

Einleitung

Die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam, um die es in diesem Band geht, befinden sich aufgrund des radikalen globalen Wandels fast aller Lebensbereiche in einem tief greifenden Umbruch: die fortschreitende Säkularisierung und die immense Pluralisierung durch Migration, Flucht und mentale Not haben zu großen Veränderungen im Bewusstsein der Religionsgemeinschaften und in der Zusammensetzung ihrer Mitglieder geführt. Religion ist keine soziokulturelle Freizeitbeschäftigung mehr, – was sie freilich nie gewesen ist. Dazu kommen neue Formen von Esoterik und Religiosität, welche die positiven Religionen verdrängen. Und der neue Populismus, welcher sich jeglicher Pluralität widersetzt, fördert Abgrenzung, Ausgrenzung, Rassismus und Nationalismus.

Christentum, Judentum und auch der Islam verlieren in Europa an Bedeutung. Konfessionelle Werthaltungen wie z. B. religiöses Eintreten für Gemeinde und Gemeinschaft, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, für Ehe, Familie und Partnerschaft und für religiöse Gewissensbindung verdunsten und werden, wenn überhaupt, nur noch selten religiös begründet.

Ein Systemwandel aufgrund von Globalisierung und Digitalisierung in unserer Gesellschaft haben religiöse Haltungen und Einstellungen der meisten Bürgerinnen und Bürger grundlegend verändert. Auch die Grundlagen des Glaubens stehen zur Disposition und müssen neu bedacht werden, allerdings in verschiedener Gewichtung im Judentum, Christentum und Islam. Zwar bekennen sich die meisten Europäer noch zu Gott. Aber sie nehmen Abstand von ihren Religionsgemeinschaften und deren Glaubensgrundlagen. Die Bindungskraft der Kirchen, Synagogen und Moschee-Gemeinden verblasst.

Diese kritische Selbsteinschätzung ist die Voraussetzung für die Kernfrage dieses Buches: „Wie reagieren bzw. reagierten die drei Religionen angesichts ihrer eigenen kritischen Situation auf den globalen Wandel in unserer Gesellschaft?“ Wir konzentrieren uns dabei auf die drei Lebensbereiche Politik, Wirtschaft und Bildung. Gibt es Verlautbarungen, Fatwas, Denkschriften oder Verträge, Kongresse, Vereinbarungen oder anderes, welche solche Reaktionen der drei Religionen dokumentieren?

Einige Beispiele der von den Autorinnen und Autoren dieses Buches genannten Reaktionen ihrer selbst durch den globalen Wandel veränderten Religionsgemeinschaften auf den globalen Wandel in Politik, Wirtschaft und Bildung seien hier genannt:

Auf die globalisierte *Politik* (1. Kap.) reagiert besonders das *Judentum* positiv, (so *Elisa Klapheck* im 2. Kap.): Die transnationale und nicht mehr nationale Politik sei im Grunde ein jüdisches Erbe. Denn schon immer hatten z. B.

Juden aus Deutschland mit z. B. Juden aus China transnationale Bündnispolitik betrieben. – Und Christen und Muslime erinnern ebenfalls an ihre ethischen Traditionen, welche geeignet seien, sich auf globalisierte Politik einzustellen: *Muslime*, so *Sameer Murtaza*, sollten auf die ehemals rein verantwortungsethisch ausgerichtete Sharia zurückgreifen und in deren Namen Korruption Diktaturen, Terrorismus, Kriege und soziale Ungerechtigkeit geißeln und kritisieren. – Und *Christen*, so *Arnulf von Scheliha*, dürften nicht wie im Nationalstaat auf Besitzstandswahrung wie Kirchensteuer, Religionsunterricht, Militärseelsorge u.ä. pochen, sondern müssten sich auf neue globale Strukturen im Staat-Kirchen-Verhältnis einstellen. – Der *säkulare* Politikwissenschaftler *Roland Czada* fordert, dass die Gläubigen auch wirklich die guten Aufrufe ihrer Religionsführer zur Kritik an Missständen globaler Politik hören und in die Realität umsetzen.

Auf die transnationalen globalen Formen der *Wirtschaft* (2. Kap.) sollten *Juden*, so *Elisa Klapheck*, mit Passagen aus dem Talmud reagieren. Denn der Talmud habe schon immer die transnationalen jüdischen Wirtschaftsbeziehungen im Sinne menschlicher und zwischenmenschlicher Kriterien geregelt. – Und *christliche* Denkschriften u. a. Dokumente verurteilen, so *Traugott Jähnichen*, die allein profitorientierte, nutzenkalkulatorische und verwertungsausgerichtete globale Wirtschaft, welche der Sklaverei und Ausbeutung im früheren Kolonialismus ähnele. Sie alle würde eine christliche Verantwortungsethik aus christlichem Glauben fordern. – Und auch *Muslime* erinnern sich, so *Ali Gümüşay*, angesichts der globalisierten kapitalistischen Wirtschaft an islamisch-ethische Gebote wie Zinsverbot, Verbot von Handel mit inkriminierten Gütern, Einhaltung eingegangener Wirtschaftsbündnisse usw. „Worship“ und „Workship“ gehörten zusammen. – Die *säkulare* Wirtschaftsstimme von *Detlef Aufderheide* erwartet von den Religionen gemeinsame ethische Regeln des Wirtschaftens statt Fundamentalismus und gegenseitige Kriegserklärungen. Die Religionsgemeinschaften müssten sich, wie es alle Beiträge auch andeuten würden, auf ihre Ethik besinnen.

Die *Bildung* (3. Kap.) ist von Digitalisierung völlig neu geprägt. Das gilt auch für religiöse Bildung: Das enge Lehrer-Schüler/innen-Verhältnis, das besonders im Judentum und Islam sehr wichtig war und ist, geht weitgehend verloren, wenn am Bildschirm, oft ohne Anleitung, gelernt wird. Und oft werden Heilige Schriften oder Verlautbarungen der Religionen wie islamische Fatwas, christliche Denkschriften oder jüdische Dokumente nicht mehr persönlich, sondern durch das Internet veröffentlicht und verkündet, was eine personale Kommunikation geradezu ausschaltet. – Ist das nur negativ? *Angelika Günzel* beklagt zwar, dass im Judentum das unmittelbare Lehrer-Schüler-Verhältnis verloren zu gehen drohe, sieht aber in einer verantwortlichen Nutzung digitaler Medien auch eine Belebung jüdischen Lebens in der Öffentlichkeit. Transkulturelle und transreligiöse Bildung weite den Horizont. Und außerdem sei jeder Lernende aufgefordert, selbstbestimmt und

autonom zu lernen und sich zu bilden. Bildung werde subjektiviert. Dein Einzelne entscheide über Art und Inhalt seiner/ihrer Bildung.

Die beiden *christlichen* Stellungnahmen sehen die Digitalisierung in der Bildung ähnlich negativ und positiv. Die Autonomie im Netz trage Chancen und Gefährdungen in sich. Deshalb fordert *Reinhold Mokrosch*, mit humanitärer und christlicher Wertebildung die Internet-Nutzer für Wahrhaftigkeit, Mitmenschlichkeit, Solidarität, Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbeachtung zu sensibilisieren. Und *Ilona Nord* votiert ebenfalls für eine verantwortungsethische Nutzung der zahlreichen digitalen Medien, die es für den Religionsunterricht gibt, und warnt vor einer Vergötterung wie auch vor einer Verteufelung digitaler Bildung.

Die beiden *muslimischen* Stellungnahmen beklagen zwar auch das verlorene Lehrer-Schüler-Verhältnis, betonen aber die positiven Möglichkeiten für religiöse Bildung im Zeitalter digitaler Bildung: *Martin Kellner* sieht in der Aufweichung eines autoritären Lehrer-Schüler-Verhältnisses die Chance zur Selbstbeurteilung religiöser und ethischer Inhalte durch die Gläubigen. Und *Habib El Mallouki* begrüßt ebenfalls die Möglichkeit der Gläubigen zu selbstbestimmter Lektüre von Heiligen Schriften, Fatwas u. a. Dokumenten. Sein Urteil: Die digitalisierte Bildung eröffne einerseits Bildungsprozesse unter Muslimen, entheilige aber andererseits auch öfters die islamische Überlieferung.

Auch die *säkulare* Pädagogik möchte die Chance digitaler Medien zu selbstbestimmtem Lernen nutzen. *Susanne Müller-Using* erwartet von den Religionen, dass auch sie diese Chance nutzen; und noch mehr: Sie fordert die Lehrenden in den Religionsgemeinschaften auf, religiöse und interreligiöse Werte-Bildung zu praktizieren, – so wie es die Autoren/innen des Weltethos getan haben. Die digitalisierte Bildung könne ihnen dabei behilflich sein.

Im 1.–3. Kapitel zeigte sich, dass die Religionsgemeinschaften besonders Unwahrheiten, Lügen und gezielte *Fake-News* in Politik, Wirtschaft und Bildung kritisierten und anprangerten. Dabei bemerkten sie aber, dass sie selbst oft *Fake-News* verbreiten. Und das schon seit einer langen Tradition. Unterliegen Religionen von ihrem Wesen her der Gefahr, sich selbst in Unwahrheiten und *Fake-News* zu verstricken? Oder haben sie im Gegenteil die Kraft, Wahrheit zu erkennen, zu prüfen und *Fake-News* zu entlarven?

Diesen brisanten Fragen widmen sich die Autoren *Jonathan Magonet*, *Helmut Merkel* und *Shmed Sami* im letzten, 4. Kapitel. Sie fragen damit nach der Wahrheit der Reaktionen ihrer Religionsgemeinschaften auf Politik, Wirtschaft und Bildung und sie schließen somit den vorliegenden Band mit der Wahrheitsfrage ab.

Alle vier Kapitel sind jeweils nach einem *gleichen Schema* aufgebaut: In historischer Reihenfolge beginnt in jedem Kapitel eine jüdische Stimme, der eine christliche Stimme und eine muslimische Stimme folgt. Und im letzten, vierten Beitrag in jedem Kapitel äußert eine säkulare – politische, wirt-

schaftliche und bildungspolitische – Stimme, was die säkularen Wissenschaften an Reaktionen von den Religionsgemeinschaften erwarten und wie sie die bisherigen Reaktionen bewerten. – Zudem beginnt jedes Kapitel mit einem „Überblick“ über die Inhalte dieses jeweiligen Kapitels. Das soll der Leserschaft einen Vergleich der vier Kapitel untereinander ermöglichen. – Ob diese Kapitel-Systematik hilfreich und gelungen ist, müssen die Leserinnen und Leser dieses Buches selbst beurteilen.

Wir würden uns freuen, wenn der Band sensibilisiert für die Verlautbarungen, Äußerungen und Kritiken – oder eben auch unterlassenen Kritiken – der drei Religionsgemeinschaften Judentum, Christentum und Islam zum radikalen globalen Wandel in Politik, Wirtschaft und Bildung heute.

Osnabrück, Januar 2019 Reinhold Mokrosch, Habib El Mallouki, Arnim Regenbogen

1. Kapitel: Wie reagier(t)en Religionen auf den Wandel zu globalisierter Politik?

Überblick:

Die Globalisierung in der Politik fordert die Religionsgemeinschaften heraus, im säkularen Staat – oder im religiös fundierten Staat – die Möglichkeiten ihrer gesellschafts-politischen Einflussnahme auszuloten. Sollen sie die positiven Seiten globalisierter Politik herausstellen? – z. B. den geforderten Verzicht auf Nationalismus zugunsten transnationaler Bündnisse, oder die globale Gültigkeit von Menschenrechten und Menschenpflichten, oder die Förderung von Grundwerten und Bürgerrechten über die eigene Nation hinaus, oder die vereinheitlichten Währungs- und Wirtschaftsformen o. v. a.? Oder sollen sie eher die negativen Seiten globalisierter Politik herausstellen und kritisieren? – z. B. die katastrophale Korruption, oder die Diktaturen mit ihrer Zerstörung der Demokratie, oder den staatlichen Terrorismus unter dem Deckmantel globaler Politik, oder soziale und politische Ungerechtigkeiten, o.v.a.? Haben die Religionen Potentiale, um auch in der globalisierten Politik für Gerechtigkeit einzutreten?

Alle Religionsgemeinschaften, so geht es aus den folgenden Aufsätzen hervor, wollen den Staat und die Gesellschaft zu einer Verantwortungsethik auf der Basis von Gottes- und Nächstenliebe bewegen. Aber was bedeutet solcher Aufruf konkret? Und: Können sich die Religionsführer/innen bei ihren Anhängern und Gläubigen wirklich zur mitmenschlichen Verantwortung angesichts des globalen Wandels durchsetzen?

Die folgenden vier Aufsätze nehmen dazu aus christlicher, islamischer und säkularer Sicht Stellung. Eine *jüdische* Stellungnahme sollte dem Aufsatz von *Elisa Klapheck* zu globalem Wandel in der Wirtschaft im 2. Kapitel entnommen werden. Dort bezeichnet die Verfasserin die transnationalen Formen globalisierter Politik als jüdisches Erbe, weil z. B. Juden in Deutschland mit Juden in China schon immer transnationale Bündnispolitik betrieben hätten. Aber auch die negativen Auswüchse globaler Politik werden von ihr im Namen jüdischer Ethik massiv kritisiert.

Arnulf von Scheliha stellt fest, dass bezüglich des *Christentums* seit jeher die Kirchen in der Politik des neutralen, säkularen Staates eine große Rolle gespielt hätten. Sie hätten von der Kirchensteuer über den Religionsunterricht bis zur Militärseelsorge zahlreiche Möglichkeiten praktiziert, um im säkularen Staat mit zu agieren. Das demonstriert er an dem Verhältnis zwischen Staat und Kirchen in Deutschland seit 1803 und besonders in der

Gegenwart. Er mahnt die Kirchen, sich heute nicht nur auf Besitzstandswahrung zu berufen, sondern sich angesichts der Globalisierung auf neue Strukturen des Kirchen-Staat-Verhältnisses einzulassen.

Muhammad Sameer Murtaza erinnert daran, dass die Sharia kein Rechtssystem mit starren Regeln, sondern ein Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, d. h. ein „Verantwortungsethos“ des Islam darstelle. Er belegt das aus Qur'an-Versen, in denen die Sharia als Weg zu Gott und zur Mitmenschlichkeit, und auch zu normativer Moral für ethisches Zusammenleben interpretiert worden sei. Aber im Laufe der Jahrhunderte, so Murtaza, setzte sich der Rechtsgedanke durch und die Sharia machte den Islam zu einer Gesetzesreligion. Denn die moralische Flexibilität der Sharia mit ihrer Anpassung an jeweilige Alltagssituationen (z. B. In Zeiten einer Hungersnot darf man stehlen, um nicht zu verhungern) ging durch starre Normen und Gesetze verloren. Murtazas Forderung lautet deshalb: Die Sharia sollte Musliminnen und Muslime heute zu einer verantwortlichen Schöpfungsbe-wahrung und Weltgestaltung bewegen – zugunsten höchster Werte, nicht zeitgebundener Normen und Gesetze.

Mahmoud Haggag beklagt Ähnliches: Fatwas (Rechtsgutachten) werden heute im Internet veröffentlicht. Dabei gehe das persönliche Verhältnis zwischen Fatwa-Geber (mufti) und Fatwa-Bittsteller (mustafi) und damit die konkrete Situation verloren. Und deshalb könne die Fatwa nicht auf die konkrete Situation des mustafi eingehen, auch nicht in der Globalisierung. Das müsse sich ändern. Denn, so der Verfasser, jede Fatwa sei auch eine Förderung der Bildung und des ethischen Zusammenlebens in der Gesellschaft.

Der säkulare Politikwissenschaftler *Roland Czada* stellt die These auf, dass sich die meisten Religionsgemeinschaften nicht rechtzeitig auf die Globalisierung eingestellt hätten. Dadurch hätten die Globalisierungsskeptiker und Globalisierungsverlierer die Oberhand gewonnen. Später aber habe es gute Debatten vor allem in den Kirchen über Vor- und Nachteile z. B. des globalen Kapitalismus, der globalen politischen Bündnisse, aber auch der internationalen „militärischen Interventionen aus humanitären Gründen“ gegeben. Aber diese seien leider folgenlos für die Politik geblieben. Der Verfasser argwöhnt, dass der Grund dafür sei, dass die Religions- und besonders die Kirchenführer bei ihren Gläubigen kein Gehör gefunden hätten. Besonders religiös Gläubige an den politischen Schalthebeln hätten die Aufrufe ihrer Kirchen, Moscheen und Synagogen nicht umgesetzt. Vielmehr sei ein für die Politik folgenloser Konflikt zwischen religiösem Fundamentalismus und Menschenrechtsfundamentalismus aus der entgrenzten Globalisierung erwachsen.

Die vier Aufsätze sollten bei der Lektüre ergänzt werden durch das nachfolgende 2. Kapitel: „Wie reagier(t)en die Religionen auf den globalen Wandel in der Wirtschaft?“

(Reinhold Mokrosch)

Arnulf von Scheliha

Politik im neutralen, säkularen Staat – Wie reagier(t)en die christlichen Konfessionen und Kirchen?¹

In diesen politisch bewegten Tagen können wir erneut feststellen, wie gegenläufig das Thema „Religion im säkularen Staat“ zu stehen kommen kann. In den Vereinigten Staaten hat die christlich-evangelikale Politik auf der rechten und linken Seite seit der Präsidentschaft Jimmy Carters lange Zeit eine maßgebliche Rolle gespielt, während sich der Populismus des gegenwärtigen Präsidenten aus der religionspolitischen Abgrenzung vom Islam speist. Auch für Europa ist zu beobachten, dass Religion vermehrt in der Politik begegnet: In der Türkei baut der dortige Staatspräsident mit großer Unterstützung religiöser Menschen den formal laizistischen Staat zu einem autoritären System um und nutzt die regierungsamtliche Kontrolle über die öffentliche Religion, um politische Gegner im In- und Ausland auszuspionieren. In Deutschland ist es die Partei „Alternative für Deutschland“ (AfD), die mit anti-islamischer Stimmungsmache Wählerstimmen gewinnt. In ihrem Programm entwirft sie die Vision einer deutschen Leitkultur, die politisch durch die EU und weltanschaulich durch die „Ideologie des Multikulturalismus“ gefährdet sei.

Ausdrücklich heißt es, dass die Religion des Islams „mit unseren Werten unvereinbar“ sei. Unumwunden wird die Restriktion der Religionsfreiheit gefordert, nämlich die Einschränkung von Moschee-Bauten und das Verbot von Minaretten sowie Muezzin-Rufen. Aber auch die Christlich-Soziale Union (CSU), immerhin eine Regierungspartei, transportiert in ihrem mit „Die Ordnung“ überschriebenen Parteiprogramm von 2016 anti-islamische Stimmung. Ihr starkes Bekenntnis zur christlichen Prägung von Alltag und Heimat mündet in der Forderung, dass die „Werteordnung und die Prägung des Landes“ anerkannt werden müssen. In diesem Kontext grenzt man sich gegen den „Politischen Islam“ und gegen religiös-kulturelle Überfremdung ab. Man verordnet zivilreligiösen Nachhilfeunterricht und legt einen Katalog vor, der diejenigen deutschen Gepflogenheiten auflistet, die Muslimas und Muslime anzuerkennen hätten. Dieser entbehrt nicht der unfreiwilligen

¹ Dieser Beitrag ist ein um wenige Druckfehler bereinigter Wiederabdruck aus: Bibel und Liturgie... in kulturellen Räumen 90 (2017), S. 181–197.

Komik, führt er doch neben der Anerkennung berufstätiger Frauen auch den Händedruck und die Pflicht zum Abschiedsgruß auf. Dazu passt, dass die Bayerische Staatsregierung einen Gesetzentwurf beschlossen hat, der die Verschleierung mit Burka und Nikab u. a. in Hochschulen, Kindergärten und Schulen verbietet. Ein gegenläufiges politisches Szenario hat der französische Schriftsteller Michel Houellebecq in seinem Roman „Die Unterwerfung“ entworfen. Hier scharft ein charismatischer muslimischer Politiker, Mohamed Ben Abbes, immer mehr Wähler um sich. Die *sozialistische Partei* und die Konservativen schließen ein Bündnis mit ihm, um den Aufstieg des rechten *Front National* zu verhindern. Ben Abbes wird *Staatspräsident*, ändert die *laizistische* Verfassung, führt die *Scharia*, das *Patriarchat* und die *Polygamie* ein.

Mit diesen einleitenden Notizen möchte ich darauf hinweisen: Zum Verständnis von Politik im neutralen säkularen Staat gehört nicht, dass „Religion“ darin kein Thema wäre. Religion ist vielmehr vielfach darin verflochten. Die Religion kann politisch vereinnahmt oder ausgegrenzt, gefördert oder ignoriert, instrumentalisiert oder unterdrückt werden. Der säkulare Staat hat *vielen* religionspolitischen Optionen. Entsprechend vielfältig sind die Reaktionsmuster der Religionen, die abhängig sind von der Bestimmtheit der religiösen Quellen und der Tradition. Zusätzlich ist in Rechnung zu stellen, dass „Politik“ und „Staat“ einerseits und „Religion“ und „Kirchen“ andererseits keine fixen Größen sind, sondern aufeinander reagieren, so dass wir Rückkoppelungseffekte in Rechnung zu stellen haben, wenn das Spannungsfeld von „Politik und Religion“ vermessen werden soll.

Im Folgenden werde ich das Verhältnis der christlichen Kirchen zum neutralen säkularen Staat in Deutschland zunächst in historischer Perspektive beleuchten, bevor ich im zweiten Teil auf die Gegenwart zu sprechen komme.

I. *Das Verhältnis christlicher Kirchen zum neutralen säkularen Staat – eine historische Perspektive*

In den deutschen Ländern beginnt der religionspolitische Weg in den neutralen Staat mit dem Westfälischen Frieden 1648, der in Osnabrück und Münster ausgehandelt und geschlossen wurde. Von Rechts wegen wurden die römisch-katholische, die lutherische und die reformierte Glaubensweise zugelassen, die man nach dem Grundsatz *cuius regio, eius religio* auf die Territorien des Reiches verteilte. Auch den einzelnen Gläubigen standen Rechte zu. Das *ius emigrandi* erlaubte es, bei abweichendem Bekenntnis das Territorium zu verlassen. Hausgottesdienste und Privatkulte der vom offiziellen Bekenntnis abweichenden Glaubensweisen wurden zugelassen. An den Beispielen Preußen und Sachsen wird deutlich, dass der Religionswechsel des Herrschers keine Zwangskonversion der Bevölkerung nach sich

zog. Entscheidend war damals die starke Stellung des säkularen Rechts, das das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Glaubensweisen regelte. Das Recht folgte dabei seiner eigenen Vernunft und hegte den Eigensinn der Religionen ein. So gehören Hexenverbrennung und Ketzerverfolgung seit dem 18. Jahrhundert deshalb der Vergangenheit an, weil sie schlicht verboten wurden.

Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und der Wiener Kongress 1815 markieren den nächsten Einschnitt, denn nun entstehen in Mitteleuropa zahlreiche gemischt-konfessionelle Territorien. Der Grundsatz *cuius regio, eius religio* wird faktisch außer Kraft gesetzt, denn man findet vor allem in den großen deutschen Ländern eine Vielfalt christlicher Konfessionskirchen vor, die sich schnell mit der neuen Situation arrangieren. Nach dem aus der Reformationszeit überkommenen Prinzip des landesherrlichen Kirchenregimentes erkennen die Protestanten nun auch den römisch-katholischen Fürsten ihres Territoriums als ihren Landesbischof und damit als den Herrn ihrer Kirche an. Es gibt „von oben“ verordnete Kirchenreformen, etwa die maßgeblich vom König betriebene Union der reformierten und lutherischen Kirche im preußischen Staat. Oder: Die Katholische Kirche schneidet nach dem Wiener Kongress ihre Diözesen und Bistümer vollkommen neu zu und passt sie der staatlichen Ordnung des Deutschen Bundes an.

Nach der Gründung des Deutschen Kaiserreiches 1871 reagieren Protestanten und Katholiken sehr unterschiedlich auf den neuen deutschen Gesamtstaat: Die Protestanten fühlen sich dem reformierten Kaiserhaus eng verbunden und verstehen sich als Träger der Leitkultur in Preußen und im Reich. Protestanten bilden die Funktionseliten in Wirtschaft, Heer, Administration und Politikberatung. Die evangelischen Kirchen werden zwar etwas selbständiger, sind aber Teil des Staates und staatsanalog organisiert. Die Katholiken organisieren sich – zum Teil als Reaktion darauf – politisch in der Deutschen Zentrumspartei, die 1870 gegründet wurde und deren langjähriger Parteiführer, der Osnabrücker Rechtsanwalt Ludwig Windthorst (1812–1891), avanciert zum führenden Parlamentarier im Kaiserreich. Der vom preußischen Ministerpräsidenten und Reichskanzler Otto von Bismarck angezettelte preußische Kulturkampf drängt die Katholische Kirche und das Zentrum in eine Oppositionsrolle, was unter anderem große gesellschaftliche Verwerfungen zwischen Protestanten und Katholiken zur Folge hatte. Langfristig aber wurde die Stellung der katholischen Kirche und des politischen Katholizismus in Preußen und im Reich gestärkt. Denn durch die parlamentarische Tätigkeit vieler katholischer Laien und Priester in der Zentrumspartei und in der Katholischen Aktion lernten die Katholiken in Deutschland viel schneller als die Protestanten, wie Demokratie funktioniert, und begannen, die Demokratie als eine Staatsform zu schätzen, in der man sich für die eigenen Interessen einsetzen und sich für das Gemeinwohl engagieren kann. Damit waren die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass die Zentrumspartei nach der Revolution 1918 in der Weimarer Republik zu

einer staatstragenden Partei aufstieg und vier Reichskanzler stellte, die neun Regierungen vorstanden.

Gleiches gilt für den Protestantismus nicht. Eine dem „Zentrum“ vergleichbare politische Bündelung der evangelischen Kräfte in Parteien und Parlamentsfraktionen hat es nicht gegeben. Evangelische Parteigründungen scheiterten kläglich. Das lag zum einem an der inneren Pluralität des protestantischen Spektrums, zum anderen daran, dass sich die evangelischen Christen im deutschen Kaiserreich als Vertreter der offiziösen Leitkultur verstanden. Das schien parlamentarische Arbeit und parteipolitisches Engagement auszuschließen, weil ersteres das Volk vom Monarchen zu trennen, letzteres das Volk zu spalten drohte.

Treue zur Monarchie und völkisches Nationalbewusstsein waren Gründe dafür, dass der Mehrheitsprotestantismus die Demokratie von Weimar als Staatsform ablehnte, gar verachtete. Ausnahmen waren wenige protestantische ‚Vernunftrepublikaner‘ wie Rudolf Otto, Martin Rade oder Ernst Troeltsch, die sich für die linksliberale Deutsche Demokratische Partei (DDP) in die Parlamente wählen ließen. Die meisten Protestanten hielten sich zur Deutschnationalen Volkspartei (DNVP), die royalistisch und systemkritisch positioniert war. Diese Partei bot vor allem deshalb dem konservativen Protestantismus eine Heimstatt, weil sie Religion als ‚Volkssache‘ ansah und die Auffassung vertrat, dass christliche Werte das politische und wirtschaftliche Leben bestimmen sollten. So gab es Wahlaufrufe der evangelischen Kirchen für die DNVP. Für keine andere große Partei saßen so viele evangelische Pastoren in den deutschen Parlamenten. Sie lehnten einerseits die republikanische Staatsverfassung ab, nutzten andererseits die demokratischen Möglichkeiten, um ihre theologisch konservativen und demokratiefeindlichen Einsichten politisch umzusetzen. Bekanntlich war es 1933 die DNVP, die der NSDAP im Reichstag zu einer parlamentarischen Mehrheit verhalf. Damit wurde diese protestantisch geprägte Partei zur Erfüllungsgehilfin bei der Abschaffung der ersten Demokratie auf deutschem Boden. Unumwunden ist zu konstatieren: In der Krise hat der Mehrheitsprotestantismus versagt. Aber auch die Fraktion der katholischen Zentrumsparlei stimmte im Reichstag dem Ermächtigungsgesetz für die Hitler-Regierung zu.

Der eigentliche Umschwung erfolgte in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der die politische Spaltung der Welt und der ideologische Gegensatz zwischen Ost und West eine erhebliche Rolle spielten. Jetzt schwenken beide Konfessionen – gewissermaßen auch lehramtlich – auf den säkularen, neutralen Staat ein, der sich durch ein menschenrechtliches Fundament, durch Demokratie und Rechtsstaatlichkeit auszeichnet.

Für die katholische Kirche hat jüngst ein Forscherteam um Karl Gabriel am Beispiel der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit gezeigt, wie komplex der Lernvorgang war, durch den man sich in der Kirche von den überkommenen theokratischen Fantasien und ständi-