf Deutschland – sogar von einer „christlichen Demokratie“ und einem „christlichen Sozialismus“ sprechen.⁴⁴ Aber diese religiös-sittliche Fundierung des Staates kann nur auf der Basis der Trennung von Staat und Kirchen erfolgen, sie ist für beide Seiten „unausweichlich“⁴⁵, weil sie Ausdruck der Verwirklichung der demokratischen Idee in Deutschland ist. Die Trennung soll aber nicht in dem feindlichen Sinne Frankreichs vollzogen werden, sondern ist „auf den amerikanischen Sinn und Ton [zu] stimmen“⁴⁶. Für die angestrebte freundschaftliche Kooperation stehen der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie die Beibehaltung des schulischen Religionsunterrichtes ein. Diese Position hatte Troeltsch schon vor der Revolution gedanklich antizipiert. Unter dem Eindruck der 1905 vollzogenen laizistischen Trennung von Staat und Kirche in Frankreich tritt Troeltsch in einer 1906 gehaltenen Rede für eine besondere Berücksichtigung der konfessionellen Verhältnisse in Deutschland ein. Er nimmt das sog. Böckenförde-Argument der Sache nach vorweg⁴⁷ und behauptet, „dass [...] die Gesellschaft eine starke, tiefe und lebendige Religion braucht und von ihr sich nicht trennen kann, auch wenn sie die Kirchen

schaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen.“ Vgl. dazu Folkart Wittekind, Die Entstehung des modernen Staatskirchenrechts in den Verhandlungen der Weimarer Reichsverfassung, in: Günter Brakelmann/Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hg.), Auf dem Weg zum Grundgesetz. Beiträge zum Verfassungsverständnis des neuzeitlichen Protestantismus, Münster 1999, 77–97.

44 Ernst Troeltsch, Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirchen, in: Ders., KGA XV (s. o. Anm. 26), 123–146, 127.

45 A.a.O., 136.

46 Ebd.

47 „Der freiheitliche Rechtsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: Heinz-Horst Schrey (Hg.) Säkularisierung, Darmstadt 1981, 67–89, 87) Vgl. kritisch dazu: Hartmut Kreß, Ethik der Rechtsordnung. Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik, Stuttgart 2011, 24–30.

vom Staate trennt.“⁴⁸ Das bedeutet, dass die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland „keine Trennung von Staat und Christentum“⁴⁹ sein muss. Vielmehr sei für die Bildung der christlichen Fundierung der Gesellschaft der schulische Religionsunterricht zuständig, der als „ein wesentlich historischer Unterricht“⁵⁰ durchzuführen wäre. Ausdrücklich grenzt sich Troeltsch von einer bloß historischen Betrachtung der Religion ab. Vielmehr muss man „überall von unserem gegebenen Besitz ausgehen“⁵¹, Religion also affirmativ verstehen, in der Schule vermitteln und an der Universität erforschen. Die dafür notwendige „Wissenschaft vom Christentum“⁵² würde von den konfessionell differenzierten theologischen Fakultäten (in Kooperation mit der Pädagogik) angeboten. Eine die Religionen übergreifende, angeblich voraussetzungsfreie Religionswissenschaft lehnt Troeltsch – ebenso wie Adolf Harnack⁵³ – ab. Vielmehr sind für ihn die theologischen Fakultäten gerade Ausdruck der Unterscheidung von Christentum und Kirchen und institutionelle Realisierung der im Christentum wurzelnden sittlichen Grundierung des Staates. Man sieht daran: Schärfer als Schleiermacher differenziert Troeltsch zwischen dem Christentum als Kulturmacht einerseits und den Konfessionskirchen andererseits.

Ein auffällig blinder Fleck ist bei Troeltsch das Problem der konfessionellen Integration des Judentums. Hinweise Troeltschs dazu, ob und wie es in die Konfessionalisierungspolitik einzubeziehen ist, konnten nicht gefunden werden. In dem Artikel *Vorherrschaft des Judentums?* wird zwar bilanziert, „daß das Judentum[] bisher in dem amtlichen und offiziellen Deutschland aufs schärfste unterdrückt“ war und „mit der Revolution ganz ungeheuer emporgeschnellt ist“⁵⁴. Troeltsch entkräftet mit vorwiegend kulturgeographischen Argumenten die Angst vor Über-

48 Ernst Troeltsch, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, Tübingen 1907, 59.

49 A.a.O., 60.

50 A.a.O., 61.

51 A.a.O., 60.

52 A.a.O., 61.

53 Vgl. Arnulf von Scheliha, Symmetrie und Asymmetrie der Wissenschaftskulturen. Theologie – Religionswissenschaft – Kulturwissenschaften um 1900. Adolf von Harnacks Position im wissenschaftstheoretischen Diskurs, in: Kurt Nowak/Otto Gerhard Oexle/Trutz Rendtorff u. a. (Hg.), Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft, Göttingen 2003, 163–187.

54 Ernst Troeltsch, Die Fehlgeburt einer Republik. Spektator in Berlin 1918–1922, zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen von Johann Hinrich Claussen, Frankfurt (Main), 1994, 93.

fremdung und jüdischer Vorherrschaft. Er tritt dem Antisemitismus vorsichtig entgegen, macht aber keinerlei Vorschläge für eine in die Zukunft gerichtete Integrationspolitik, sondern trägt mit den von ihm gewählten Formulierungen eher zur Marginalisierung dieser Minderheit bei.⁵⁵ An anderer Stelle gesteht Troeltsch zu, dass er keine intime Kenntnis vom Judentum habe. Er fordert für es „Gerechtigkeit und Billigkeit“⁵⁶ – nicht weniger, aber auch nicht mehr.

Troeltsch sieht deutlich die Krisen und Aporien der konfessionellen Prägung der deutschen Politik. Das Staatskirchensystem von Weimar bedeutet für ihn die Entpolitisierung der Kirchen. Die Staatsferne bietet ihnen die Chance, sich religiös zu regenerieren. Zur sittlichen Fundierung der Demokratie strebt Troeltsch eine überkonfessionelle Kultursynthese an, in der christliche Sittlichkeit sich mit dem Menschenrechtsdenken und der allgemeinen Humanitätsgesinnung verbindet. Auch die konfessionelle Orientierung der Parteien wird von ihm in Richtung Verständigung und pragmatischem Realismus ausgelegt. Ein Projekt, dem sich – anders als der politische Katholizismus – der konservative Protestantismus von Weimar bekanntlich verweigerte.

3.

Bei Paul Tillich (1886–1965) liegen die Dinge komplizierter. Einerseits thematisiert er die bisher angesprochenen Themen auf einer sehr abstrakten Ebene. Andererseits drängt seine theologische Interpretation des christlichen Glaubens selbst auf politische Realisierung, wie an seinen – schwer zu deutenden – Schriften zum religiösen Sozialismus deutlich wird.⁵⁷

55 „Wir müssen mit allem Ernst und aller Hingebung eine nationale Kulturform schaffen und ausbauen.“ Juden „sind ein belebender Zusatz zu deutscher Schwerfälligkeit und Philisterei, aber sie sind auch heute nicht die geistigen Führer, sondern die eifrigen Kommentatoren und geistreichen Umschreiber deutscher Führer“ (Troeltsch, Die Fehlgeburt einer Republik [s.o. Anm. 54], 98).

56 Ernst Troeltsch, [Deutscher Geist und Judenhaß] (1920), in: Ders., KGA XV (s. o. Anm. 26), 395.

57 Vgl. Thomas Ulrich, Ontologie, Theologie, gesellschaftliche Praxis. Studien zum religiösen Sozialismus Paul Tillichs und Carl Mennickes, Zürich 1971. Marion Enzmann, Die politischen Idee Paul Tillichs zur Zeit der Weimarer Republik, Frankfurt (Main) 2000. Alf Christophersen, Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik, Tübingen 2008, 68–126.

Tillich denkt das Christentum in konfessioneller Differenzierung, die Gegenüberstellung von Katholizismus und Protestantismus ist für ihn schon kategorial grundlegend. Beide Konfessionen verweisen strukturell und historisch aufeinander, weil in ihnen das Verhältnis von Theonomie, Autonomie und Heteronomie unterschiedlich konstelliert ist. Aus der jeweiligen Konstellation ergibt sich der Zugang zum Politischen. Der hierarchische Katholizismus mit seiner fest gefügten religiösen Kulturidee hat „die Möglichkeit, in der politischen Sphäre einen parteimäßigen Ausdruck im Zentrum [...] zu finden“⁵⁸. Dadurch nimmt er planmäßig politischen Einfluss. Der Protestantismus kennt zwar die strikte Unterscheidung von Religion und Politik, schwankt faktisch aber zwischen enger Verbindung mit den politischen Mächten einerseits und der Haltung einer konservativen Opposition zum demokratischen Staat andererseits, wie Tillich es für große Teile des Protestantismus von Weimar feststellt.⁵⁹

In der problemgeschichtlichen Abfolge dieses Beitrages ist neu, dass Tillich in der Spannungseinheit von Religion und Kultur die religiöse Aufladung des Politischen prinzipiell erfassen und theologisch auf den Begriff bringen kann. Dadurch wird es möglich, Phänomene politischer Theologie und religiöser Politik wahrzunehmen und dort, wo es zur Verzerrungen kommt, zu kritisieren. Dies wird von Tillich insbesondere in den zeitdiagnostischen Schriften durchgeführt. Die politische Epoche von Weimar deutet Tillich als in eminenter Weise religionshaltig. Die katholische Kirche und die evangelischen Kirchen hatten sich im 19. Jahrhundert hochanteilig dem „Geist der in sich ruhenden Endlichkeit“⁶⁰ der bürgerlichen Gesellschaft und des Wirtschaftsliberalismus angepasst.⁶¹ Doch nun seien, insbesondere im Nachkriegsprotestantismus, theologisch ganz unterschiedlich gelagerte Aufbrüche erkennbar.⁶² Diese bringen denjenigen Durchbruch der Ewigkeit auf den theologischen Begriff, den Tillich in allen gesellschaftlichen Sphären wahrnimmt. Auf dem Gebiet der Politik verkörpern der „mystische Nationalismus“ und die „sozialistischen Utopien“ anti-bürgerliche, religioide Bewe-

58 Paul Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart (1926), in: Ders., Die religiöse Deutung der Gegenwart. Schriften zur Zeitkritik (GW X), Stuttgart 1968, 9–93, 75 f.

59 Paul Tillich, Das Christentum und die moderne Gesellschaft (1928), in: Ders., GW X, 100–107, 105 f.

60 Vgl. Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart (s. o. Anm. 58), 80.

61 A.a.O., 77, 81.

62 A.a.O., 91–93.

gungen, die sich zum Teil dämonisch aufladen und Menschen verachtende Gewalt entfesseln.⁶³ Die komplexen Zuordnungen, die Tillich begrifflich und phänomenologisch vornimmt, lassen die von Schleiermacher und Troeltsch angestrebte Trennung von Staat und Kirche als vordergründig erscheinen, weil sie der existenziellen Abgründigkeit weder der Religion noch des Politischen gerecht zu werden scheinen.

Die von Tillich konstruierte Syntheseposition, in der die kritische Kraft der Religion und das auf vernünftige Weltgestaltung zielende politische Handeln zusammen kommen, bezeichnet er in den zwanziger Jahren als „gläubigen Realismus“. Es handelt sich um „ein unbedingtes Ernstnehmen der konkreten Lage unserer Zeit und der Zeit vor der Ewigkeit überhaupt, also ein Nein zu jeder Romantik und Utopie, aber die Hoffnung auf eine Gesellschafts- und Wirtschaftslage, in der der Geist des Kapitalismus – das stärkste Symbol der in sich ruhenden Endlichkeit – überwunden ist“⁶⁴. Die in dem Zitat angesprochene Überwindung der in sich ruhenden Endlichkeit erfolgt durch den prophetischen Geist, der sich politisch und bzw. oder religiös artikulieren kann. Die „prophetische Haltung“ ist zwar in allen Religionen vertreten, weil sie ein Strukturmerkmale der Religion selbst ist.⁶⁵ Sie ist aber vorzüglich im Protestantismus beheimatet, weil er in seinem Gegensatz zum Katholizismus die Kritik an der sog. sakramentalen Haltung der Religion verstetigt. Der religiöse Sozialismus allerdings ist nicht allein eine prophetische Bewegung, sondern zielt auf Verwirklichung des Ideals einer theonomen Gesellschaft⁶⁶, die – freilich in dämonischer Verzerrung – im Katholizismus verwirklicht ist. Tillich spricht daher von der „eigentümliche[n] Doppelstellung“ des religiösen Sozialismus „gegenüber den reformato-rischen und den katholischen Ausprägungen der christlichen Idee“.⁶⁷ Der

63 Vgl. a.a.O., 44–49.

64 A.a.O., 46.

65 Vgl. Paul Tillich, Grundlinien des Religiösen Sozialismus (1923), in: Ders., Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus, Stuttgart 1962, 91–119, 93 f.

66 „Nur das kann [...] nach Meinung des Religiösen Sozialismus Ziel der Endhoffnung sein, daß die Erschütterung durch das Ewige zu einer Gestaltung des Daseins und der Gesellschaft führt, in der die Hinwendung zum Ewigen erkennbar ist.“ (Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart [s.o. Anm. 58], 73)

67 „Der religiöse Sozialismus steht derjenigen Konfession am nächsten, die das kritisch-theokratische Element am stärksten in sich trägt, wenn er sich auch im Ziel denjenigen Konfessionen näher weiß, in denen die theonome Idee eine, wenn auch dämonisch ausgeartete, Ausprägung gefunden hat. Das macht seine eigentümliche Doppelstellung gegenüber den reformato-rischen und den ka-

gläubige Realismus verkörpert also eine post-konfessionelle Haltung. Dabei geht es nicht um einen ökumenischen Konsens, sondern um eine normative Überwindung der alten Verbindung von Konfessionalität und Politik. Der gläubige Realismus ist Ausdruck der Autonomie des Politischen, der mit einem post-konfessionellen Standpunkt der Religion ausbalanciert ist.

Diesen Ansatz hat Tillich in den dreißiger und vierziger Jahren noch einmal christentumstheoretisch vertieft. In den Beiträgen zum *Ende der protestantischen Ära*⁶⁸ unterscheidet er drei Ebenen, nämlich die „Verwirklichung des Protestantismus in Massenkirchen“⁶⁹, die „vom Protestantismus durchdrungene[] Kultur“⁷⁰ und das protestantische Prinzip.⁷¹ Die protestantische Kultur, die Tillich als „religiösen Sektor einer autonomen Welt“ bezeichnet⁷², sei erschöpft, weil sie die Antagonismen des modernen Lebens nicht mehr integrieren könne. Alle erkennbaren Gegenstrategien, nämlich die Ablösung vom Humanismus durch die Dialektische Theologie, die Rekatholisierung des Protestantismus oder die Verbindung mit einer von den großen politisch-weltanschaulichen Mächten, seien Symptome der Krise, keine Katalysatoren. Tillich zieht daraus den Schluss: „Die protestantische Ära ist zu Ende, nachdem ihr fast alle geschichtlichen Voraussetzungen, auf denen sie ruhte, entzogen sind. Aber das protestantische Prinzip und die christliche Verkündigung, auf der es ruht, sind nicht zu Ende, weil sie nicht endlich, nicht erschöpflich sind.“⁷³ Der protestantische Prinzip werde ‚ewig‘ in Geltung stehen, weil es „wirksam in allen Perioden der Geschichte“ ist, sich „in den großen Religionen der Menschheit“ zeigt und „unabhängig vom Anwachsen oder Zurückgehen religiöser Erfahrung oder geistiger Kraft“ als Formel für die dialektischen Verschränkungen von Position und absoluter Negation „das letzte Kriterium jeder religiösen und geistigen Erfahrung“⁷⁴

tholischen Ausprägungen der christlichen Idee aus, daß er in der kritischen Haltung mit den radikal-reformatorischen Formen, in der theonomen Idee mit einem von der dämonischen Heteronomie befreiten Katholizismus gehen muß.“ (Tillich, Grundlinien des religiösen Sozialismus [s.o. Anm. 65], 118)

68 Vgl. Paul Tillich, Ende der protestantischen Ära? (1937), in: Ders., Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Schriften zur Theologie I (GW VII), Stuttgart 1962, 151–170.

69 A.a.O., 151.

70 Ebd.

71 Vgl. a.a.O., 157 f.

72 A.a.O., 153.

73 A.a.O., 157.

74 Paul Tillich, Die protestantische Ära (1948/50), in: Ders., GW VII, 11–28, 12.

bildet. Zu Recht hat Ulrich Barth diese Haltung Tillichs als „extrem ambivalent“ beurteilt⁷⁵, weil Tillich seine steile Protestantismus-Apologie skeptisch gegenliest. Diese Skepsis ist auch der Grund, warum er in seinen späten Texten zur Zeitkritik allgemeiner vom Christentum spricht, das er als Synthese aus „Prophetismus und Humanismus“ versteht und dessen politische Wirksamkeit er wie folgt beschreibt: „Das Christentum muss den verlorenen prophetischen Geist neu in sich erwecken und in diesem Geist die Zeichen der Zeit deuten, die Dämonien der Zeit enthüllen, die Erwartungen eines Neuen stärken und formen, ohne Utopien Nahrung zu geben. Der Versuch, den Kampf für soziale Gerechtigkeit und Völkereinheit auf christliche Grundlage zu stellen, muß trotz aller Niederlagen fortgeführt werden.“⁷⁶ Die normative Orientierung an Gerechtigkeit und Wahrheit schließt Vernunft ausdrücklich ein und weitergehend heißt es: Die „Errungenschaften der bürgerlichen Periode [dürfen] der zukünftigen Menschheit nicht verloren gehen“⁷⁷.

Trotz des prophetischen Pathos hat Tillich also einen aufgeklärtnüchternen Blick auf das Politische, aus dem er religiösen Fanatismus ausscheidet und das er normativ auf Vernunft und Gerechtigkeit verpflichtet. Die spezifische Aufgabe der Religion besteht in der Pflege des Bewusstseins für die „Widersprüche, die menschliches Leben stets kennzeichnen. [...] Deshalb kann die christliche Botschaft keine zukünftige Situation antizipieren, die ohne Tragik ist, selbst wenn die dämonischen Kräfte der gegenwärtigen Lage überwunden würden.“⁷⁸ Tillich etabliert also im Blick auf das Politische einen post-konfessionellen Begriff des Christentums, weil in der existenziellen Perspektive der Religion die „Trennung des profanen Bereichs vom religiösen Bereich“⁷⁹ immer schon überwunden ist. Das aufgeklärte Christentum kultiviert das Differenzbewusstsein, das politisches Handeln motiviert, es aber niemals

75 „Auf der einen Seite präsentiert er sich als Verfechter der steilsten Protestantismusapologetik, die je gedacht wurde, auf der anderen Seite tritt er als skeptischer Zeitdiagnostiker auf, der alle auf die eigene Konfession abzielende Apologetik weit hinter sich läßt.“ (Ulrich Barth, Protestantismus und Kultur. Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs, in: Christian Danz/Werner Schüßler [Hg.], Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven, Berlin/Boston 2011, 13–37, 32)

76 Paul Tillich, Die europäische Lage. Religion und Christentum (1929), in: Ders., GW X, 170–180, 179.

77 Paul Tillich, Die gegenwärtige Weltsituation (1945), in: Ders., GW X, 237–279, 279.

78 A.a.O., 279.

79 A.a.O., 270.

loswird. Deutlich ist, dass Tillich in den abstrakten Höhenlagen, in denen er sich bewegt, kein Interesse an einer politischen Steuerung der konfessionellen Vielfalt hat, die in den USA damals ohnehin nicht auf der Tagesordnung stand. Die Politisierung des evangelikalen Protestantismus, der die USA seit der Reagan-Zeit bestimmt, war für Tillich damals nicht absehbar. Die Tatsache aber, dass die beiden republikanischen US-Präsidenten- bzw. Vizepräsidentschaftskandidaten des Jahres 2012, die zugleich die religiöse Rechten politisch repräsentieren, keiner protestantischen Denomination angehören⁸⁰, bestätigt in gewisser Weise Tillichs Diagnose von der post-konfessionellen Präsenz des Religiösen in der Politik.

4.

Kommt man von Tillichs Bestimmungen auf die Debatte um die durch Protestanten besetzten Staatsämter zurück, dann wird man sagen können, dass das Hantieren mit konfessionellen Etiketten Ausdruck eines re-katholisierten Verständnisses von Protestantismus ist, vor dem übrigens Adolf von Harnack immer gewarnt hatte.⁸¹ Das Etikett „protestantisch“ im Unterschied zu „katholisch“ wird aber auch dem politischen Wollen der damit zuletzt bezeichneten Politiker nicht gerecht, zu stark ist dieses durch vernünftige Einsicht, sachliche Erfordernisse und historische Erfahrungen geprägt, die selbstverständlich konfessionell eingefärbt sind, mehr aber auch nicht. Es gehört zu den Grundeinsichten aller Parteien in Deutschland, dass in ihnen die konfessionellen Milieus überwunden sind und diesbezügliche Prägungen im Sinne von Denkschulen zwar identifizierbar, aber in der politischen Entscheidung nicht Ausschlag gebend sind. Auch in den breit diskutierten ethischen Grenzfragen lassen sich eher Verständigungsprozesse von liberalen Katholiken und liberalen Protestanten und entsprechend zwischen konservativen Katholiken und Protestanten identifizieren. Auf der Akteursebene spielt die religiöse Dimension bei der Reflexion von politischer Verantwortung zwar eine gewisse Rolle. Insgesamt dürfte die politische Kultur Deutschlands sich

80 Willard Mitt Romney gehört der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage („Mormonen“) an, Paul Davis Ryan jr. ist Mitglied der römisch-katholischen Kirche.

81 Vgl. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900), hg. v. Claus-Dieter Osthövener, Tübingen 2005, 164 ff.

aber in einem post-konfessionellen, vielleicht zivil-religiösen Zeitalter befinden.⁸²

Zu diesem Befund verhält sich nur auf den ersten Blick gegenläufig, dass wir gegenwärtig den groß angelegten Versuch der politisch gestützten Konfessionalisierung der Religion des Islam in die deutsche Religionskultur erleben. Man folgt dabei dem korporativen Weg staatlicher Religionspolitik, der – den Vorgaben von Ernst Troeltsch grundsätzlich folgend – über den schulischen Religionsunterricht (nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes) und damit verbunden über die Einrichtung Islamisch-Theologischer Institute an deutschen Universitäten verläuft. Die akademische Abbildung der religiösen Pluralität war in Deutschland bis in die jüngste Vergangenheit hinein auf die beiden großen christlichen Konfessionen beschränkt geblieben. Versuche im 19. und frühen 20. Jahrhundert, jüdisch-theologische Fakultäten bzw. Lehrstühle für die Wissenschaft des Judentums zu etablieren, scheiterten bekanntlich.⁸³ Die Debatten konzentrierten sich lange Zeit auf das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft. Erst spät, nach der Re-Konsolidierung der jüdischen Gemeinden in Deutschland, wurden mit der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg (eröffnet 1979) und dem Abraham-Geiger-Kolleg in Potsdam (gegründet 1999) zwei akademisch selbstständige Einrichtungen gegründet, die für Lehrer- und Rabbinerausbildung zuständig sind und mit nahe gelegenen Universitäten kooperieren. Mit dem 2011 gegründeten Zentrum Jüdische Studien in Berlin-Brandenburg werden die in dieser Region bestehenden Einrichtungen für Jüdische Studien miteinander vernetzt und gemeinsame Aktivitäten in Forschung und Lehre gebündelt.⁸⁴ Seit 2010 entstehen an vier Standorten in Deutschland Zentren für Islamische Theologie (Osnabrück/Münster, Tübingen, Erlangen-Nürnberg und Frankfurt/Gießen).

-
- 82 Vgl. dazu Eilert Herms, Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität, in: Theologische Quartalschrift 183 (2003), 97–127; Rolf Schieder, Zivilreligion als Diskurs, in: Religionspolitik und Zivilreligion, hg. v. Rolf Schieder, Baden-Baden 2001, 8–22; Arnulf von Scheliha, Ist Menschenwürde ein theologisch-politischer Grundbegriff? Thesen aus evangelisch-theologischer Perspektive, in: Georg Pfeiderer/Alexander Heit (Hg.), Sphärenodynamik II. Religion in postsäkularen Gesellschaften, Zürich/Baden-Baden 2012, 149–159.
- 83 Vgl. Christian Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999.
- 84 Vgl. <http://www.zentrum-juedische-studien.de> (Zugriff: 08. 10. 2012).

Die auf den Islam bezogene Konfessionalisierungspolitik verfolgt integrationspolitische, staatsethische und wissenschaftspolitische Ziele, die durchaus in Spannung zueinander stehen.⁸⁵ Grundsätzlich aber ist es konsequent, dass man in Deutschland den korporativen Weg politischer Religionsgovernance weitergeht und Judentum und Islam nun offensiv einbezieht. Mit der akademischen Pflege der konfessionellen Theologien im Christentum hat man gute Erfahrungen gemacht. Das aufgeklärte Niveau theologischer Reflexion ist gesichert und das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander pazifiziert. Die ökumenische Diskussion zwischen den christlichen Konfessionen wird auf akademischem Niveau geführt. Die hochgradig differenzierte Einkreisung der konfessionellen Lehrunterschiede wirkt auch deshalb zivilisierend, weil sie an der Basis nicht mehr verstanden werden. Das wiederum ist die Voraussetzung dafür, dass sich die konfessionellen Lebenswelten einander annähern und durchdringen können. Dadurch ergeben sich Spielräume für eine post-konfessionelle Selbstorganisation der christlichen Akteure in der Politik. Ich vermute, dass sich nicht wenige diese politische Akteure heute in Tillichs Beschreibung des „gläubigen Realismus“ wiederfinden können. Warum sollte das dereinst nicht auch für Spitzopolitiker muslimscher Herkunft gelten?

Es gibt also gute Gründe für die Prognose, dass die Konfessionalisierung des Islam ähnliche Effekte haben könnte. Für die dafür notwendige Erweiterung des Theologiebegriffs liegen bis auf Schleiermacher zurückgehende gedankliche Impulse des Protestantismus vor, die in die entscheidende Studie des Wissenschaftsrates auch spürbar eingeflossen sind.⁸⁶ Es ist eine großartige Anerkennung der gedanklichen Arbeit des theologischen Liberalismus, dass seine Idee der aufgeklärten Religion Pate steht für die Konfessionalisierungspolitik der Gegenwart, während das kerygmatische Theologieverständnis von Karl Barth über Rudolf Bultmann bis hin zu Eberhard Jüngel dabei so gut wie gar keine Rolle mehr spielt.

Aber es sind auch Gegenläufigkeiten hervorzuheben: Die auf den Islam bezogene Konfessionalisierungspolitik im Sinne des aufgeklärten Religionsverständnisses setzt dort ein, wo im Blick auf das Christentum

85 Vgl. Scheliha, Religiöse Pluralität an der Universität (s. o. Anm. 5), 34–40.

86 Wissenschaftsrat, „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen (2010): <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (Zugriff: 08.10.2012).

die Entwicklung gerade angelangt ist. Die politischen Bemühungen betrachten den Islam als *eine* Konfession, uneingedenk der ethnischen und religiösen Vielfalt, die sich hinter dem Begriff verbirgt. Aber es ist eigentlich kaum vorstellbar, dass sich Sunnitn, Schiiten der verschiedenen Richtungen und Alewiten in *einer* akademischen Theologie und in *einem* islamischen Religionsunterricht repräsentiert sehen wollen. Im 19. Jahrhundert stießen die Bestrebungen der progressiven Juden nach akademisch-theologischer Repräsentanz auf Widerstand im konservativen und orthodoxen Judentum, die sich aus religiösen Gründen gegen die konfessionelle Einbindung aussprachen, weil sie als bevormundend und fremdbestimmend empfunden wurde. Diese Reaktion kann man sich auch innerhalb des Islam gut vorstellen. Ein möglicher erster Schritt zur Lösung dieses Problems wäre ‚konfessionelle‘ Profilbildung der verschiedenen Standorte für islamische Theologie.⁸⁷

Aber gerade eine solche Profilbildung würde die Frage nach der organisierten Präsenz des Islam noch einmal dringlicher machen. Sie ist bei der korporativen Religionsgovernance stets vorausgesetzt, im Islam aber gerade nicht gegeben. Inzwischen hat man unter den Religionsverfassungsrechtlern die Position eingenommen, dass die Muslime hierfür nicht den vergleichsweise hohen Organisationsgrad der christlichen Kirchen erreichen müssen. Die Beiräte, die jetzt gegründet werden und die die Rolle der Kirchen funktional äquivalent übernehmen sollen, sind Ausdruck dieser Flexibilisierung des Religionsrechtes. Gerade weil aber diese Beiräte unter erheblicher staatlicher Mitwirkung entstanden sind, weht in ihnen der Geist der korporativen Religionspolitik. Ihm werden sich die Muslime auch immer wieder entziehen, nicht nur aus Gründen ihrer inneren Vielfalt, sondern auch aus den gleichen Gründen, die viele Protestanten auf Abstand zu ihren Kirchen gehen lassen. Hier ist an die sog. Kulturmuslime wie zum Beispiel Hilal Sezgin⁸⁸ oder Navid Kermani⁸⁹ zu denken, die vor einer religionspolitischen Überidentifizierung insbesondere von Menschen islamischen Glaubens warnen und in öffentlichen Debatten zunehmend Beachtung finden, in den ‚konfessionellen‘ Beiräten aber gerade nicht vertreten sind.

87 In der Tat gibt es gegenwärtig keinerlei Abstimmung über die Profilbildung oder ‚konfessionelle‘ Ausrichtung der akademischen Standorte für Islamische Theologie.

88 Vgl. Hilal Sezgin, Von Religion sprechen und schweigen, in: Heit u. a. (Hg.), *Religions-Politik II* (s. o. Anm. 5), 171–186.

89 Vgl. Navid Kermani, *Wer sind wir? Deutschland und seine Muslime*, München 2009.

Die ähnliche Ambivalenz kann auch im Blick auf ein anderes Phänomen beschrieben werden. Den Zufluss von Studierenden für die Lehrämter kann der Staat durch seine Politik der Einstellung von islamischen Religionslehrerinnen und Lehrer selbst steuern. Im Blick auf die projektierte Imam-Ausbildung geht das nicht. Hier sind die Moscheegemeinden die Anstellungsträger von Absolventen der universitären Studiengänge. Für die Anwerbung von Studierenden ist nun eine Standardisierung von Karriereweg und Berufsbild mit entsprechender Gehaltserwartung erforderlich.⁹⁰ Davon ist man gegenwärtig noch sehr weit entfernt. Daher wird man sich darauf einstellen müssen, dass es neben der jetzt angestrebten akademischen Ausbildung von Imamen weiterhin andere Zugangswege zum Imamat geben wird, sei es durch Entsendung von Gast-Imamen aus der Türkei, sei es, dass die islamischen Organisationen selbst die Ausbildung in die Hand nehmen, wie es etwa auch in der Rabbiner-Ausbildung der Fall ist, zum Beispiel beim 2004 neu gegründeten orthodoxen Rabbinerseminar in Berlin⁹¹ oder bei den christlichen Freikirchen. Die Diagnose lautet: Auf Grund der fortgeschrittenen pluralen Binnendifferenzierung aller großen Religionen besteht die Möglichkeit, die Voraussetzungen zum Zugang in die religiöse Funktionseliten in staatlicher Obhut zu monopolisieren, nicht (mehr). Insofern stößt auch hier die Konfessionalisierungspolitik an Grenzen der Selbstbestimmung der religiösen Korporationen.

Eine letzte Gegenläufigkeit sei angeführt: Die Konfessionalisierung wird die Sichtbarkeit der Präsenz des Islam im öffentlichen Raum steigern. Es wird mehr Moscheen, Minarette und mehr Kopftücher geben. Diese Entwicklung wird wiederum die Frage nach deren öffentlicher Akzeptanz aufwerfen. Die Volksabstimmung in der Schweiz vom November 2010 hat gezeigt, dass diese Akzeptanz nicht einfach vorausgesetzt werden kann. An dem Schweizer Votum wird deutlich, dass sich beste integrationspolitische Absichten mit dem Wunsch verbinden, dass mit der Beheimatung von Muslimen ihre Religion verschwindet. Das aber ist unter der Bedingung der Konfessionalisierung des Islam weder zu erwarten noch wünschenswert, weil diese gerade die Ausgestaltung der Religionsfreiheit freisetzt und fördert. Insofern wäre ein mutmaßliches Erstarken und Sichtbarwerden der Religion des Islam in Europa nicht als Überfremdung zu deuten, sondern als Ausdruck gelingender Integration

90 Vgl. zu diesem Thema den Sammelband: Imam-Ausbildung in Deutschland, hg. v. Bülent Ucar. Göttingen 2010.

91 Vgl. www.rabbinerseminar.de.

und aktivierter Religionsfreiheit, deren europäische Wurzeln eng mit der Reformation verbunden sind. Freilich gehört zu dieser Entwicklung auch eine Kehrseite. Denn mit der Konfessionalisierung wird on the long run der gleiche Effekt eintreten, wie wir ihn von den christlichen Kirchen kennen: Mit der Stärkung der institutionellen Religion geht die Mobilisierung des Einzelnen zurück und das Partizipationsverhalten der Muslime wird sich dem der volkskirchlichen Christen angleichen. Das muss nicht als Schwund der vitalen Religion gedeutet werden. Es kann religionssoziologisch als Phänomen der Individualisierung und Privatisierung des religiösen Lebens verstanden werden, oder – mit Tillich – religionsphilosophisch als zur Natur der Religion selbst gehörig. Seine Einsicht besagt, dass Religion grundsätzlich nicht in konfessionellen Kulturen aufgeht, sondern sich in prophetischer Haltung auch immer wieder kritisch davon absetzt. Wegen dieser Dialektik wird die aufgeklärte Religion die im Spannungsfeld von Konfessionalität und Politik gestellten Probleme nicht endgültig lösen, sondern ihnen in emergenter Gestalt immer wieder neu begegnen.

Das Ergebnis dieser Erwägungen lautet: Wir sind gegenwärtig Zeugen einer forcierten Konfessionalisierungspolitik, die die fortgeschrittene religiöse Pluralität auf staatlicher Ebene re-organisiert. Dabei steht das im europäischen Christentum bewährte Modell der aufgeklärten Religion Pate. Man verspricht sich von ihr die Integration und Zivilisierung des Islam und von ihm, das er *das sittliche Fundament des freiheitlichen Staates mitträgt*. Die akademische Ausbildung der religiösen Eliten ist für dieses Ziel ein hierzulande bewährtes Medium. Freilich ist vor zu hohen Erwartungen an diese Konfessionalisierungspolitik zu warnen. Es ist vor allem Paul Tillich gewesen, der immer wieder darauf hingewiesen hat, dass sich die Religionen in der Regel außerhalb konfessioneller Korporativität und staatlicher ‚Umarmung‘ regenerieren. Das gehört schon zum Begriff der Religion und gerade die religiösen Aufklärer sollten das wissen.