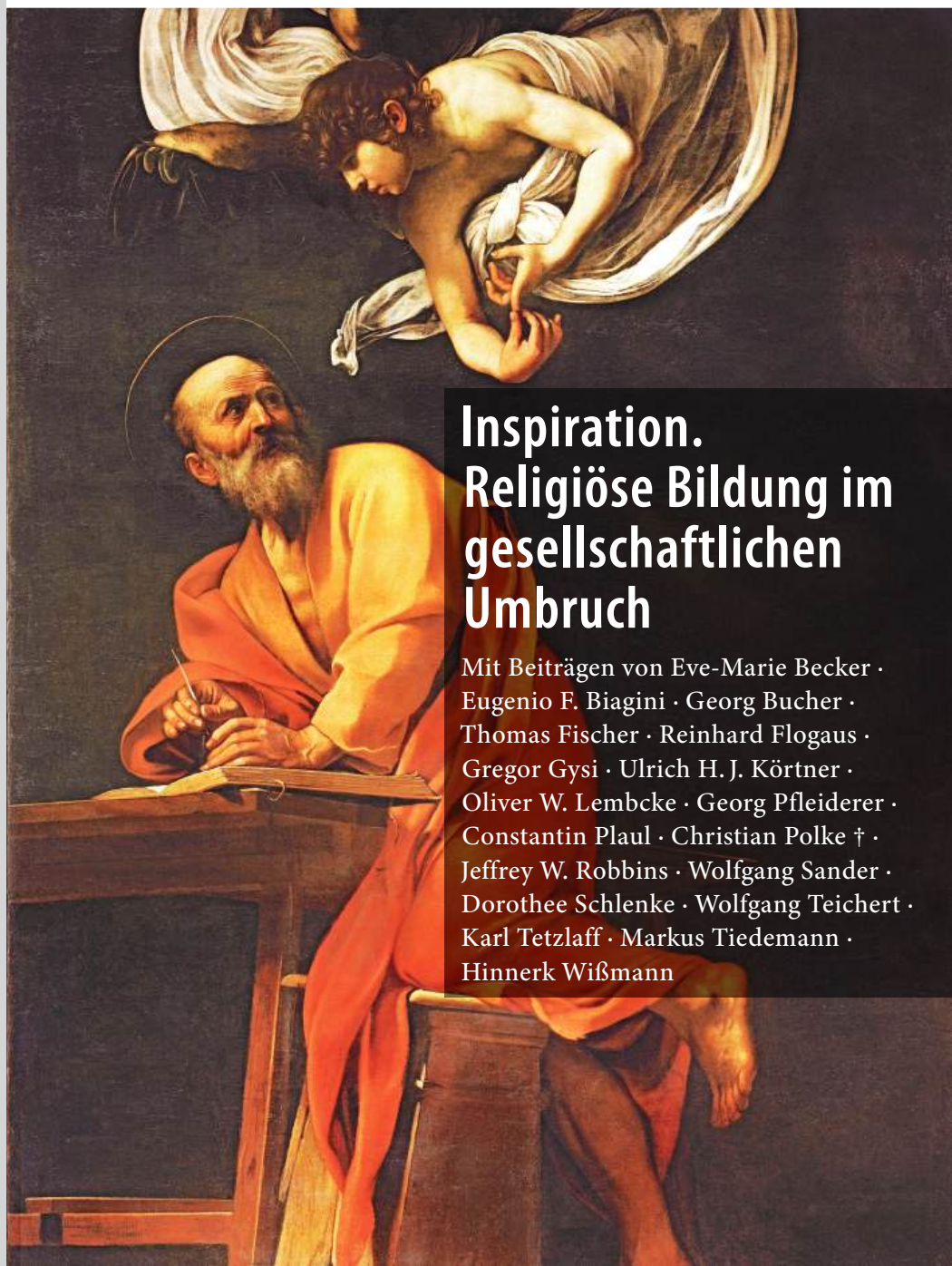


# *Streit-Kultur*

Journal für Theologie

03 | 2025



## **Inspiration. Religiöse Bildung im gesellschaftlichen Umbruch**

Mit Beiträgen von Eve-Marie Becker ·  
Eugenio F. Biagini · Georg Bucher ·  
Thomas Fischer · Reinhard Flogaus ·  
Gregor Gysi · Ulrich H. J. Körtner ·  
Oliver W. Lembcke · Georg Pfeleiderer ·  
Constantin Paul · Christian Polke † ·  
Jeffrey W. Robbins · Wolfgang Sander ·  
Dorothee Schlenke · Wolfgang Teichert ·  
Karl Tetzlaff · Markus Tiedemann ·  
Hinnerk Wißmann

# Streit-Kultur

Journal für Theologie

3. Jahrgang 2025

Zitierweise: *Streit-Kultur*

*Herausgegeben von* Philipp David (vi.S.d.P.), Anne Käfer, Malte Dominik Krüger, André Munzinger, Christian Polke (†)

*Redaktion/Kontakt:* Robert Martin Jockel (Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen, [Martin.Jockel@evtheologie.uni-giessen.de](mailto:Martin.Jockel@evtheologie.uni-giessen.de))

*Hinweise für Autor:innen:* Beiträge für *Streit-Kultur* werden ausschließlich von der Herausgeberin und den Herausgebern angefragt.

Erscheinungsweise: Pro Jahr erscheint ein Band.

*Abonnements:* Informationen zu Abonnements finden Sie unter [www.mohrsiebeck.com/streit-kultur.com](http://www.mohrsiebeck.com/streit-kultur.com) in der Rubrik »Abonnement«. Bei Fragen zum Bezug der Zeitschrift wenden Sie sich bitte an [journals@mohrsiebeck.com](mailto:journals@mohrsiebeck.com).

*Onlinezugang:* Die Beiträge der *Streit-Kultur* sind für Institutionen und Privatpersonen Open Access online verfügbar. Der Online-Zugang wird über unsere eLibrary bereitgestellt. Weitere Informationen finden Sie unter [www.mohrsiebeck.com/elektronische-publikationen](http://www.mohrsiebeck.com/elektronische-publikationen).



© 2025 Autorin/Autor des jeweiligen Beitrags. Beiträge sind lizenziert unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International« (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung der jeweiligen Urheber:innen unzulässig und strafbar.

*Verlag:* Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Postfach 2040, 72010 Tübingen, [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com), [info@mohrsiebeck.com](mailto:info@mohrsiebeck.com).

*Anzeigenservice:* Tilman Gaebler, Postfach 113, 72403 Bisingen, [tilman.gaebler@t-online.de](mailto:tilman.gaebler@t-online.de).

ISSN 2943-3029 (Gedruckte Ausgabe), eISSN 2940-9535 (Online-Ausgabe)

Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Printed in Germany.

# Inhaltsverzeichnis

## **Philipp David und Anne Käfer**

Inspiration. Religiöse Bildung im gesellschaftlichen Umbruch ..... 3–6

## **Streitfragen**

### **Thomas Fischer**

Ist Pluralität von Wirklichkeitsdeutungen eine Gefahr für die freiheitlich-demokratische Gesellschaft? ..... 9–13

### **Gregor Gysi**

Was bedeutet Religionsfreiheit heute? ..... 14–17

### **Ulrich H. J. Körtner**

Religion und Populismus. Zur Kritik unterkomplexer Populismuskritik in Theologie und Kirche ..... 19–24

### **Oliver W. Lembcke**

Christentum und Rechtspopulismus. Einige Anmerkungen zu einer politischen Theologie der Demokratie ..... 25–29

### **Reinhard Flogaus**

Kriegstheologie und religiöse Bildung in Russland ..... 31–41

### **Jeffrey W. Robbins**

From Politics to Governance. How Christian Nationalism is Changing the Religious Right in the United States ..... 42–45

### **Hinnerk Wißmann**

Religious Education at German School as a Case of Modern Politics on Religion ..... 46–49

## **Streitgespräch**

Religiöse Bildung – Privatsache oder gesellschaftlicher Bildungsauftrag?  
Im Gespräch mit Georg Pfleiderer und Markus Tiedemann ..... 53–61



## Streitbare Thesen

### **Dorothee Schlenke**

Zukunftsfähige religiöse Bildung im Religionsunterricht.  
Ein differenzhermeneutisches Plädoyer ..... 65–69

### **Eve-Marie Becker**

Bibelhermeneutik als religiöse Bildungsaufgabe – gezeigt  
am Doppelgebot der Liebe nach Lukas (Lk 10,25–37) ..... 71–78

### **Georg Bucher**

Gebildete Religion als Empowerment? ..... 79–82

### **Wolfgang Teichert**

„Akademie“ mit Zukunft – Bericht zu einer Möglichkeit ..... 83–88

### **Wolfgang Sander**

Das christliche Europa – Nostalgie oder  
ein Kern europäischer Identität? ..... 89–93

## Buchempfehlungen

### **Constantin Plaul**

Gestaltete Mitte ..... 97–98

### **Karl Tetzlaff**

Der Traum von der Volksfront ..... 100–102

### **Eugenio F. Biagini**


Vorschau: The Virtue of Constructive Ambiguity ..... 103–104


## Donum superadditum

### **Christian Polke (†)**

Der Mensch als ‚zoon politikon‘. Eine theologische Betrachtung .... 107–119

## Inspiration. Religiöse Bildung im gesellschaftlichen Umbruch

 **Dr. Philipp David** ist Professor für Systematische Theologie/Ethik an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

 **Dr. Anne Käfer** ist Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Seminars für Reformierte Theologie an der Universität Münster.

Vom Himmel her wird der Evangelist Matthäus beauftragt, frohe Botschaft gut lesbar und verständlich aufzuschreiben. Auf Caravaggios Gemälde, das Sie auf dem Cover abgebildet sehen<sup>1</sup>, wird der Autor Matthäus durch eine jugendliche Engelsgestalt inspiriert. Die Szene scheint im aufmerksamen Anblick von Autor und Engel zu kulminieren. Ihr Ziel hat sie jedoch darin, dass Matthäus die transzendent gewirkte Einsicht, die ihm die Augen öffnete, in einem Buch veröffentlicht.

Caravaggio (1571–1610) malte diese inspirierende Begegnung zu einer Zeit, da in seinem Heimatland Italien zahllose Bücherverbrennungen stattfanden. Verbrannt wurden vor allem volkssprachliche Bibelausgaben. Der Inhalt der heiligen Schriften sollte allein dem römisch-katholischen Klerus vorbehalten sein. Es wurde danach getrachtet, die selbständige Lektüre der guten Nachricht den sogenannten Laien vorzuenthalten. So konnte ihnen in doktrinärer Weise verordnet werden, was Gott angeblich für wahr zu halten verlange und welche sittliche Lebensgestaltung die also einzig angemessene sei.<sup>2</sup>

Jahrhunderte später wird in deutschen Landen die Lektüre der in deutsche Sprache übersetzten Bibeln vor allem in manchen evangelisch-religiösen Kreisen intensiv betrieben. Dabei hängt der Bezug auf das Bibelbuch nun aber derart an dessen Buchstabenlaut, dass erneut die existentiell-inspirierende Bedeutung

1 MICHELANGELO MERISI DA CARAVAGGIO, Die Inspiration des Evangelisten Matthäus durch den Engel (*San Matteo e l'angelo*), 1602, Öl auf Leinwand, 292 × 186 cm, Rom, San Luigi dei Francesi, Cappella Contarelli.

2 Vgl. zur Auslegung und Einordnung des Gemäldes J. MÜLLER, Das geöffnete Buch. Caravaggios Altargemälde *Die Inspiration des Evangelisten Matthäus durch den Engel* in der Contarelli-Kapelle und die Laienlektüre der Bibel, in: KUNSTGESCHICHTE Open Peer Reviewed Journal, 2021 (<https://www.kunstgeschichte-ejournal.net/583/>). Abgerufen am 04.03.2025.



4 der frohen Botschaft verborgen bleibt. Der Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834) warnte daher eindringlich davor, dass der Niedergang der christlichen Religion bevorstehe, wenn nicht endlich theologische Reflexion und wissenschaftliche Forschung den Umgang mit der Überlieferung begleiteten. Denn erst dann kann deren existentielle und realitätsrelevante Aussagekraft deutlich werden. In einer viel zitierten Frage fasst Schleiermacher die Herausforderung zusammen, der wir uns heute, wenn auch unter anderen Bedingungen, erneut zu stellen haben:

„Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben? Viele freilich werden es so machen, die Anstalten dazu werden schon stark genug getroffen, und der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschänzungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären.“<sup>3</sup>

Religion erlebt gegenwärtig und im Schatten der Globalisierung zwar weltweit wachsenden Zulauf. Dabei zeigt sich allerdings auf der einen Seite eine stark individualisierte Spiritualität und auf der anderen die Zuwendung zu fundamentalistischen Ausprägungen in Christentum, Judentum, Islam und Hinduismus. Bei solchen religiösen Fundamentalismen finden sich hochproblematische gemeinschaftsbildende Tendenzen, die auf einer starren Verbindung von Religion mit Politik und Moral, Nation und Kultur basieren. Es handelt sich um „enggeschlossene religiöse Kreise“, die in festgefahrenen Lebensgestaltungsmustern verharren und Aussagen, die qua Autorität für verbindlich erklärt werden, nicht hinterfragen wollen. Immer wieder kam es in der Geschichte der Menschheit vor, dass sich weltanschauliche Gemeinschaften dagegen verwahrten, mit anderen Konfessionen oder gar mit anderen Religionen in Austausch zu treten. Immer wieder scheint Furcht vor der Infragestellung der je eigenen tradierten Lehren und Moralvorschriften davon abzuhalten. Aber auch die Ansicht, die eigene Religionsgemeinschaft müsse sich von anderen abschirmen, um nicht mit deren Laxheit und deren angeblich falscher Weltanschauung kontaminiert zu werden, scheint zur Verweigerung von Religionsgesprächen zu führen. Dabei würde der gesprächsbereite Austausch über unterschiedliche Weltanschauungen der gesamten Gesellschaft und ihren Individuen dienlich sein. In der heutigen weltanschaulich-pluralen Welt tut es dringend Not, religiöse Überzeugungen in reflektierter Weise zu kommunizieren. Auf dem Boden der eigenen reflektierten Weltanschauung kann die eigene Lebensgestaltung durchsichtig werden. Und zugleich kann verständlich werden, worin der Lebensvollzug von Mitmenschen wurzelt. Diese Wurzelbehandlung, die nicht allein auf Symptome der Religi-

3 Dr. Schleiermacher über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben, in: F. SCHLEIERMACHER, *Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*. Hg. v. Hans-Friedrich Traulsen unter Mitwirkung v. Martin Ohst, KGA I/10, 1990, 337–394, 347.



onsausübung und besondere Ausprägungen menschlichen Handelns schaut, ist darum nicht zu überschätzen, weil sie den Menschen als Menschen ernstnimmt.

Es gehört zum Menschsein dazu, sich auf Vorgegebenheiten bezogen zu finden, die sich weder allein natürlichen Prozessen noch menschlicher Kulturleistung verdanken. Die dadurch angeregte Suche nach Sinn, Bedeutung, ja Zweck und Ziel des eigenen Daseins treibt – wenn sie nicht unterdrückt wird – zu religiösen Fragen. Sie wirft Fragen danach auf, wie das eigene Selbst und die Welt insgesamt zutreffend gesehen werden. *Religiöse Bildung* begleitet, unterstützt und reflektiert diese Suche. Sie nimmt das menschliche Fragen auf und ebenso das Verlangen nach Verlässlichem, auf dem das eigene Leben vertrauensvoll und sinnhaft im Zusammenleben mit anderen geführt werden kann. *Bildung* meint und betrifft aus christlicher Sicht den gesamten Bildungsprozess menschlichen Lebens. Dieser wird von weltanschaulichen Annahmen geleitet, welche immer schon von Mitmenschen beeinflusst sind, die sich stets gegenseitig auf ihren Bildungswegen voranbringen oder auch einander im Wege stehen. *Institutionalisierte* religiöse Bildung gibt aus christlicher Sicht von Grund auf Hilfestellung bei der Selbstwerdung des Individuums in der Gemeinschaft seiner Mitmenschen. Sie widmet sich dem Selbstwerden eines Individuums im Kontext seiner auf das eigene Woher und Wozu gerichteten existentiellen Fragen. Sie nimmt diese Fragen ernst und nennt tradierte Antworten, die weder als autoritäre Übergriffe fungieren noch als magische Interventionen dargestellt werden sollten. Aufgrund ihrer eigenen wissenschaftlichen Fundierung in der *Theologie* befähigt die christliche-religiöse Bildung das fragende und suchende Individuum dazu, seinen Bildungsweg im selbständigen theologisch-reflektierten Austausch über tradierte weltanschauliche Einsichten zu beschreiten. So vermag das Selbst sich selbst samt seiner Überzeugungen vor dem Hintergrund gemeinschaftlicher Überlieferung mehr und mehr kennenzulernen. Und also kann es dann in gesprächsbereiten Austausch mit anderen Weltanschauungen treten sowie sein eigenes Handeln grundsätzlich hinterfragen.

So könnte es sein.

Allerdings wird gegenwärtig unverhohlen gerade auch von christlichen Religionsgemeinschaften eine theologieabstinente Religion befürwortet. Diese anti-intellektuelle und anti-wissenschaftliche Haltung erweist sich nicht nur als idealer Nährboden für religiösen Fundamentalismus und eine daraus hervorgehende Gefährdung der freiheitlichen Grundordnung des demokratischen Rechtsstaates. Sie stellt auch eine massive Beeinträchtigung der Religion selbst dar.

Religion lebt von inspirierten und inspirierenden Überzeugungen. In solchen Überzeugungen kann der Lebensvollzug eines menschlichen Individuums fußen. Ob es seinen Überzeugungen wahrhaft trauen kann, wird es in der Gemeinschaft seiner Mitmenschen überprüfen wollen. Hindert die jeweilige Religionsgemeinschaft das Individuum daran, in aller Gewissensfreiheit über seine Überzeugungen nachzudenken und zugleich die Reden der Religions-



6 gemeinschaft zu reflektieren, wird seine religiöse Bildung blockiert. Tritt an die Stelle des Hinterfragens entweder Indoktrination durch autoritäre Religionsgemeinschaftsführer oder der Verweis auf angeblich religionslose Lehren vom sittlichen Zusammenleben, wird dem Menschen sein ganz und gar menschliches Fragen nach Antworten auf das Woher und Wozu seiner Existenz ausgetrieben. Sein Menschsein verkümmert zu einem Funktionieren im Alltag. Bodenlos und ziellos treiben ihn die Mitmenschen durch die Jahre seines Daseins.

Dass es notwendig der Inspiration bedarf, religiöser Inspiration und inspirierender Reflexion über Religion und ihre Bildung, diese Annahme veranlasste vorliegendes Journal. Seine Herausgeberin und sein Herausgeber gehen davon aus, dass es dringend geboten ist, das Verhältnis von Bildung und Religion erneut auf die Agenda zu setzen. Es gilt grundsätzlich zu fragen, wie eine gebildete Religion unter gegenwärtigen Bedingungen aussehen könnte, welche Chancen sie hat und welchen Kämpfen sie sich stellen muss. Bereiche, in denen sie sich bewähren muss, sind unter anderem ihr Verhältnis zur staatlichen Politik und ihre Verortung in der Schule. Ihren Missbrauch für fundamentalistische und populistische Bewegungen hat das Journal ebenso im Blick wie ihre Kraft für eine menschlich gestaltete Gesellschaft. Dabei geht es um Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit, Wahrheit und überhaupt ein gutes Leben.

Das gelingende gesellschaftliche Zusammenleben war unserem überaus geschätzten Kollegen und Freund Prof. Dr. Christian Polke (1980–2023) ein großes Anliegen. Einer seiner letzten bisher unveröffentlichten Vorträge zum Thema „Der Mensch als ‚zoon politikon‘. Eine theologische Betrachtung“ hängt als *Donum superadditum* an. So wollen wir auch in der dritten Ausgabe von *Streitkultur* seiner gedenken. Denn wir vermissen ihn sehr.

Allen Autor:innen dieser Ausgabe, die als Open Access online verfügbar und in gedruckter Form erhältlich ist, danken wir sehr herzlich für ihre ausgesprochen anregenden Beiträge, die hiermit nun zur Lektüre und Auseinandersetzung bereitstehen. *Tolle, lege.*



---

# Streitfragen



## Ist Pluralität von Wirklichkeitsdeutungen eine Gefahr für die freiheitlich-demokratische Gesellschaft?

📄 Der Beitrag befasst sich mit dem Einfluss von subjektiven Deutungen und Deutungsmöglichkeiten der Wirklichkeit auf die sozial „geltende“, also faktisch wirksame Bestimmung von Wahrheit und damit auch auf die Beurteilung normativer Fragen. Der evidenten Rückgang als verbindlich angesehener überindividueller Deutungsziele führt zu einer vielfach als zerstörerisch angesehenen Überflutung mit „Meinungs“-Äußerungen. Das freiheitsgewährende Konzept demokratischer Entscheidungsfindung könnte, so wird befürchtet, an seinen eigenen Grundsätzen ersticken, weil deren Geltung nicht abstrakt wirkt, sondern durch soziale Machtpositionen bestimmt ist.

🔗 Wirklichkeit, Wahrheit, Normativität, Gesellschaft, Demokratie, Macht

👤 **Dr. Thomas Fischer** war bis 2017 Richter, zuletzt seit 2013 als Vorsitzender des 2. Strafsenats des Bundesgerichtshofs. Seit 1998 ist er Honorarprofessor (Strafrecht, Strafprozessrecht) an der Universität Würzburg, von 1999 bis 2024 war er Herausgeber und Alleinbearbeiter eines Standardkommentars zum Strafgesetzbuch. Seit 2021 ist er, neben publizistischer Tätigkeit, Rechtsanwalt in München.

### Einführung

Die Herausgeber des Hefts haben mir die im Titel zitierte Frage in Kenntnis des Umstands gestellt, dass ich, soweit ich mich entsinne, zwar in Kindertagen ein allen möglichen magischen Narrativen offener, aber im Lebenslängsschnitt dezidiert „unreligiöser“ Mensch (gewesen) bin. Bei Formulierung dieses Disclaimers verzichte ich darauf, einen eigenen Begriff des Religiösen zu erläutern, und verweise einfach großräumig auf Max Weber. Dass nicht die Götter die Menschen, sondern diese ihre Götter machen, ist somit Voraussetzung des Folgenden.



## Wirklichkeit

Im Grundsatz unbestreitbar dürfte sein, dass menschliche „Wirklichkeitsdeutung“ so oder so Voraussetzungen hat, unter denen der „Glaube“ an vor-sozial („natürlich“) oder transzendent gerechtfertigte Norm-Systeme (verschiedener Art) eine zentrale Rolle spielt.

Wirklichkeits-Deutung setzt subjektive Wirklichkeitserkenntnis voraus. Dieser Satz ist banal und zirkulär zugleich. Wer Infrarotstrahlung nicht sehen kann, hat schwerlich Erfahrung mit der Wirklichkeit der Bienen.

## Gesellschaft

Der Mensch als Art der Gattung „Primaten“ ist eine biologische Erscheinungs- und soziale Lebensform. Die Herren Adam und Robinson Crusoe gab es nicht als Naturwesen (siehe Thomas Hobbes), sondern nur als intellektuelle Fiktionen einer vermeintlichen „Natur“. Gesellschaft (Horde, Gruppe, Familie, Clan, Gemeinschaft) dient neben und vor zahllosen anderen Voraussetzungen des Überlebens auch der kommunikativ verbindlichen Vermittlung von Wirklichkeitserleben. „Nam-Bok, der Lügner“ heißt eine Kurzgeschichte des einst erfolgreichsten Schriftstellers der Welt, Jack London. Sie entstand, nicht zufällig, zur Zeit einer (weiteren) Wende der Wirklichkeitswahrnehmung zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Sie beschreibt auf beispielhafte, anschauliche Weise eine fiktive Begebenheit aus der Welt der Globalisierung, deren Begriff damals wohl noch nicht erfunden war. Die bis ins Spätmittelalter in der Allgemeinbevölkerung Europas vorherrschende Überzeugung, in jeder Sekunde des Lebens unter der unmittelbaren, alles durchdringenden Beobachtung Gottes zu stehen, begründete eine Wirklichkeitsvorstellung, welche sich heute nur noch sehr wenigen erschließt und bevorzugt in Kulturen und Ideologien gefunden wird, die hierzulande oft als „fanatisch“ am Rande der Geisteskrankheit angesehen werden.

Gesellschaft ist von Anfang an Voraussetzung des (Über-)Lebens der Art „homo sapiens“. Menschliche Gesellschaft setzt ein sehr hohes (uns heute als – was sonst? – evolutionäre Krönung geltendes) Maß an Empathie (Einfühlungsvermögen in fremde Perspektiven) und Abstraktionsvermögen (Fähigkeit zur Verallgemeinerung eigener und fremder subjektiver „Eindrücke“ und Reflexionen) voraus. Dies wiederum ist – neben der Annahme (Vertrauen), der jeweils „andere“ produziere („denke“) solches in jedenfalls prinzipiell gleicher Weise wie man selbst – davon abhängig, dass sich die Individuen auf eine gemeinsame „Wahrheit“ über die äußere Wirklichkeit einigen. Das ist – nur beispielhaft – zwischen dem Erleben der genannten Naturreligionen (Bewegtheit der äußeren und inneren Natur durch eine Vielzahl von subjektiv-transzendenten Willen) und dem Narrativ eines als universal-naturgegeben gedachten, kapitalistisch-

rationalen, „positiven“, d.h. als „gemacht und jederzeit veränderbar“ vorausgesetzten, Regel-Zusammenhangs kaum möglich.

Dies ist eine „moderne“, aber keineswegs neue Erkenntnis. Über lange Zeiträume wurden die Unvereinbarkeit und Ungleichzeitigkeit von Wirklichkeiten schlicht durch Gewalt gelöst. An vielen Orten der Welt ist das bis heute so, fällt den durch Internet und Dauerwirtschaftskrise verwirrten Bewohnern der so genannten „westlichen“ Welt allerdings mehrheitlich nicht auf. Sie haben vielmehr das Menschheitsproblem der Wirklichkeitsverschiebungen kürzlich als ganz neue, da sie selbst betreffende Gefahr erkannt. Faszinierenderweise findet die Diskussion hierüber meist als solche über „Ideen“, „Werte“ und Erlösungen statt. Reichtum und Armut kommen in Gestalt eines drohenden eigenen „Niedergangs“ – genauer: geringeren Wachstums – vor.

## Demokratie

Im Verständnis des Grundgesetzes (und des Themas) ist Demokratie die Legitimation von Herrschaft durch Mehrheiten von Entscheidungsbefugten durch ein formales System („geronnene Macht“, Gewaltmonopol), welches zugleich auf einer materiellen „Werte“-Ordnung (Menschenwürde, Rechtsstaatsprinzip, Gewaltenteilung) beruht: Artikel 79 Abs. 3 des Grundgesetzes verbindet beides plakativ.

Der demokratische Legitimitätsanspruch setzt (wie jeder andere) eine gemeinsame Wirklichkeits-Vorstellung voraus – sowohl im Sinne einer individuellen Kommunikationsgrundlage als auch im Sinne eines sozial anerkannten Systems des Generierens von gemeinsamer „Wahrheit“. Wahrheit ist nicht dasselbe wie Wirklichkeit, sondern deren vielfach gefilterte, sozial konsentrierte Deutung. Denn Wirklichkeit als „analoger“, in der Zeit existierender Ablauf von Geschehen kann nicht konserviert und wiederholt werden. Sobald sie in der Zeit versunken ist, existiert sie nur noch als „Erinnerung“, als subjektive Deutung. Diese bedarf, um soziale Gültigkeit zu erlangen, einer höchst komplizierten kommunikativen Anstrengung, welche allerdings, kulturell vermittelt, seit jeher durchweg den meisten als „naturwüchsig“ und daher emotional und intellektuell wenig anstrengend erscheint. Dass „Stimmen“ aus Dornbüschen sprechen, um der („wirklichen“) Welt den Weg zu weisen, mag einmal als Wirklichkeit („Tatsache“, „Wunder“), einmal als metaphorisch-philosophische Eingebung, einmal als psychopathologisches Symptom verstanden werden.



## Gefahr

Die „Wahrheit“ im Sinn einer intersubjektiv verstandenen Vorstellung von Wirklichkeit ist, so sagt die hierzulande allgemeine Ansicht, in den vergangenen vier Jahrzehnten unter – für unsere Verhältnisse – schweren Druck geraten. Im Jemen oder im Kongo, in Syrien oder Tibet mag man das anders beurteilen. Man kann es auch allgemeiner relativieren: Die Globalisierung der wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge hat die Ungleichzeitigkeit von subjektiver und sozialer Wirklichkeit nicht erschaffen, sondern nur offenbart und potenziert.

Seit geraumer Zeit – spätestens seit Beginn der Herrschaft des Internets über die soziale Kommunikation der Welt – wird über die Bedeutung von „Wirklichkeit“ und über die möglichen Gefahren der Chaotisierung des öffentlichen Meinens gesprochen; neben euphorischen Prognosen individueller Freiheitsräume dominieren erkennbar angstvolle Diagnosen. Vorbehaltlich zahlloser Vorschläge zum und Bemühungen um das Einfangen, Zähmen, Steuern und Regeln der ironischerweise „sozial“ genannten Explosion von affektiv inspirierten, subjektiv verantwortungsfreien Äußerungen herrscht erkennbar eine Stimmung vor, welche einen anomischen (chaotischen, regellosen) Zustand der öffentlichen Kommunikation mehr oder weniger direkt mit einem Umbruch der hierzulande in den vergangenen 400 Jahren herrschenden Weltwahrnehmung in kausalen Zusammenhang bringt: Wehe, wehe!

Das mir gestellte Thema fragt nach „Pluralität von Wirklichkeitswahrnehmungen“ und deren möglicherweise schädlichen Auswirkungen auf „Demokratie“. Die Frage hat zwei Gesichter und Voraussetzungen: Sie setzt einerseits eine erstrebenswerte Substanz von „Demokratie“ voraus; andererseits unterstellt sie – diagnostisch – eine für diese bedrohliche Wirkung intellektueller und emotionaler Verwirrtheit mangels gemeinsamen Wirklichkeits-Fundaments. Mir scheint: Beide sind evident zutreffend.

Wer Covid-19-Impfungen als jüdische Weltverschwörung, Aggressionskriege als Friedensmissionen, Gewaltexzesse als Erfüllung göttlicher Aufträge oder Hungersnöte als Verwirklichung natürlicher oder „historisch notwendiger“ Gesetzmäßigkeiten wahrnimmt, orientiert sich in einer „Wahrheits“-Wahrnehmung, welche demokratisch legitimierten Regeln widerspricht. Diese Feststellung setzt die Erkenntnis voraus, dass die Entrechtung (oder gar Ermordung) einer Bevölkerungsgruppe nicht dadurch Legitimität erlangt, dass sie von einer Mehrheit beschlossen wird. Dies zu sagen ist nicht eine Ausschließung von konkreten Wahrnehmungs-Inhalten, sondern die Kritik eines formalen Legitimations-Systems, welches die Geltung von Regeln und die regelgeleitete Relativierung von subjektiven Erkenntnissen zur Grundlage hat, unter dem Vorbehalt einer übergeordneten, vorpositiven Deutung.

Vereinfacht: Zwischen dem Postulat, Wirklichkeits- und Wahrheits-Erkenntnis müsse, um soziale Legitimität erlangen zu können, im gleichberechtigten Dis-

kurs aller entstehen, und der Annahme, die Wirklichkeit und die aus ihr folgenden Entscheidungen seien eine Frage der Gestaltung durch Definitionsmacht, gibt es kaum einen Kompromiss, da beides auf unterschiedlichen Ebenen stattfindet: Beide Annahmen existieren gar nicht als Alternativen auf derselben begrifflichen und systematischen Ebene. Magisches und rationales Wirklichkeits-Erkennen sind kategorial, nicht anekdotisch unterschieden: Ein Fahrrad ist weder ein Flugzeug ohne Flügel noch ein Auto ohne Motor.

## Schlussfolgerungen

Ist „Pluralität“ eine Gefahr? Die mir gestellte Frage ist so voraussetzungsvoll und vielschichtig, dass sie kaum eindeutig beantwortet werden kann. Ich möchte unterscheiden: Soweit – beispielsweise – die Meinungen darüber auseinandergehen, ob Impfungen gegen Viruserkrankungen empfehlungswert seien, ist das letztlich so belanglos wie der Streit darüber, welcher Fußballverein der beste sei. Soweit aber abweichende Ansichten darüber gemeint sind, ob Covid-19 ein Zeichen des Wirkens des Satans in der Welt oder ein ökologisches Alarmzeichen sei, ist es selbstverständlich hochgradig bedrohlich für einen sozialen „Wahrheits“-Konsens, der die spezifische (hier: „freiheitlich-demokratische“) Legitimität von Herrschaft erst möglich macht.

Die Erkundigung, ob die derzeitige Kakophonie des öffentlichen Wirklichkeit-Erkennens gefährlich für die politische Struktur der Bundesrepublik sei, beantworte ich daher eindeutig mit „Ja“. Dabei sollte in der Analyse und Bewertung aber zwischen Wirklichkeit (äußerer Realität) und Wahrheit (kommunikativer Übereinkunft) unterschieden werden, auch wenn dies nur als Hilfskonstruktion erforderlich ist.

Da Demokratie – im Zusammenhang von Art. 79 Abs. 3 Grundgesetz – keine leere Hülle, sondern die Essenz materieller historischer Erfahrungen ist, gefährdet eine soziale „Wirklichkeits“-Definition, welche die Wahrheit dieser Erfahrungen unter den Vorbehalt ihrer Vereinbarkeit mit jeweils aktuellen (herrschafts-) politischen Narrativen stellt, die „freiheitlich-demokratische Gesellschaft“ (Titel) in hohem Maß. Dieser Befund lässt am Ende die Frage offen, welchen Inhalt das Attribut „freiheitlich-demokratisch“ unter den Göttern und Menschen haben soll.

## Was bedeutet Religionsfreiheit heute?

☒ Das Toleranzgebot muss sich in eine aktive Anerkennung von Religionen als Teil der gesellschaftlichen Diskussion verwandeln. Religionen können zur Reproduktion demokratischer Werte beitragen, sofern sie sich in den öffentlichen Diskurs einbringen und ihre Positionen rational begründen. Religionen sind kulturelle Traditionsspeicher, enthalten aber nicht automatisch nur positive Werte (z. B. Antijudaismus oder Geschlechterungerechtigkeit). Eine funktionierende Demokratie braucht soziale Gleichheit; sonst bleibt sie eine Herrschaft der Vermögenden. Die neoliberale Schwächung von Solidarität und Gleichheit hat den Aufstieg rechter Ideologien begünstigt. Demokratische Kräfte sollten weniger empört reagieren, sondern konkrete Lösungen zur Stärkung der staatsbürgerlichen Gleichheit entwickeln. Religionsgemeinschaften sollten sich aktiver in den gesellschaftlichen Diskurs zur Verteidigung der Demokratie einbringen.

🗨️ Öffentlicher Diskurs, demokratische Werte, Neoliberalismus, Solidarität, rechte Ideologien

👤 **Dr. Gregor Gysi** ist seit 1971 als Rechtsanwalt tätig. Ende 1989 bis Januar 1993 war er Vorsitzender der PDS. Er gehört dem Bundestag seit 1990 (mit einer Unterbrechung zwischen 2002 und 2005) als direkt gewähltes Mitglied an und war von 1990 bis 2001 und von 2005 bis 2015 Vorsitzender der Fraktion der PDS bzw. der Linken. Von 2016 bis 2019 war er Präsident der Europäischen Linken.

Ich bin weder Theologe noch Philosoph. Damit sind die beiden Berufe, von denen aus einigermaßen professionell über den Glauben und Gott, über die Bedeutung von beidem für die moderne Gesellschaft gesprochen werden kann, schon einmal nicht meine. Manchmal jedoch zieht es auch Juristinnen und Juristen zur Philosophie, da ja immer wieder kritisch hinterfragt werden sollte, was das Wesen des Rechts und des Staates ist. Das mag für das juristische Alltagsgeschäft nicht so relevant erscheinen; am ehesten sind noch die Richterinnen und Richter genötigt, ab und zu darauf zu rekurrieren. Und auch da reicht es meist völlig, wenn sich diese Fragestellung auf das Wesen der freiheitlich-demokratischen Grundordnung (fdGO) gleich wieder einengt. Umso besser ist es, wenn es dann doch einige Juristinnen und Juristen gab und gibt, die das Feld der Rechtsphilosophie aufsuchen, um eben prinzipielle Fragen zu erörtern.



Nun stellt sich sofort die Frage, was ausgerechnet die politische Philosophie oder Rechtsphilosophie zum Thema Religion beitragen soll in Zeiten des modernen Staates. Wir leben schließlich nicht mehr im Mittelalter und haben jene Aufklärungs- und Modernisierungsprozesse hinter uns, die den republikanischen Staat hervorbrachten, der auf Prinzipien basiert, die gerade nicht religiöser Art sind. Und hier muss ich das sogenannte Böckenförde-Theorem anführen. Eine wichtige These von Ernst-Wolfgang Böckenförde lautet, dass der moderne demokratische Staat auf Ressourcen angewiesen ist, deren Reproduktion er nicht erzwingen kann. Das schließt nicht aus, dass er deren Reproduktion durch Politik günstig oder ungünstig beeinflussen kann. Wir erleben gerade angesichts einer handfesten Krise der Demokratie in vielen europäischen Staaten, der Bundesrepublik Deutschland inklusive, und in den USA, was es bedeuten kann, wenn derartige Ressourcen angegriffen werden. Nur um welche handelt es sich und was hat das mit der Religion zu tun?

Dazu möchte ich auf das Toleranzprinzip bzw. Neutralitätsgebot in religiösen und weltanschaulichen Fragen zurückgreifen. Dieses Gebot spielt in allen republikanischen Verfassungen eine wesentliche Rolle. Ob jemand Atheist oder nichtgläubig ist, ob jemand einer christlichen Konfession oder anderen Religion angehört – all das darf für den Staat keine Rolle spielen, es darf die Gleichheit der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger hinsichtlich ihrer Rechte nicht einmal tangieren. Hier möchte ich auf eine Ungereimtheit hinweisen. Hervorgegangen ist der moderne republikanische Staat aus Aufklärungs- und Modernisierungsprozessen. Wichtige Anstöße waren die demokratischen Revolutionen des späten 18. und des 19. Jahrhunderts sowie die Revolutionen gegen Ende des Ersten Weltkrieges. Die Aufklärung, die den modernen Staat geistig ausbuchstabierte, hatte jedoch immer eine religions skeptische bis antireligiöse Schlagseite. Ein klassischer Aufklärer hat vermutlich im Toleranzgebot höchstens ein pragmatisches Zugeständnis an etwas gesehen, das er eigentlich ablehnte. Vielleicht hat der Aufklärer sich das Toleranzgebot wie folgt zurechtgelegt: Damit der Aufklärer mit seinen Ansichten in Ruhe gelassen werden konnte, tolerierte er etwas, was er der Sache nach ablehnte.

Da ich als Linker eigentlich auch heute der Aufklärung zuneige, muss ich mir die Frage stellen: Ist in der republikanischen Verfassung ein Zugeständnis an etwas angeblich Unvernünftiges eingebaut, das aus lediglich pragmatischen Gründen toleriert wird? Ich könnte allerdings auch umgekehrt fragen: Wenn die republikanische Verfassungsordnung vernünftig ist, sollte das dann nicht auch für das Neutralitätsgebot gelten? Wenn es sich bei der Neutralität in weltanschaulichen Fragen um etwas Vernünftiges handelt, schlägt dann die Vernunftannahme nicht auch auf das durch, was da in der Sache konkurriert, also auch auf die Weltanschauungen, die Religionen inklusive? Jürgen Habermas, der natürlich weniger grob argumentiert, würde diese Frage im Prinzip bejahen. Im Hinblick auf die Böckenförde-These hieße das, dass auch Religionen eine Rolle

16 bei der Reproduktion der Voraussetzungen demokratischer Verfassungsstaaten spielen könnten. Auf diese Weise wird die Distanz erkennbar, die zur klassischen Aufklärung eingenommen werden sollte. Zwischen der Aufklärung und uns ist nicht einfach nur Zeit vergangen, es ist auch eine Kritik erfolgt, die spätestens mit Hegel einsetzte. Obwohl anderen Traditionslinien zugehörig, gehören sowohl Böckenförde als auch Habermas zu den Erben Hegels bzw. seiner Fragestellungen, die nicht zufällig viel mit Religion und Aufklärung sowie mit Modernisierung und Entfremdung zu tun haben.

Nur wenn das, was in religiösen Überzeugungen formuliert wird, irgendeinen Vernunftanteil hat, haben sie auch einen wissensähnlichen Status. Den zu präzisieren, muss ich den Philosophinnen und Philosophen überlassen. Was das jedoch für uns praktisch heißt, wäre zu erörtern. Und in der Praxis geht es – zumindest in der Demokratie – nicht zuletzt um die Öffentlichkeit, die öffentliche Diskussion von Angelegenheiten öffentlichen Interesses.

Aus einer öffentlichen Debatte zu Gegenständen von öffentlichem Interesse wären religiöse Überzeugungen nicht nur nicht zu verbannen, sie bedürfen einer Anerkennung und Akzeptanz als einer möglichen Quelle normativer Überzeugungen. Diese Annahme scheint mir plausibel, denn Religionen sind kulturelle Traditionsspeicher und könnten so einiges beitragen. Das Toleranzgebot muss sich hinsichtlich öffentlicher Debatten in ein Akzeptanz- und Anerkennungsgebot verwandeln. Freilich muss den Gläubigen wie auch den Nichtgläubigen dabei einiges abverlangt werden. Von einem Nicht- oder Andersgläubigen kann nicht erwartet werden, dass er eine normative Aussage ohne weiteres nur deshalb akzeptiert, weil sie durch den Glauben des Sprechers impliziert wird. Ein wenig mehr Begründung, möglichst ohne Rekurs auf die Selbstverständlichkeit des eigenen Glaubens, muss abverlangt werden dürfen. Eine Übersetzungsleistung in eine möglichst weltliche Sprache wäre schon nötig. Aber auch die Nicht- und Andersgläubigen müssen sich der vermeintlichen Zumutung aussetzen, dass das durch einen Glauben, der nicht der ihre ist, Implizierte dennoch diskussionswürdig sein kann.

Natürlich sind nicht alle Überzeugungen, die durch Tradition geheiligt sind, deshalb schon akzeptabel. Ich weise hier auf ein drastisches Beispiel hin: den religiösen Antijudaismus, der sich im Protestantismus noch einmal verstärkte und so eine Basis für den mörderischen Antisemitismus der Nazis wurde. Die Abrahamitischen Religionen haben die Vorstellung einer Geschlechtergerechtigkeit nicht gerade befördert. Also auch für die uns vertrauten Traditionen gilt, dass sie nicht immer gleich etwas Gutes sein müssen. Auch waren die Kirchen lange Zeit Stützen der herrschenden Ordnung. Das ist einer der Gründe, weshalb die Aufklärung ihre Skepsis bis Feindseligkeit gegenüber der Religion an den Tag legte.

Gegen diese Religionsskepsis der Aufklärung ist darauf zu beharren, dass Wertvorstellungen, gerade wenn sie kritisch diskutiert werden und in der Diskussion sich bewähren können, wichtig für die Stabilität einer Gesellschaft sind,



einer demokratischen erst recht. Dazu möchte ich erneut auf das Böckenförde-Theorem zurückkommen. Böckenförde selbst wie auch andere Rechtsphilosophen sahen im Sozialstaat eine wichtige Bedingung des Funktionierens demokratischer Verfassungen. Die Rechtsgleichheit ist zwar immer eine formale. Das liegt an der Natur des Rechts. Die Rechtsgleichheit darf sich nicht auf eine formale Gleichheit beschränken. Dann wird aus dem Staat, auch aus der Demokratie, bloße Klassenherrschaft. Den Staat, die Gerichte insbesondere, können dann nur die Vermögenden zur Durchsetzung ihrer Interessen nutzen. Eine soziale Demokratie bejaht den Rechtsstaat, sie zielt jedoch auf die Schaffung von Bedingungen, in der sich aus formaler Gleichheit reale Gleichheit gestalten lässt. Gefährdet ist die Demokratie immer dann, wenn eine „kritische Masse“ an Menschen glaubt, dass sie nicht wirklich zur Gesellschaft dazugehören, wenn sie sich ausgegrenzt fühlen. Ob aus der Erfahrung großer Ungerechtigkeit ein politisches Eintreten für die soziale Demokratie und ihre Stärkung wird oder ob daraus eine zynische Skepsis oder Verneinung der Demokratie wird, ist auch abhängig von den hegemonialen kulturellen Wertvorstellungen, Menschen- und Gesellschaftsbildern. Hier machen Neurechte und Neonazis gerade Punkte. Dass sie das können, hängt auch mit dem Neoliberalismus zusammen, der Ideen wie Gleichheit aller oder Solidarität erheblich geschwächt hat.

Wenn ich jetzt zum „Wir“ übergehe, ist das keine Schludrigkeit! Wir müssen damit Schluss machen, uns über die Provokationen der AfD und anderer Rechtsradikaler einfach nur zu empören. Diese Leute verfolgen Strategien der politisch-ideologischen Raumgewinnung. Und sie sind dabei erfolgreich. Die Demokratie, die wirklich schwer angeschlagen ist, kann nur gewinnen, wenn die Bedrohungsgefühle der Menschen positiv aufgenommen werden, wenn also an realen, nicht fiktiven, Lösungen gearbeitet wird, die die staatsbürgerliche Gleichheit stärken. Dann können auch wieder Wertvorstellungen gestärkt werden, die zur Demokratie passen, diese auch stärken. Daher wäre es auch im Interesse von Religionsgemeinschaften, sich in die Diskussion um die Voraussetzungen einer starken Demokratie noch intensiver einzubringen.

## Passend zum Thema



### Marco Schendel **Religionsfreiheit im liberalen Rechtsstaat**

Systematische Überlegungen im Blick auf  
Kant, Lessing, Mendelssohn und Hegel

Die Religionsfreiheit ist ein klassisches Menschenrecht und konstitutiver Teil des liberalen Rechtsstaats. Sie garantiert, dass jeder Mensch frei nach seinen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen leben kann. Von ihrer Überzeugungskraft scheint die Religionsfreiheit allerdings stark eingebüßt zu haben. Selbst manche Liberale stellen das Recht mittlerweile offen infrage. Vor diesem Hintergrund arbeitet Marco Schendel die Konzeption der Religionsfreiheit ideengeschichtlich und systematisch heraus. Aus seiner philosophischen Perspektive, die er in Auseinandersetzung mit Kant, Lessing, Mendelssohn und Hegel gewinnt, zeigt sich die Religionsfreiheit – entgegen aktuellen Infragestellungen – als ein kohärentes, universales Menschenrecht.

2025. Ca. 320 Seiten (*Perspektiven der Ethik*).  
fadengeheftete Broschur ISBN 978-3-16-164142-8 € 100,-  
eBook ISBN 978-3-16-164143-5 € 100,-  
(05/2025)



**Mohr Siebeck**

Postfach 2040  
72010 Tübingen  
[www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)  
[info@mohrsiebeck.com](mailto:info@mohrsiebeck.com)



## Religion und Populismus

### Zur Kritik unterkomplexer Populismuskritik in Theologie und Kirche

☞ Die Kirchen in Deutschland positionieren sich klar gegen Rechtspopulismus und Rechtsradikalismus, namentlich gegen die AfD. So berechtigt die Einsprüche grundsätzlich sind, ist es jedoch ratsam, die Art und Weise, in der Kritik am Populismus geübt wird, sorgfältig zu prüfen. Wie es nämlich eine allzu pauschale Verwendung des Populismusbegriffs gibt, so auch einen unterkomplexen Antipopulismus, der seinerseits populistische Züge tragen kann. Gefordert ist nicht nur eine neue politisch-ethische, sondern letztlich auch eine neue theologische Streitkultur über den Kern und Grund des christlichen Glaubens.

🔗 Rechtspopulismus, Populismuskritik, Mehrheitsrechte, Minderheitenrechte, Identität, Ressentiment

👤 **Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Ulrich H. J. Körtner** ist Ordinarius für Reformierte Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Einer seiner Arbeitsschwerpunkte liegt auf dem Gebiet der theologischen Ethik, insbesondere der Sozialethik sowie der Medizin- und Bioethik.

Die Kirchen in Deutschland haben sich dem Kampf „gegen Rechts“ verschrieben. Konkret argumentieren sie, weshalb die Überzeugungen der rechtspopulistischen und in Teilen rechtsextremen AfD mit den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens und seines Menschenbildes im Widerspruch stehen. Entsprechende Einlassungen kommen nicht nur von kirchenleitenden Einzelpersonen, sondern auch von Gremien wie der Deutschen Bischofskonferenz und evangelischen Landessynoden. Im Vorfeld der Landtagswahlen 2024 in Thüringen, Sachsen und Brandenburg wurde von kirchlicher Seite eindringlich vor der Wahl der AfD gewarnt. Die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz änderte im Juni 2024 das Ältestenwahlgesetz und schuf damit die rechtlichen Voraussetzungen für den Ausschluss von AfD-Politikern aus kirchlichen Ämtern. Ein Pfarrer, der bei der Kommunalwahl in Quedlinburg als parteiloser Kandidat für die AfD antrat, wurde vom Dienst suspendiert. Außerdem wurde gegen ihn von der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland ein Disziplinarverfahren eingeleitet. Der Präsident der Diakonie Deutschland erklärte im April 2024 in einem Interview, wer sich für die AfD einsetze, sei als



Mitarbeiter in der Diakonie nicht mehr tragbar. Auch das Verhältnis der katholischen Kirche zur AfD war seit ihrer Gründung distanziert. Seitdem sich die Partei zunehmend radikalisiert hat, ist die Kirche noch stärker auf Distanz gegangen. Bereits im Februar 2024 hat die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, für Christen sei die AfD nicht wählbar.

Umgekehrt geht aber auch die AfD auf Distanz zu den Kirchen. Zwar gibt es in der Partei eine überkonfessionelle Vereinigung mit dem Namen „Christen in der AfD“, deren Mitgliederzahl allerdings gering sein soll. Auch erklärt die Partei, das Christentum sei eine prägende Kraft der deutschen Leitkultur. Gleichzeitig wird aber den Kirchen vorgeworfen, sich mit ihrer Agenda in Sachen Migration und Asyl, Klimaschutz und Genderfragen zunehmend von den Kirchenmitgliedern zu entfremden. Die AfD beansprucht auch gegenüber den Kirchen und ihren Eliten für „das Volk“, in diesem Fall für das Kirchenvolk, an der Basis zu sprechen und hat für den religionsdemographischen Wandel eine recht schlicht anmutende Erklärung, die den Rückgang der Mitgliederzahlen mit dem politischen Agieren der Kirchen und ihrer Repräsentanten begründet.

In ihrer Abgrenzung von der AfD spitzt sich die Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Phänomen des Rechtspopulismus zu, der längst ein gesamteuropäisches Phänomen ist, aber auch in Ländern wie den USA oder Brasilien eine politische Kraft ist. Dabei treten die Kirchen außerhalb Deutschlands keineswegs immer so entschieden gegen den Rechtspopulismus auf. In Österreich, wo die zunehmend rechtsextreme FPÖ eine Vorreiterrolle für den Aufstieg rechtspopulistischer Parteien spielt, gibt es zwar von den Kirchen deutliche Kritik an fremden- und migrationsfeindlichen Aussagen, an jeder Form von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, von Rassismus, Islamfeindlichkeit und Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer sexuellen Orientierung. Öffentliche Kritik wird auch geäußert, wenn es zur Vereinnahmung religiöser Symbole seitens der FPÖ kommt, so etwa, als der damalige Parteiboss Heinz-Christian Strache auf einer Wahlkundgebung vor dem Stephansdom ein Kreuz in der Hand hielt und gegen den Islam in Österreich polemisierte. Kritische Stimmen meldeten sich auch aus dem kirchlichen Raum zu Wort, als die FPÖ in Anspielung auf das Vaterunser plakatierte: „Euer Wille geschehe“. Jedoch betonen die Kirchen weiterhin ihre Äquidistanz zu allen Parteien, also auch gegenüber der FPÖ. Unvereinbarkeitsklauseln wie in Deutschland kennt man bislang in den österreichischen Kirchen nicht.

Noch weniger ausgeprägt ist die Abgrenzung der Kirchen gegen über dem Nationalismus und Rechtspopulismus Viktor Orbáns und seiner Fidesz-Partei in Ungarn. Der Ministerpräsident und seine Politik finden Rückhalt in weiten Teilen der Kirchen. Der reformierte Bischof Zoltan Balag war mehrere Jahre Minister in der Regierung Orbán. Er trat zwar von seinem Amt als leitender Bischof der Reformierten Kirche Ungarns zurück, nachdem seine Verstrickung in die Begnadigung eines wegen Beihilfe zu Sexualstraftaten an Minderjährigen Ver-



urteilen publik wurde, ist aber weiterhin Bischof der reformierten Diözese Dunamellék. Zwar gibt es kritische Stimmen nicht nur in der lutherischen, sondern auch in der reformierten Kirche gegen den offiziellen Kurs der Kirchenleitungen. Dass die Kirchen aber nicht offen gegen Orbán und seine Politik Stellung beziehen, liegt offenbar nicht nur an ihrer finanziellen Abhängigkeit vom Staat – es gibt in Ungarn keine Kirchensteuern, aber staatliche Zuwendungen –, sondern auch daran, dass Kirchenmitglieder und Verantwortliche mit dem Amalgam von Christentum und Nationalismus sympathisieren.

Auf diese gesamteuropäische Gemengelage hinzuweisen, bedeutet nicht, die Berechtigung der Einsprüche deutscher Kirchen gegen Rechtspopulismus und Rechtsradikalismus in Frage zu stellen. Gleichwohl ist es ratsam, die Art und Weise, in der Kritik am Populismus geübt wird, sorgfältig zu prüfen. Wie es nämlich eine allzu pauschale Verwendung des Populismusbegriffs gibt, so auch einen unterkomplexen Antipopulismus, der seinerseits populistische Züge tragen kann.

Anstelle von reflexhaftem Antipopulismus gibt es die Forderung nach fundierter Populismuskritik. Die beiden katholischen Religionspädagogen Jan-Hendrik Herbst und Andreas Menne sehen darin richtigerweise auch eine Aufgabe religiöser Bildung.<sup>1</sup> Eine fundierte Populismuskritik untersucht sorgfältig die Gründe, die populistische Parteien und Parolen für Teile der Bevölkerung und der Wählerschaft so attraktiv machen, auch wenn sie die differenzierte Kritik von den Lösungen distanzieren, die populistische Parteien für Probleme wie irreguläre Migration, soziale Ungleichheiten, Missstände im Bildungs- und Gesundheitswesen oder das Gefühl einer mangelnden Beheimatung im eigenen Land machen. Es gibt freilich auch Beispiele für eine unterkomplexe Populismuskritik, wenn etwa auf populistische Parolen und Parteien mit herablassenden Attitüden und einer völlig undifferenzierten Wahrnehmung reagiert wird.

Zwar ist es durchaus christlich geboten, gegenüber fremdenfeindlichen, rassistischen und demokratiefeindlichen Positionen im Wahlprogramm oder von Parteifunktionären klar Position zu beziehen. Reflexhafte Aktionen „gegen Rechts“ wie die Initiative „Unser Kreuz hat keine Haken“, mit denen Parteimitglieder und Sympathisanten unterschiedslos als verkappte oder offene Nazis denunziert werden, sind in dieser Pauschalität jedoch unsachlich und politisch kontraproduktiv. Auch mit dem Rassismusbewertung sollte sorgsam umgegangen werden. Er wird bisweilen gezielt in denunziatorischer Absicht eingesetzt, um sich einer differenzierten Auseinandersetzung in politischen Sachfragen zu entziehen und sich gegen Kritik an der eigenen Position zu immunisieren.

Bloße Ausgrenzung und Ächtung werden populistische Parteien wie die AfD oder die österreichische FPÖ weiter stärken. Ihre Wahlerfolge werden gern mit

---

<sup>1</sup> Vgl. J.-H. HERBST/A. MENNE, *Vox populi vox dei? Theoretische Anhaltspunkte für religiöse Bildung in populistisch aufgeladenen Zeiten*, in: *Theo-Web* 19 (2020), 167–182.



22 Abstiegsängsten einkommensschwacher Schichten erklärt. Rechtspopulistische Parteien finden aber auch unter Angehörigen der Mittelschicht und in Akademikerkreisen Anhänger. Es wäre zu einfach, den Aufstieg der AfD einseitig als Resultat ökonomischer Konflikte zu interpretieren. Ginge es nur um mehr Gerechtigkeit in ökonomischer Hinsicht, müsste die SPD von Wahlerfolg zu Wahlerfolg eilen.

Der Konflikt um die deutsche und europäische Migrationspolitik ist nicht nur ein Stellvertreterkrieg für ökonomische Verwerfungen: für weiterbestehende Einkommensunterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland, höhere Arbeitslosigkeit und einen schwachen Mittelstand in Ostdeutschland. Es geht auch nicht nur darum, dass sich einkommensschwächere Schichten im Verteilungskampf um die Ressourcen des Sozialstaats in Konkurrenz zu den 2015/16 eingewanderten Flüchtlingen und Migranten sehen – ob zu Recht oder nur subjektiv empfunden, sei an dieser Stelle offengelassen. Es handelt sich vielmehr auch um einen kulturellen Konflikt, was sich daran zeigt, dass es keineswegs nur unter Bürgergeld-Empfängern und Menschen mit niedrigem Einkommen oder in prekären Arbeitsverhältnissen, sondern auch in besser situierten Schichten der Gesellschaft Menschen gibt, die sich kulturell marginalisiert fühlen. Begriffe wie Identität, Heimat und Leitkultur stehen für kulturelle Werte, denen ein eigenständiger, von der Ökonomie unabhängiger Wert beigemessen wird.

Eine Frage, die in diesem Zusammenhang durch die Globalisierung und die Zunahme von Migration an Schärfe gewinnt, ist das Verhältnis von kulturellen Mehrheitsrechten und Minderheitsrechten, das in einer offenen Gesellschaft Gegenstand beständiger Aushandlungsprozesse ist. Rechtspopulistische Parteien sind freilich an solch einem Aushandlungsprozess nicht interessiert. Sie vertreten eine Politik und Moral des Ressentiments, deren politische Logik dem Schema von Freund und Feind folgt, das der deutsche Staatsrechtler Carl Schmitt, der sich für den Nationalsozialismus engagierte, zum Grundmodell alles Politischen erklärt hat. In der Sprache der modernen Sozialwissenschaften gesprochen folgt die Politik des Rechtspopulismus der scharfen Logik von Inklusion und Exklusion von Einzelnen und ganzen Menschengruppen, die im Extremfall zu rechtlosen Objekten degradiert und auf ihr nacktes Leben reduziert werden, wie es der italienische Philosoph Giorgio Agamben in seinem Hauptwerk *Homo sacer* (2002) beschreibt.

Die Logik von Inklusion und Exklusion wird auch im Umgang mit politischen Gegnern betrieben, verbunden mit einem demagogischen Missbrauch von Moral als politischer Waffe. Es sind gerade rechtspopulistische Parteien wie FPÖ oder AfD, die sich als Partei der Anständigen und Saubermänner gerieren und politische Auseinandersetzungen zu moralischen erklären, indem politische Gegner als „Verräter“ bezichtigt oder Asylsuchende pauschal als Kriminelle diffamiert werden.



Das demokratiepolitische Problem besteht freilich darin, dass auf die rechts-populistische Exklusionsrhetorik von demokratischen Kräften ihrerseits mit Exklusion reagiert wird. Stehen auf der einen Seite die selbsternannten „anständigen Deutschen“, Schweizer oder Österreicher, so auf der anderen Seite die „anständigen Demokraten“. Auch sie konstruieren ein Wir, das kollektiv gegen die anderen steht: gegen die „Nazis“, die „Faschisten“, die „Rassisten“, das „Pack“ (Sigmar Gabriel). Widersprüchlich ist diese Haltung jedenfalls dann, wenn Parteien wie die FPÖ oder die AfD nicht verboten sind und daher in den Parlamenten vertreten sein dürfen. Systemtheoretisch betrachtet finden vom politischen Mainstream ausgeschlossene Positionen auf dem Weg populistischer Parteien ihren Weg zurück in das System, das sie freilich ihrerseits auf widersprüchliche Weise für sich nutzen und zugleich bekämpfen wollen.

Gerade die Kirchen sollten das Gespräch mit den Menschen suchen, und zwar nicht etwa nur, um ihnen in der Manier von Besserwissern ihre vermeintlich völlig unbegründeten Ängste auszureden, sondern um ihnen auf Augenhöhe zuzuhören und mit ihnen über ihr Verständnis dessen, was christlich und christlicher Glaube ist, ins Gespräch zu kommen. Es geht nicht nur um Probleme der kulturellen Identität, von Mehrheits- und Minderheitsrechten, sondern auch um theologische Grundfragen im Bereich der Dogmatik.

Zur Flüchtlings- und Migrationskrise sollte theologisch wohl noch mehr zu sagen sein, als in biblizistischer Manier immer nur das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) oder vom Weltgericht (Mt 25,30–48) zu zitieren. Auffällig ist auch, dass sich die Kirchen mit dem politischen Islam längst nicht so entschieden auseinandersetzen wie mit der AfD und dem Rechtspopulismus. Auch ist darauf hinzuweisen, dass sich beim Thema Antisemitismus extremistische Tendenzen gleichermaßen in rechten, linken und muslimischen Milieus manifestieren.

Last but not least ist es erstaunlich, mit welcher Vehemenz die Kirchen einerseits gegen den Rechtspopulismus auftreten, sich zum 2024 neu gegründeten Bündnis Sahra Wagenknecht (BSW) und seinem hybriden links-konservativen bzw. links-autoritären Populismus<sup>2</sup> jedoch in erklärungsbedürftiges Schweigen hüllen. Das erstaunt umso mehr, als der ehemalige Leiter des Amtes der VELKD und Vizepräsident im Kirchenamt der EKD Horst Gorski sich öffentlichkeitswirksam im BSW engagiert hat, ebenso auch der Staatssekretär im Justizministerium von Mecklenburg-Pommern und Mitglied der EKD-Synode Friedrich Straetmanns. Ist das Verhalten der EKD so zu verstehen, dass der Populismus einer Sahra Wagenknecht, ehemals eine bekennende Kommunistin und weiterhin Moskau ergeben, demokratiepolitisch und theologisch betrachtet weniger bedenklich als der Populismus von rechts ist? Darüber wäre doch wohl ein of-

2 Vgl. J. PH. THOMECEK, Bündnis Sahra Wagenknecht (BSW): Left-Wing Authoritarian – and Populist? An Empirical Analysis, in: Politische Vierteljahresschrift 65 (2024), 535–552.



fener Streit zu führen. Der Debatte auszuweichen, hieße, die Überzeugungskraft der eigenen Positionierung „gegen Rechts“ zu mindern.

Manche Wortmeldungen aus der evangelischen Kirche gegen die AfD – so zum Beispiel eine Argumentationshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland vom Juni 2024<sup>3</sup> – kranken daran, dass sie mit scheinbar unumstößlichen und biblisch begründeten theologischen Argumenten gegen Positionen argumentieren, die noch bis vor gar nicht so langer Zeit zum kirchlichen Mainstream zählten. So lautet einer der Vorwürfe, die AfD vertrete ein reaktionäres Frauenbild, das mit dem christlichen Glauben unvereinbar sei. Die traditionelle Ehe und Familie als Keimzelle der Gesellschaft zu bezeichnen, sei Nazi-Jargon. Zurückgewiesen wird auch die Position, Abtreibungen sollten die absoluten Ausnahmen bleiben und keinesfalls zu einem Menschenrecht erklärt werden. Nun tritt die EKD neuerdings in der Auseinandersetzung um die künftige Ausgestaltung des Abtreibungsrechtes in Deutschland für die Abschaffung des § 218 StGB in seiner bisherigen Fassung ein. Sie tut das aber mit höchst umstrittenen – und überhaupt erst im Verlauf der Diskussion nachgeschobenen – theologischen Argumenten, die sich im offenen Widerspruch zu allem befinden, was die evangelische Kirche in der Vergangenheit zum Schutz des vorgeburtlichen Lebens vertreten hat. Dass Abtreibung ein Menschenrecht sei, wie jüngst in Frankreich kodifiziert, steht zur bisherigen Position der evangelischen Kirche, die sie bei allen bestehenden Differenzen im Einklang mit der römisch-katholischen Kirche vertreten hat, im Dissens.

Die theologische Fragwürdigkeit der von der EKD neuerdings vorgebrachten Argumente soll hier nicht weiter diskutiert werden. Solche Geschütze „gegen Rechts“ aufzufahren, während man über den links-konservativen Populismus des BSW kein Wort verliert, beschädigt die Glaubwürdigkeit kirchlicher Populismuskritik. Was nottut, ist nicht nur eine neue politisch-ethische, sondern auch eine neue theologische Streitkultur über den Kern und Grund des christlichen Glaubens.

---

3 Text unter [https://ev-akademie-rheinland.ekir.de/wp-content/uploads/sites/7/2024/06/Argumentationshilfe-AfD\\_kurz.pdf](https://ev-akademie-rheinland.ekir.de/wp-content/uploads/sites/7/2024/06/Argumentationshilfe-AfD_kurz.pdf). Aufgerufen am 10.10.2024.

# Oliver W. Lembcke

## Christentum und Rechtspopulismus

### Einige Anmerkungen zu einer politischen Theologie der Demokratie

📄 Der vorliegende Beitrag widmet sich dem Verhältnis von Christentum und Populismus. Grob gefragt: Sind Christen keine Populisten? Die These ist, dass die christliche Bildung sowie die Praxis des christlichen Glaubens in den institutionellen Formen der Kirche zur Immunisierung gegenüber den Versuchungen populistischen Denkens beitragen können. In den christlichen Bildungs- und Lebenswelten findet sich eine Reihe von Gegenmitteln gegen die democratieschädigenden Wirkungen des Populismus. Sie bieten mithin ein Reservoir an kulturellen Voraussetzungen, von denen der freiheitliche Verfassungsstaat lebt.

🔗 Demokratie, Populismus, politische Theologie, Christentum, Institutionen

👤 **Dr. Oliver W. Lembcke** ist Professor für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politische Theorie an der Ruhr-Universität Bochum. Zu den Gegenständen seiner Forschung gehören v. a. die Demokratietheorie, das Verhältnis von Politik und Recht sowie die Ideengeschichte der Neuzeit.

Seit einiger Zeit wächst die Sorge um den Zustand der Demokratie – gerade mit Blick auf den Osten. Denn in den Wahlen der vergangenen Jahre scheint die Grenze, die die beiden deutschen Staaten während des Kalten Krieges getrennt hat, wieder auf und teilt das Land sichtbar farblich in zwei Sektoren ein, wobei der eine im Osten erheblich „blauer“ erscheint. Das ist kein Zufall, wenn die AfD, um nur ein Beispiel zu geben, wie bei der Landtagswahl 2024 in Thüringen in 519 der 591 Gemeinden den höchsten Zweitstimmenanteil holt.

Anders verhält es sich im Eichsfeld, einem Landkreis im Nordwesten Thüringens, der sich von anderen Landkreisen und kreisfreien Städten nicht nur im Freistaat, sondern in sämtlichen ostdeutschen Bundesländern durch seinen mehrheitlich christlichen Bevölkerungsanteil unterscheidet. Zwar gewinnen auch hier die Rechtspopulisten bei der letzten Landtagswahl rund 8 %-Punkte beim Zweitstimmenanteil hinzu. Die CDU bleibt im Eichsfeld mit 37,4 % jedoch stärkste Partei und liegt damit deutlich über dem Landesergebnis. Zahlen wie diese werfen grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von Religion und Politik auf,



die in Deutschland gerade durch die Beschäftigung mit der NS-Geschichte eine konkrete Form erhalten haben.

Diese Diskussion kann hier nicht ausgebreitet werden. Stattdessen bietet sich als Ausgangspunkt eine ideative Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Populismus an, der für sich betrachtet eine eigene, von totalitären Herrschaftsideologien zu unterscheidende Herausforderung demokratischer Regierungssysteme darstellt. Diese Eigenart gilt es in einem ersten Schritt besser zu verstehen, um sich daran anschließend die Frage vorzulegen, welche Abwehrkräfte das Christentum als eine gebildete Religion gegen den Populismus zu mobilisieren imstande ist. Mehr als eine Skizze kann dieser kurze Beitrag dafür nicht liefern, schon gar nicht eine nachhaltige Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion. Aber einige Bemerkungen seien erlaubt, um das Nachdenken darüber zu inspirieren, das sich im deutschsprachigen Raum üblicherweise mit dem schwierigen Begriff der politischen Theologie verbindet.

### Demokratischschädigende Wirkungen des Populismus

Populistisches Denken will keinen Systemwechsel, keine Revolution, keinen Bruch mit der Demokratie. Es mag autoritäre Regierungstechniken bejahen, aber die Referenzgröße bleibt das Volk, dessen Wille und Interesse. Der typische Vorwurf an die Regierenden lautet daher auch „nur“, dass man endlich Volkes Meinung hören und umsetzen solle. Insoweit populistische Bewegungen die mangelnde Responsivität des politischen Betriebs beklagen, können sie eine genuin demokratische Rolle übernehmen, denn keine Regierung sollte sich gegen Kritik, gleich von welcher Seite, abschirmen können, ohne deren Berechtigung zu prüfen. Allerdings können vom populistischen Denken gleich in mehrfacher Weise demokratischschädigende Wirkungen ausgehen. Vier dieser Wirkungen sollen kurz erläutert werden.

*Toxische Wirkung:* Der Forderung, Politik solle die Belange des Volkes berücksichtigen, liegt eine moralisch aufgeladene Dichotomie zugrunde, die das gute („reine“) Volk von der bösen („korrupten“) Elite trennt.<sup>1</sup> Diese Ab- und Ausgrenzung diskreditiert Repräsentanten der etablierten Politik, um dagegen den Anspruch erheben zu können, im Namen des Volkes zu sprechen und zu handeln. In gesteigerter Form verliert der Gegensatz zwischen Elite und Volk jeden Bezug zu politischen Inhalten und wird zu einem grundsätzlichen Modus der Politik – ganz auf der Linie von Carl Schmitt<sup>2</sup>, demzufolge die Unterscheidung zwischen Freund und Feind das Wesen der Politik ausmache.

1 Vgl. C. MUDDE, The Populist Zeitgeist, in: Government and Opposition 39/4 (2004), 542–563.

2 Vgl. C. SCHMITT, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 1996.

*Parasitäre Wirkung:* Die parasitäre Haltung zur Demokratie zeigt sich u. a. daran, dass das demokratisch erzeugte Recht und die durch das Recht geformte Institutionenordnung vorausgesetzt und deren Spielregeln im Zweifel auch eingeklagt werden. Für Populisten sind diese selbst jedoch längst unter einen Dauerverdacht geraten, allein dem Machterhalt einer vom Volk entkoppelten Elite zu dienen. Jeder Skandal oder/und jede Fehlleistung sind folglich nur Wasser auf die propagandistischen Mühlen.

*Ausgrenzende Wirkung:* Populisten verbinden die Herrschaft des Volkes mit einer starken Vorstellung der politischen Einheit einer bereits bestehenden Einheit des Volkes, dessen interne Pluralität und Konfliktivität gar nicht erst in den Blick kommen. Folglich könne auch die institutionelle Vermittlung zwecks friedlicher Konfliktlösung ausgespart werden. Dem Willen des Volkes wird eine konstitutive Bedeutung zugesprochen, ist er doch die Instanz, über das eigene Schicksal, über Wohl und Wehe der Nation zu entscheiden. In seiner Willkür genügt er sich selbst, er kennt keine Willensbildung, keine Belehrung oder auch nur Zweifel.

*Unreflektierte Wirkung:* Populisten halten es mit dem „gesunden Menschenverstand“, Klartext-Rhetorik und Aktivismus.<sup>3</sup> Was zählt, ist die Mehrheitsregel mit der Chance zum Durchregieren. Deshalb steht typischerweise der Abbau der konstitutionellen Errungenschaften auf der populistischen Agenda (z. B. Mechanismen zur Gewaltenteilung und Gewaltenschränkung oder Foren, in denen der deliberative Modus der Politik gestärkt wird). Elon Musks DOGE ist nur das jüngste Beispiel dafür.

## Christlicher Glaube und populistische Versprechen

Ein wesentlicher Kern des Christentums ist die Liebe – zu Gott, auch zu den Mitmenschen. Art, Inhalt und Reichweite sind Gegenstand theologischer Diskurse, der Hinweis auf die Liebe soll nur in Erinnerung rufen, dass der christlichen Lehre der Begriff des Feindes im Grunde fremd ist. Auch der gefallene Engel wird nicht zum Feind, sondern tritt als Verführer auf, der den Menschen vom rechten Weg der Gottesliebe abzubringen sucht, sofern es diesem an Glaubenskraft mangelt. Zudem erhält die Spaltung der Welt in der Bibel eine Gestalt, nämlich die des Teufels, der ein „diabolisches“, d. h. spalterisches und damit Chaos stiftendes Geschäft (im Gegensatz zur symbolischen, sinnstiftenden Einheit) betreibt.

Vor diesem Hintergrund könnte eine christliche Bildung in verschiedener Weise dazu beitragen, wesentliche Elemente populistischen Denkens zu erkennen, deren Wirkungen einzuschätzen und nach Alternativen zu suchen:

3 Vgl. P. ROSANVALLON, *La Contre-Démocratie*, 2006.



- Sie hilft jedem dabei, der hören will, sich dagegen zu sperren, Politik auf die Kategorien von Freund und Feind zu reduzieren.
- Sie könnte es erleichtern, das „vergiftete“ Versprechen zu durchschauen, dass ausgerechnet die Spalter jene vermeintlich vorhandene Spaltung zwischen Volk und Elite aufheben wollen, deren Existenz sie behaupten und von der sie zu profitieren beabsichtigen.
- Ferner könnte sie in dem Konzept der ‚Einheit des Volkes‘ eine eschatologische Komponente identifizieren – eine mächtige Waffe, zumal in Verbindung mit einem geschickten Emotionsmanagement, die dem Populismus die Möglichkeit eröffnet, Kampagnen, Proteste und Aufruhr durch das Beschwören einer besseren Welt mit stetig erneuerbarer Energie zu versorgen. Christliche Bildung kann einen darüber belehren, dass Eschatologie in irdischen Angelegenheiten unheilvolle Wirkungen zeitigt, nicht zuletzt im Bereich der Politik, in der auf diese Weise politische Überzeugungen in politische Religionen verwandelt werden.

Ein weiterer Bereich, der das Christentum als eine gebildete Religion auszeichnet, ist die Reflexion gelebter Gläubigkeit in den institutionellen Formen der Kirche. Reflexionen dieser Art vermögen einen personalen Erfahrungsraum zu erzeugen, der in der Lage ist, die bisweilen zeitaufwendigen und vielgestaltigen Prozesse der Willensbildung und Entscheidungsfindung zu integrieren. Im Gegensatz zur Institutionenfeindlichkeit des Populismus bildet sich auf diese Weise Institutionenvertrauen, das es ermöglicht, Verfahren, die auf eine Bildung und Bereicherung zielen, nicht als eine Art Verfremdung, Trübung oder Schwäche anzusehen. Pluralismus, Inklusion und Diversität sind dann Elemente der menschlichen Suche nach Klarheit und Richtigkeit, oftmals in einem Ringen um die eigene Position. Und auch die Klarheit, die der Wille vor allem in Gestalt der Authentizität erlangen kann, unverstellt und unmittelbar, erhält einen eigenen Ort, nämlich als eine höchstpersönliche, nicht einfach auf den öffentlichen Raum zu übertragene Erfahrung, im Zwiegespräch mit Gott.

## Politische Theologie der Demokratie

In mancherlei Hinsicht dauert das Erbe Carl Schmitts an. Das gilt auch für den Begriff der politischen Theologie. Der Begriff ist so unscharf und vieldeutig, dass er kaum mehr als den Verweisungszusammenhang zwischen Politik und Religion meint. Auch deswegen lebt er fort<sup>4</sup> – und verlangt immer wieder nach

---

4 Vgl. O. HILDAGO, Politische Theologie. Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik, 2018.



Überprüfung, Justierung, gegebenenfalls Neubestimmung des Verhältnisses.<sup>5</sup> Als Legitimationsstütze der einen oder anderen Seite ist der Begriff längst überholt. Auch in seinen rechten und linken Varianten hat er ausgedient. Vielleicht aber bieten die Herausforderungen des Populismus einen Grund, diesen Begriff wieder aufzugreifen – hier nur in Form eines Appells, die Demokratie als eine kulturelle Errungenschaft zu begreifen, an deren Hervorbringen und Erhalt Politik und Religion teilhaben.

Populisten bevorzugen eine Politik der direkten, unmittelbaren Art. Angesichts der erheblichen Entscheidungskosten liberaler Demokratien äußert sich deren Kritik oftmals in Ungeduld, Unzufriedenheit und Unverständnis gegenüber den komplexen Strukturen moderner Staatlichkeit, bürokratischer Verwaltung inklusive, der Verhandlungslogik einer pluralistischen Parteiendemokratie sowie den Sicherungs- und Teilhabesystemen einer verfassungsrechtlich geformten Rechtsstaatlichkeit. Anders als die Politik waren die christlichen Kirchen kein Ort, an dem die Kämpfe zur Durchsetzung dieser institutionellen Konfigurationen stattgefunden haben. Aber sie waren und sind ein Ort, der die Austragung dieser Konflikte begleitet und deren Befriedung mitunter sogar vorgeformt hat. Es ist kein Ort, der dem Prinzip dezisionistischer Unmittelbarkeit huldigt. Die Vorliebe der Populisten für eine Politik der Unmittelbarkeit verbindet sich mit beständigen Versuchen, gesellschaftliche Erregungszustände zu erzeugen, sei es durch Wut oder Angst.

Der emotionale Ausnahmezustand korrespondiert dann aufs Beste mit einem politischen Ausnahmezustand, in dem sich nicht mehr ernsthaft zwischen Lüge und Wahrheit, Regel und Ausnahme, Sinn und Unsinn unterscheiden lässt. Und umso einfacher füllt sich der leere Wille des Volkes willkürlich mit momentanen, eruptiven, disruptiven Günstlingsgaben. Das ist das Gegenteil von dem, wofür das Christentum steht. Statt Wille und Willkür bestimmen in dieser Religion Verantwortung und Verbindlichkeit die Praxis des Zusammenlebens. Eine Praxis, von der der freiheitliche Verfassungsstaat lebt.

---

5 Vgl. I. AUGSBERG / K.-H. LADEUR (Hg.), Politische Theologie(n) der Demokratie. Das religiöse Erbe des Säkularen, 2018.

## Passend zum Thema



Johann Hinrich Claussen/Martin Fritz/  
Andreas Kubik/Rochus Leonhardt/  
Arnulf von Scheliha

### Christentum von rechts

Theologische Erkundungen und Kritik

Die »Neue Rechte« als intellektuelles Brücken-Milieu zwischen Konservatismus und Rechtsextremismus hat auch eine religiöse Seite. So unterschiedlich diese Prägungen sein mögen, so wirkmächtig sind sie doch. Deshalb sollte auch versucht werden, die Neue Rechte theologisch zu interpretieren und zu kritisieren. Das möchten die Autoren dieses Bandes mit den Methoden einer politologisch informierten Systematischen Theologie erreichen. Sie gehen exemplarisch vor und untersuchen einzelne Hauptakteure und Leit motive – aus unterschiedlichen Perspektiven, mit jeweils anderen interpretatorischen Zugriffen. In dieser Offenheit möchten sie zu einer breiten theologischen Debatte anregen. Deshalb tritt der Band nicht als gewichtiges, enzyklopädisches Standardwerk auf, sondern als bündige Untersuchung in einem Gemeinschaftswerk von fünf Autoren. Dabei vertreten sie keine einheitliche Position, sondern stellen jeweils eigenverantwortete Thesen vor.

2021. VI, 232 Seiten.

Broschur ISBN 978-3-16-160005-0 € 19,-  
eBook ISBN 978-3-16-160204-7 € 19,-



**Mohr Siebeck**

Postfach 2040  
72010 Tübingen  
[www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)  
[info@mohrsiebeck.com](mailto:info@mohrsiebeck.com)



## Kriegstheologie und religiöse Bildung in Russland

☰ Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Politisierung religiöser Bildung und kirchlicher Theologie in der Russischen Orthodoxen Kirche seit dem Ende des Kommunismus. Schon Mitte der neunziger Jahre wurde von der ROK eine Sakralisierung des Militärdienstes propagiert, welche 2024 mit der Rede von einem „Heiligen Krieg“ in der Ukraine ihren vorläufigen Höhepunkt fand. Ebenfalls seit Jahrzehnten hat die ROK die von ihr in unterschiedlichen Kontexten verantwortete religiöse Bildung ganz in den Dienst der patriotischen Erziehung des Volkes sowie der Vermittlung sogenannter „traditioneller russischer Werte“ gestellt. Mit der theologischen Legitimation des Geschichtsrevisionismus des Kremls droht das Moskauer Patriarchat in die Häresie abzugleiten.

🔗 Kriegstheologie, traditionelle Werte, Volkserziehung, Antiokzidentalismus, Katechon, Häresie

👤 **Dr. Reinhard Flogaus** ist Privatdozent für Kirchengeschichte und Fachvertreter für Ostkirchenkunde an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit vielen Jahren engagiert er sich für das ökumenische Gespräch mit den Orthodoxen Kirchen.

### Religion und Gewalt

Kann religiöse Bildung einen Schutz gegen religiösen Fundamentalismus und politischen Nationalismus bilden? Ist eine gebildete Religion weitgehend immun gegen politische Instrumentalisierung und Ideologisierung? Ist somit die gegenwärtige Glaubwürdigkeitskrise der traditionellen Religionsgemeinschaften hauptsächlich auf ein religiöses Bildungsdefizit zurückzuführen und bedarf es daher einer theologischen Selbstaufklärung der Religion im 21. Jahrhundert?

Angesichts der derzeitigen öffentlichen Wahrnehmung von Religion ist eine Bejahung dieser Fragen jedenfalls alles andere als selbstverständlich. Bei uns in Deutschland, aber auch in vielen anderen Teilen der Welt, dominiert in den Medien und im gesellschaftspolitischen Diskurs derzeit gerade nicht der erzieherische, sozial integrierende und dem Frieden dienende Aspekt von Religion, sondern leider die unheilige Allianz von Religion und Gewalt in ihren verschiedenen Formen.



Im Falle der vergleichsweise „aufgeklärten“ und religiöse Bildung wertschätzenden evangelischen Landeskirchen und der Katholischen Kirche in Deutschland ist es in erster Linie die psychische, körperliche und insbesondere sexuelle Gewalt, die Kindern und Jugendlichen von kirchlichen Amtsträgern oder in kirchlichen Einrichtungen angetan wurde, welche bei uns die öffentliche Wahrnehmung der christlichen Kirchen in den vergangenen Jahren nachhaltig geprägt hat. Im Hinblick auf den Islam sind es hingegen die Dschihad-Ideologie islamistischer Gruppen in Afrika und im Nahen Osten und die inzwischen leider fast schon regelmäßigen Terrorakte einzelner fundamentalistischer Attentäter in Europa, welche das mediale Islambild dominieren.

Doch auch das Christentum kennt eine lange Geschichte solch religiös legitimer Gewalt. Seit der sogenannten „Konstantinischen Wende“ im 4. Jahrhundert gingen Kirche und Staat zunehmend gewaltsam gegen Nichtchristen vor, aber auch gegen christliche Sondergruppen und Schismatiker – man denke nur an die Novatianer, Melitianer und Donatisten, Priscillianer und Miaphysiten. Im Mittelalter führte dies dann zur Entstehung der Vorstellung eines „Heiligen Kriegs“ gegen Andersgläubige, wobei die christliche Theologie sich hierfür auf die alttestamentliche Vorstellung von Jahwe als „Krieger“ bzw. den „Kriegen Jahwes“ (vgl. Ex 14,14; 15,3; 17,16; Num 21,14; Dtn 20,3 f.; Jos 6 etc.) berufen konnte, auf die Rede von „Jahwe Zebaoth“, dem „Herrn der Heerscharen“ (1 Sam 1,3; Jes 3,1; 6,3; Jer 27,4 etc.), oder auch auf die von Gott gebotene Ausrottung der Götzendiener. Die Kreuzzüge, die Kriege gegen die Katharer und die Hussitenkriege sind Beispiele solch religiös legitimer Gewalt im westlichen Christentum, die selbstverständlich in erster Linie der Erreichung handfester machtpolitischer Ziele dienen sollten.

Das Christentum des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts mag sich kurzzeitig der Illusion hingegeben haben, diese Pervertierung der christlichen Religion zur Legitimierung von Gewalt endgültig überwunden zu haben. Dabei blendete man allerdings aus, dass es durchaus auch in Europa leider immer noch eine Allianz von christlicher Religion und Gewalt gab. In Nordirland etwa kommt es trotz des Karfreitagsabkommens von 1998 bis heute zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen Protestanten und Katholiken, und selbst der bloße Einsatz für gemischtkonfessionelle Schulen kann dort dazu führen, dass Menschen um ihre Sicherheit und ihr Leben fürchten müssen. Man kann aber auch an die Attentate der Anhänger der „Christian Identity“-Bewegung in den USA denken oder an die christlich-synkretistische „Lord’s Resistance Army“ und ihre Verbrechen in Uganda und anderen afrikanischen Staaten.<sup>1</sup>

---

1 Vgl. A. J. ANDREA / A. HOLT, Sanctified Violence. Holy War in World History, 2021, 155–157.



## Kriegstheologie in der Russischen Orthodoxen Kirche

Doch mit dem Beginn des landesweiten Angriffs Russlands auf die Ukraine und dessen theologischer Rechtfertigung durch Patriarch Kirill und andere Hierarchen der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) ist diese fromme Illusion endgültig zerstoßen. Der Westen, aber auch die anderen orthodoxen Kirchen mussten zur Kenntnis nehmen, dass in der ROK schon seit längerem eine „Kriegstheologie“ existierte. Es ist nicht das einfache Kirchenvolk, sondern die theologisch gebildete Hierarchie, welche bereits seit Jahrzehnten solche Auffassungen unter Einschluss der Idee eines „Heiligen Krieges“ propagiert hat.<sup>2</sup>

Schon in den im Jahr 2000 von der Bischofssynode der ROK beschlossenen „Grundlagen der Sozialdoktrin“, die unter der Leitung von Kirill, damals noch Metropolit von Smolensk und Kaliningrad, verfasst worden waren, wurden irdische Kriege als „Widerspiegelung eines Kampfes im Himmel“ bezeichnet. Damit wurde ihnen de facto der „Nimbus des Heiligen“ verliehen.<sup>3</sup> Während einzelne Theologen, wie der bekannte Dogmatiker Alexej Osipow, der bis 2005 Mitglied im Theologischen Dialog von ROK und EKD war, schon seit langem dafür plädiert hatten, dass „aus christlicher Sicht der Krieg eine heilige Sache sein kann“<sup>4</sup>, und bei der bislang letzten offiziellen Begegnung von EKD und ROK im Dezember 2015 Metropolit Hilarion Alfejew, damals Leiter des Außenamtes der ROK, die Auffassung vertrat, dass es nach christlichem Verständnis selbstverständlich „Heilige Kriege“ gebe, dass der Große Vaterländische Krieg ein solcher gewesen sei und dass auch künftig eine Verteidigung des Vaterlandes durch wahre Patrioten ein „Heiliger Krieg“ sein werde<sup>5</sup>, war Patriarch Kirill in seinen öffentlichen Äußerungen diesbezüglich lange Zeit zurückhaltender.

Dies änderte sich im Mai 2016, als er Russlands militärisches Eingreifen in Syrien als einen Heiligen Krieg gegen den Terrorismus bezeichnete.<sup>6</sup> Im März

2 Vgl. V. KNORRE, «Богословие войны» в постсоветском российском православии, in: Страницы: богословие, культура, образование 19 (2015), 559–578; DERS., The Culture of War and Militarization within Political Orthodoxy in the Post-soviet Region, in: Transcultural Studies 12 (2016), 15–38; DERS./A. ZYGMONT, “Militant Piety” in 21st Century Orthodox Christianity. Return to Classical Traditions or Formation of a New Theology of War?, in: Religions 11/2 (2020), 1–17 (<https://doi.org/10.3390/rel11010002>; alle Internetadressen wurden zuletzt am 01.03.2025 abgerufen).

3 Vgl. J. THESING/R. UERTZ (Hg.), Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, 2001, 63 (Abschnitt VIII.1). Zum „Nimbus des Heiligen“ vgl. KNORRE, «Богословие войны» (s. Anm. 2), 563, der hierfür auf M. JUERGENSMEYER, Sacrifice and Cosmic War, in: DERS. (Hg.), Violence and the Sacred in the Modern World, 1992, 112, verweist.

4 A. OSIPOW, Мир и меч: православный взгляд, 1998 ([http://www.odinblago.ru/pravoslavie/osipov\\_mir\\_i\\_mech/](http://www.odinblago.ru/pravoslavie/osipov_mir_i_mech/)). Osipow rechtfertigte dann von Anfang an Russlands Angriff auf die Ukraine, vgl. C. HOROVUN, Deus ex Machina of the War in Ukraine, in: RES 15 (2023), 546 f.

5 Der Autor dankt Herrn Prof. Dr. Christfried Böttrich (Greifswald) für diese Mitteilung.

6 Vgl. Kirills Predigt vom 06.05.2016 unter <https://www.patriarchia.ru/article/97608> bzw. <https://www.youtube.com/watch?v=pJ96xqNGZxM>; D. ADAMSKY, Christ-Loving Warriors. Ecclesias-



34 2024, wenige Tage, nachdem Kreml-Sprecher Peskow erstmals von einem Krieg in der Ukraine gesprochen hatte, richtete Kirill als Präsident des „Weltkonzils des Russischen Volkes“ gemeinsam mit zahlreichen weiteren Bischöfen seiner Kirche einen Appell zur „Gegenwart und Zukunft der Russischen Welt“ an die russischen Behörden, in welchem erklärt wurde, in der Ukraine finde derzeit in „spiritueller und moralischer Hinsicht“ ein „Heiliger Krieg“ statt, bei dem „Russland und sein Volk“ den „einheitlichen geistigen Raum der Heiligen Rus“ verteidigen und zugleich die Mission des „Katechon“ (vgl. 2 Thess 2,6 f.) erfüllen würden, um so die Welt „vor dem Ansturm des Globalismus und dem Sieg des Westens, der dem Satanismus verfallen“ sei, zu schützen. Das gesamte Territorium der Ukraine, so die Forderung des 1993 von der ROK gegründeten „Weltkonzils“, solle künftig zur „exklusiven Einflusszone Russlands gehören“<sup>7</sup>.

Neu war in der Tat, dass sich der Patriarch und die Mehrheit des Hl. Synods so explizit zu Putins Kriegsziel bekannten. Nicht neu hingegen war die theologische Legitimierung der „Militärischen Spezialoperation“, die von manchen inzwischen als „Z-Theologie“ bezeichnet wird und ihre Wurzeln zumindest teilweise im Antiochizidentalismus der russischen Theologie des 19. Jahrhunderts hat.<sup>8</sup> Gleich in den ersten Wochen der sogenannten „Militärischen Spezialoperation“ hatte Patriarch Kirill den Krieg de facto sakralisiert und zu einem Kampf mit dämonischen Kräften, mit den „Geistern des Bösen“ und den „Weltbeherrschern der Finsternis“ (vgl. Eph 6,12) stilisiert. Der Krieg in der Ukraine habe eine „metaphysische Bedeutung“, es gehe dabei um die „Wahrheit Gottes“, um die Bewahrung des „orthodoxen Glaubens“ und um „das Heil des Menschen“<sup>9</sup>.

Teil der theologischen Unterstützung der Moskauer Kirchenleitung für die revisionistischen Pläne des Kremls ist auch die Behauptung, dass nach dem Vorbild der Lebenshingabe des Gottessohnes das Lebensopfer eines Soldaten auf dem Schlachtfeld die höchste christliche Tugend und die vollkommene Erfüllung des Gebotes der Nächstenliebe sei. Dieser Gedanke findet sich schon in einer 1995 auf Kirills Initiative hin vom „Weltkonzil des Russischen Volkes“ beschlossenen Erklärung „Über die Heiligkeit des Militärdienstes“. Dort heißt es:

„Das Evangelium und die Orthodoxe Kirche loben den Schmerz und den Mut der Mütter und Väter, die ihre Söhne zur harten und tödlichen Arbeit der Verteidigung des

---

tical Dimensions of the Russian Military Campaign in Syria, in: Problems of Postcommunism 67 (2020), 433–445.

7 Vgl. das russische Original der Grundsatzerklärung zur „Gegenwart und Zukunft der Russischen Welt“ unter <https://www.patriarchia.ru/article/105523> sowie die deutsche Übersetzung in OE 74/5 (2024), 79–85.

8 Vgl. dazu HOROVUN, Deus ex Machina (s. Anm. 4), 546–549.

9 Vgl. den russischen Text von Kirills Predigt vom 06.03.2022 in der Moskauer Christ-Erlöser-Kathedrale unter <https://www.patriarchia.ru/article/102978> sowie die deutsche Übersetzung bei J. WILLEMS, Ein Diener zweier Herren. Patriarch Kirill und seine Kriegspredigten, in: OE 73/3–4 (2023), 221–260; s. auch Kirills Ansprache vom 09.04.2022 unter <https://www.patriarchia.ru/article/80972>.

Vaterlandes hergeben und segnen, denn es gibt keinen anderen Weg, das Gebot des Evangeliums der Nächstenliebe zu erfüllen, als die gegenseitige Selbstaufopferung, und der Herr hat auch keinen anderen Weg aufgezeigt. ‚Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn für die Erlösung der Menschen hingab‘ (Joh 3,16). Und weiter: ‚Eine größere Liebe hat niemand als diese, dass er sein Leben lässt für seine Nächsten‘ (Joh 15,13).<sup>10</sup>

In der fünf Jahre später veröffentlichten Sozialdoktrin werden unter Berufung auf den Slawenapostel Kirill († 869) sowie auf den Hl. Filaret von Moskau (1787–1867) den gefallenen Soldaten „Leben und Kranz im Himmel“ und sogar die Heiligsprechung als Märtyrer in Aussicht gestellt.<sup>11</sup> Vier Tage nach der von Wladimir Putin verkündeten Teilmobilisierung im September 2022 hat der Moskauer Patriarch dann in einer Predigt erklärt, dass ein Soldat, der „bei der Erfüllung seiner militärischen Pflichten stirbt“, ein Opfer bringe, welches „alle Sünden abwäscht, die der Mensch begangen hat.“<sup>12</sup> Mit dieser Aussage, derzufolge nicht nur der Kreuzestod Jesu Christi sündenvergebende Wirkung habe, sondern auch der Opfertod eines Soldaten, hat der russische Patriarch nach Meinung auch vieler orthodoxer Theologen die Grenze zur Häresie überschritten. Der russische Präsesident aber dürfte sich über diese Schützenhilfe des Patriarchen gefreut haben.

Zu dieser vom Oberhaupt der ROK propagierten Kriegstheologie gehört schließlich auch seine jüngst unter Berufung auf das Zeugnis Jesu Christi und seiner Apostel verkündete exegetische Legitimierung der Todesstrafe. Im Rahmen einer Begegnung mit ehemaligen Teilnehmern der „Militärischen Spezialoperation“ erklärte Kirill, weder die Heilige Schrift noch die Kirche hätten die Todesstrafe jemals abgelehnt. Sie sei vielmehr durch das Wort des Apostel Paulus „Reißt das Böse aus aus eurer Mitte!“ (1 Kor 5,13) als letztes Mittel im Kampf gegen das Böse erlaubt. Auch Jesus Christus habe „die Todesstrafe nicht verurteilt, obwohl er selbst unverdientermaßen die Todesstrafe erlitten hat.“ Nach seiner ungerechten Hinrichtung hätten auch die Apostel nicht gegen die Todesstrafe protestiert oder diese als „eine schreckliche und sündige Sache“ abgelehnt. Daher habe auch „die Kirche die Todesstrafe nie verurteilt, wenn sie nach dem Gesetz vollstreckt wurde“, und sie habe auch nie „darauf bestanden, dass diese Strafe abgeschafft werden soll“<sup>13</sup>.

10 Vgl. <https://vrns.ru/documents/dokumenty-rassmotrennye-na-sektsiyakh-ii-vsemirnogo-russkogo-sobora/>.

11 Vgl. THESING / UERTZ (Hg.), Sozialdoktrin (s. Anm. 3), 19.63 f. (Abschnitte II.2 u. VIII.2).

12 Vgl. Kirills Predigt vom 25.09.2022 unter <https://www.patriarchia.ru/article/103723>.

13 Vgl. die Aussagen des Patriarchen gegenüber Teilnehmern des Programms „Zeit der Helden“ am 03.11.2024 unter <https://www.patriarchia.ru/article/103723>. Bei diesem Anlass hat der Patriarch ein interessantes, m. W. bislang unbekanntes Detail seiner Biographie mitgeteilt, wonach er in seinen jungen Jahren „während des Krieges“ in „Vietnam, Nord und Süd“, gewesen sei, um „dort im Dschungel“ den Menschen zu helfen.



Es ist das Evangelium Wladimir Putins und seines Lieblingsphilosophen Iwan Iljin (1882–1954)<sup>14</sup>, welches der Moskauer Patriarch seit März 2022 unermüdlich predigt: Das Evangelium vom gottgewollten gewaltsamen Kampf gegen das Böse, das die Menschen zur Sünde und zum Abfall vom orthodoxen Glauben verführe. Wie einst Iljin im Hinblick auf die Bolschewiki, so erklärt jetzt Patriarch Kirill in Bezug auf den Krieg gegen die Ukraine, dass unter Führung des Erzengels Michael, des Archistrategen Gottes, und unter dem Schutz des Drachentöters Georg und der Gottesmutter Russland aus dem Kampf, den die Kräfte des Bösen gegen es entfesselt haben, siegreich hervorgehen werde.

### Religiöse Bildung im Sinne des Moskauer Patriarchats

Die ROK bemüht sich auf verschiedenen Ebenen, die sogenannten traditionellen Werte – Ehe, Familie, Volk, Nation und Orthodoxie –, vor allem aber die Loyalität dem Staat gegenüber, den Patriotismus sowie die Bereitschaft zur Verteidigung des Vaterlandes und der Blutsbrüder als genuin christliche Werte zu propagieren. Als Ausdruck des Unglaubens und der Herrschaft der Sünde abgelehnt werden von der Moskauer Hierarchie hingegen westlich-liberale Werte und säkulare Gesellschaftsmodelle, einschließlich der westlichen Konzepte der Gewissensfreiheit, der Menschenrechte und der Menschenwürde. Unter Patriarch Kirill ist das Moskauer Patriarchat in gewisser Weise zu einem „moral norm entrepreneur“ im Dienste des Kremls geworden und hat hierfür die weitgehende „theologische Entkernung“ seiner christlichen Botschaft in Kauf genommen.<sup>15</sup>

Auf der Ebene des schulischen Unterrichts wurde 2012 in der Russischen Föderation landesweit die Fächergruppe „Grundlagen der religiösen Kulturen und säkularen Ethik“ eingeführt, wobei die beiden am häufigsten angebotenen Module die „Grundlagen der Orthodoxen Kultur“ und die „Grundlagen der säkularen Ethik“ waren.<sup>16</sup> Allerdings wurde dieses Fach nur am Ende des vierten und zu Beginn des fünften Schuljahres unterrichtet. Im Zentrum des Unterrichts der „Orthodoxen Kultur“ steht weniger die Vermittlung genuin theologischer oder religiöser Inhalte als vielmehr die Vermittlung von „traditionellen Werten“ und patriotischer Erziehung. Doch obwohl die ROK dieser Ausrichtung

14 I. ILJIN, Über den gewaltsamen Widerstand gegen das Böse. Hrsg. von A. F. KOVÁCS, 2018. Zu Putins Iljin-Rezeption vgl. A. BABYNSKYI, Resentment, Ideology and Myth: How “Holy Rus” haunts the Russian Soul, in: Y. P. AVVAKUMOV/O. TURİY (Hg.), *The Churches and the War*, 2024, 58–61.

15 Vgl. K. STÖECKL, *The Russian Orthodox Church as moral norm entrepreneur*, in: *Religion, State and Society* 44 (2016), 132–151. Zum Gedanken der „theologischen Entkernung“ vgl. R. ELSNER, *Bedingt einsetzbar. Die Russische Orthodoxe Kirche in Russlands Außenpolitik*, in: *OE* 67/9–10 (2017), 217.

16 Vgl. J. WILLEMS, *Art. Religionsunterricht (orthodox) in Russland*, in: *Wissenschaftlich-Religionspädagogisches Lexikon im Internet*, 2018 (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200381/>).



des Unterrichts willfährig nachkam, ist die russische Regierung inzwischen der Meinung, ihre Ziele besser mit einem säkularen Unterrichtsfach erreichen zu können. So verfügte das Bildungsministerium im Februar 2024 die Streichung der Fächergruppe „Grundlagen der religiösen Kulturen und säkularen Ethik“ ab dem Schuljahr 2025/26.

Stattdessen sollte in den Klassen 5 bis 7 im Fach Geschichte das Modul „Geschichte unserer Region“ unterrichtet werden, welches zur Entwicklung „einer respektvollen Haltung gegenüber nationalen und ethnischen Werten, religiösen Gefühlen und der Achtung der staatlichen Symbole der Russischen Föderation“ beitragen sollte. Doch nach dem Protest des Patriarchen hat das russische Bildungsministerium im Januar 2025 angekündigt, ab 2026 für die Klassen 5 bis 7 doch ein eigenes Fach mit dem Namen „Grundlagen der geistigen und moralischen Kultur der Völker Russlands“ einzuführen.<sup>17</sup> Schon seit dem Schuljahr 2023/24 gibt es außerdem das Fach „Gespräche über wichtige Dinge“, das – verbunden mit dem Hissen der russländischen Flagge – montags in allen Klassenstufen in der ersten Stunde auf dem Lehrplan steht. Auch hierbei geht es in erster Linie um die Vermittlung „russischer Werte“ und „nationaler Identität“. Nach den Vorgaben des Bildungsministeriums werden die Unterrichtsthemen hauptsächlich durch die äußerst zahlreichen staatlichen russischen Gedenktage bestimmt, so z. B. durch den Tag der Helden des Vaterlandes (09.12.), den Tag des Verteidigers des Vaterlandes (23.02.) oder auch den Gedenktag an die „Heimkehr“ der Krim (18.03.). Religiöse Inhalte, wie z. B. Weihnachten (07.01.), stehen hingegen nur selten auf dem Lehrplan.<sup>18</sup>

Sehr viel erfolgreicher als im Kontext der Schule ist die ROK im Bereich der Erwachsenenbildung. Hierzu gehören beispielsweise die nationalen und regionalen Veranstaltungen des bereits erwähnten „Weltkonzils des Russischen Volkes“, dessen Präsident jeweils der Moskauer Patriarch ist. An den Vollversammlungen und regionalen Zusammenkünften nehmen neben Bischöfen und Priestern der ROK und Vertretern anderer anerkannter Religionen auch Politiker und Vertreter der Regierung, des Militärs, der Wissenschaft, der Kultur und Gesellschaft sowie der russischen Diaspora teil.<sup>19</sup> Das „Weltkonzil“ soll der Festigung der kulturellen und geistigen Identität Russlands dienen und die „gewaltfreie Vereinigung des russischen Volkes“ fördern. Wie dies zu verstehen ist,

17 Vgl. die Meldung vom 23.01.2024 unter <https://ug.ru/s-1-sentyabrya-2025-goda-v-rossijskikh-shkolah-poyavitsya-urok-istoriya-nashego-kraya/> und dann die Mitteilung vom 28.01.2025 über die von Kirill erwirkte Einführung eines eigenen Faches unter <https://www.interfax.ru/russia/1005090>.

18 Vgl. die Übersicht über die bisherigen Themen unter [https://en.wikipedia.org/wiki/Conversations\\_about\\_Important\\_Things](https://en.wikipedia.org/wiki/Conversations_about_Important_Things).

19 Vgl. K. STOECKL, *The Russian Orthodox Church and Neo-Nationalism*, in: F. HÖHNE / T. MEIERS (Hg.), *Religion and Neo-Nationalism in Europe*, 2020, 314 f. Zu den Anfängen des „Weltkonzils“ vgl. K. BEHRENS, *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“? Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991–2002)*, 2002, 160–166.



hat die Erklärung zur „Russischen Welt“ vom März 2024 unmissverständlich deutlich gemacht. Der Abschnitt „Bildung und Erziehung“ dieses Textes hebt im Übrigen ganz auf die Vermittlung der „russischen zivilisatorischen Identität“ und der „traditionellen russischen geistigen und moralischen Werte“ ab sowie auf die „Reinigung“ des Bildungs- und Erziehungswesens von westlichen „destruktiven ideologischen Konzepten“.

Schon im April 2006 hatte das „Weltkonzil“ eine „Russische Erklärung der Menschenrechte“ beschlossen, in welcher die Menschenwürde als eine religiös-sittliche Kategorie aufgefasst wird und der Mensch mithin seine Würde nur dann bewahren kann, wenn er das Gute und Gottgewollte tut. Die Freiheit des Menschen stellt als solche keinen positiven, zu achtenden Wert dar, es sei denn, der Mensch entscheidet sich für das Gute und erfüllt das seinem Gewissen eingeschriebene göttliche Moralgesetz.<sup>20</sup> Kirill, der Hauptautor dieses Dokuments, hat dann zwei Jahre später dafür gesorgt, dass auch die Bischofssynode der ROK eine eigenes Dokument zu den „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte“ beschloss.<sup>21</sup>

Im Dezember 2022 fand in Stawropol im Nordkaukasus ein erstes Regionalforum zum Thema „Heiliger Krieg – Verklärung Russlands“ statt, bei welchem der gastgebende Metropolit Kirill Pokrowskij erklärte, es gebe in der Ukraine derzeit „einen Krieg mit dem Nazismus, dem Satanismus und dem Antichristen“. Mehr als 50 hochentwickelte Länder würden versuchen, Russland zu zerstückeln und seine Kultur auszulöschen, weshalb Russland „um seine Seele und seine Heiligtümer“ kämpfen müsse. Wie der Moskauer Patriarch, so verwies auch der Metropolit von Stawropol auf die Laster und Unzucht der westlichen liberalen Gesellschaften und kontrastierte diese – unter Berufung auf Dostojewski – mit der Heiligkeit des russischen Volkes.<sup>22</sup> Auf dem nächsten Regionalforum in Stawropol im Oktober 2023 wurde der Film „Heiliger Krieg“ des Militärkorrespondenten des orthodoxen Fernsehsenders Spas, Andrej Afanasjew, gezeigt<sup>23</sup>, und im Januar 2024 veranstaltete der Metropolit, der mittlerweile die Synodalabteilung für die Zusammenarbeit mit den Streitkräften leitet, in Moskau einen weiteren Kongress zum Thema „Heiliger Krieg – Verklärung Russlands“<sup>24</sup>.

20 Vgl. [https://web.archive.org/web/20110927180855/http://www.sras.org/the\\_russian\\_declaration\\_of\\_human\\_rights](https://web.archive.org/web/20110927180855/http://www.sras.org/the_russian_declaration_of_human_rights).

21 Vgl. R. UERTZ / L. P. SCHMIDT (Hg.), Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte, 2008; zu einer Kritik beider Dokumente vgl. K. STOECKL, The Russian Orthodox Church and Human Rights, 2014.

22 Vgl. <http://stavropol-eparhia.ru/doklad-mitropolita-stavropolskogo-i-nevinnomysskogo-kirilla-na-plenarnom-zasedanii-stavropolskogo-foruma-vrns-svyashhennaya-vojna-preobrazhenie-rossii/>.

23 Vgl. <https://old.pobeda.ru/novosti/mitropolit-kirill-vozglavlil-rabotu-kruglogo-stola-sluzhenie-duhovenstva-v-zone-svo.html>. Der Film mit Kriegsszenen aus der Ukraine ist abrufbar unter <https://rutube.ru/video/f3ccc99bbbad8e5ccd2b9f4c9c28c83a/>.

24 Vgl. <https://old.pobeda.ru/novosti/pryamaya-translyacziya-plenarnogo-zasedaniya-mnp-konferenczii-svyashhennaya-vojna-preobrazhenie-rossii.html>.



Ein weiteres Gesellschaft und Kirche verbindendes Forum sind die ebenfalls seit 1993 alljährlich im Januar von der ROK veranstalteten mehrtägigen „Weihnachtlichen Bildungsvorlesungen“, an denen jeweils mehrere Tausend Menschen teilnehmen und mehrere Hundert Vorträge gehalten werden. Auch hier geht es in erster Linie um die Bewahrung der traditionellen Werte und des orthodoxen Glaubens durch die Völker der Heiligen Rus' und um die Bekämpfung und das Verbot westlicher Verirrungen, wie zum Beispiel Homosexualität, Geschlechtsumwandlungen, Satanismus und Genderideologie.

In diesem Jahr, das dem Gedenken an den 80. Jahrestag des Sieges über den Nationalsozialismus gewidmet ist, befasste sich Patriarch Kirill bei seiner Rede im Großen Kremlpalast mit der im Kontext des Großen Vaterländischen Kriegs wieder aufgekommenen Rede von einem „Heiligen Krieg“. Dass diese Bezeichnung ausgerechnet in einer atheistischen Zeit wieder aufgegriffen worden sei, so Kirill, deute darauf hin, dass es bereits damals einen Bewusstseinswandel gegeben habe. „Die Menschen empfanden die Verteidigung des Vaterlandes tatsächlich als ihre heilige Pflicht“, so der Patriarch, und dies habe sie „dazu inspiriert, bis zum Sieg zu kämpfen.“<sup>25</sup> Im Anschluss an die diesjährige Rede des Patriarchen fand übrigens ein Konzert statt, das unter dem Motto stand „Gott, gib uns den Sieg!“

Die ROK engagiert sich auch in der 2007 von Putin ins Leben gerufenen Stiftung „Russkij Mir“, die seit Sommer 2022 auf der Sanktionsliste der EU steht. Die ROK gehört seit Gründung der Stiftung dem Kuratorium an, und der Patriarch hält fast jedes Jahr eine Grundsatzrede bei den Vollversammlungen.<sup>26</sup> Offiziell soll diese Organisation zwar der weltweiten Verbreitung der russischen Sprache und Kultur dienen, doch tatsächlich verfolgte Wladimir Putin mit der Propagierung der „Russischen Welt“ von Anfang an das revisionistische und neoimperialistische Ziel einer Wiederherstellung des „historischen Russlands“. Der Stiftungsvorsitzende, der Dumaabgeordnete Wjatscheslaw Nikonow, ein Enkel von Stalins Außenminister Molotow, erklärte daher auch schon im April 2022 im Fernsehen, Russland kämpfe in der Ukraine gegen „die Kräfte des absolut Bösen, das durch die ukrainischen Nazi-Bataillone verkörpert“ werde, und es müsse diesen „Heiligen Krieg“ unbedingt gewinnen.<sup>27</sup>

Darüber hinaus nimmt die ROK auch über die drei kirchennahen Fernsehsender Spas, Sojus und Radost Moja Einfluss auf die Öffentlichkeit. „Diese Kanäle“, so der Patriarch, sendeten „alles, was für die Kirche im Dialog mit der Gesellschaft und dem Staat wichtig ist“, und leisteten „einen wichtigen Beitrag dazu, die Botschaft vom Wert der traditionellen Familie, des Kinderkriegens und der

25 Vgl. Kirills Ansprache vom 28.01.2025 unter <http://www.patriarchia.ru/db/text/6194420.html>.

26 Vgl. ELSNER, Bedingt einsetzbar (s. Anm. 15), 206–211.

27 Vgl. den Bericht über Nikonows Äußerungen vom 17.04.2022 unter <https://www.bzbasel.ch/international/ukraine-krieg-es-wird-keine-gnade-geben-russische-tv-stars-senden-duestere-drohung-in-richtung-europa-ld.2279105>.



- 40 kinderreichen Familien einem breiten Publikum zu vermitteln, und ich denke, das sollte auch so bleiben.“<sup>28</sup> Daneben spielt auch Zargrad-TV des ultranationalistischen Milliardärs Konstantin Malofejew für die ROK eine wichtige Rolle. Schließlich war die ROK auch maßgeblich an der Entstehung der ultranational-orthodoxen „Russischen Doktrin“ in den Jahren 2005 bis 2007 beteiligt. Auch hier war es Kirill, der im Hintergrund die Strippen zog und dafür sorgte, dass das fast 1000 Seiten starke politische Programm des Putinismus zunächst 2006 von der Moskauer Geistlichen Akademie und dann 2007 auch vom „Weltkonzil des Russischen Volkes“ den kirchlichen Segen erhielt. Dies ist insofern bemerkenswert, als die „Russische Doktrin“ sich explizit zum „Weg der russischen Irredenta“ bekannte, das heißt zur „Ideologie der Rückkehr und Wiedervereinigung derjenigen Gebiete des historischen Russlands, auf die es ein historisches und moralisches Recht hat“, was in erster Linie für Belarus, die Ukraine und Kasachstan gelte.<sup>29</sup>

## Fazit

Die Leitung der ROK bemüht sich auf vielfältige Weise, ihren Einfluss auf die Menschen in der Russischen Föderation und ihre Rolle in der Gesellschaft zu stärken. Sie tut dies insbesondere über Bildungsangebote auf verschiedenen Ebenen, über unterschiedliche Organisationen, die Kirche und Gesellschaft verbinden, und über Massenmedien wie das Fernsehen. Den inhaltlichen Kern dieser Mission des Moskauer Patriarchats im Hinblick auf die russländische Gesellschaft bildet jedoch nicht die Botschaft des Evangeliums oder die orthodoxe Theologie, sondern die Propagierung der sogenannten traditionellen geistigen und moralischen Werte Russlands sowie die Stärkung der russischen Identität und des russischen Patriotismus. Dies ist verknüpft mit der Verdammung aller liberalen und säkularen Werte des sogenannten „Globalen Westens“, die als unvereinbar mit der russischen Kultur und Zivilisation gelten.

Zugleich hat sich das Moskauer Patriarchat ganz der politischen Ideologie des Kremls und dessen irredentistischen Zielen verschrieben, das heißt der Wiederherstellung des „historischen Russlands“ als eines einheitlichen Staates. Dies führt vor dem Hintergrund des Krieges gegen die Ukraine dazu, dass der militärische Angriff von der Hierarchie der ROK als ein Kampf gegen Sünde und Satanismus sowie für die göttliche Wahrheit und den orthodoxen Glauben theo-

<sup>28</sup> Vgl. Kirills Ansprache bei der Plenarsitzung der Bildungsvorlesungen am 24.01.2024 unter <https://www.patriarchia.ru/article/105305>.

<sup>29</sup> Vgl. Русская доктрина. Государственная идеология эпохи Путина, 2016, 368 (Abschnitt III.4.4; vgl. <http://www.rusdoctrina.ru/page95626.html>); zu weiteren Einzelheiten vgl. R. FLOGAUS, „Heiliger Krieg“ und „Katechon“ Russland. Das Moskauer Patriarchat auf dem Weg in die Häresie, in: OE 74/5 (2024), 65 f.



logisch legitimiert wird. Unter Rückgriff auf die seit Jahrhunderten in der russischen Tradition verwurzelten Vorstellungen einer endzeitlich-katechontischen Mission Russlands wird der Krieg gegen die Ukraine vom Moskauer Patriarchat sakralisiert und zum „Heiligen Krieg“ im göttlichen Auftrag erklärt. Die Sakralisierung des Krieges und die Apotheose des Soldatentodes unter Berufung auf die Heilige Schrift sowie auf die orthodoxe Lehre stellen eine Pervertierung der christlichen Botschaft dar und sind zweifellos häretisch. Doch die ROK nutzt die ihr vom Staat eingeräumten Möglichkeiten, um als quasi parastaatliche Organisation dieses Narrativ eines heiligen Krieges in der russischen Öffentlichkeit zu verbreiten. Was sich als theologisch-reflektierte Auslegung der christlichen Botschaft auf die Gegenwart geriert, ist jedoch in Wahrheit eine politische Ideologie. Nur jene religiöse Bildung, die radikal mit der Kriegstheologie des Moskauer Patriarchats bricht, kann sich einem solchen Abgleiten in die Häresie entziehen.

# From Politics to Governance

## How Christian Nationalism is Changing the Religious Right in the United States

Der vorliegende Beitrag betrachtet den Umschwung der politischen Strategie der ‚Religiösen Rechten‘ in den USA. Während sie sich einst auf das Generieren von Stimmen für bestimmte Kandidaten konzentrierte, bringt sie sich nun in Stellung, die Regierungsstrukturen überhaupt neu zu gestalten. Akteure wie Leonard Leo und Sohrab Ahmari treten für die Nutzung der Staatsgewalt zur Förderung konservativ-christlicher Werte ein und fordern damit verfassungsrechtliche Normen der Vereinigten Staaten heraus. Diese neue Welle geht über einen kulturellen Konservatismus hinaus und in Richtung einer radikalen politischen Ideologie, die die Konfrontation und Verwendung politischer Autorität zu einer christlichen Neugestaltung der US-amerikanischen Gesellschaft betont.

Leonard Leo, Sohrab Ahmari, David French, Christian Nationalism, post-fusionist

**Dr. Jeffrey W. Robbins** ist Professor of Religion and Philosophy am Lebanon Valley College, Annville, Pennsylvania (USA).

“The central struggle in the world right now is between liberalism and authoritarianism.”  
– David Brooks

For decades, securing the Evangelical Christian vote was the key to winning U.S. elections. The “faith factor” – the correlation between religious observance and conservative, Republican voting – was a central truth of American politics.<sup>1</sup> While Donald Trump upended many political norms, the consolidation of the Evangelical vote has only grown stronger. However, between Trump’s first campaign and his time in office, a significant shift occurred. What was once a mere electoral strategy has transformed into a more ambitious governing philosophy. Christian Nationalism, now at the heart of the New Right, moves beyond politics to promise a reshaped vision for America.

1 N. GIBBS, The Faith Factor, *Time* (June 21, 2004): <https://time.com/archive/6738770/the-faith-factor/>. Last accessed on March 4, 2025.



Today's Christian nationalists signal a fundamental shift within the religious Right. Consider the contrast between the "ReAwaken America Tour" and the work of Leonard Leo. The former, a traveling circus of MAGA figures like Mike Flynn, Mike Lindell, Alex Jones, and Eric Trump, blends Christian nationalism, election denial, and patriotic zeal in front of sold-out crowds. Their performances are loud, populist, and brash, a spectacle of grievance and religious fervor.

In contrast, Leonard Leo, the behind-the-scenes power broker of the conservative movement, operates quietly but effectively from the shadows. As the architect of the Republican Party's Supreme Court nominations, Leo now manages a \$1.6 billion fund designed to extend conservative influence into all areas of American life. His efforts aim to bring conservative Christian values to education, media, and business, mirroring the success achieved in the courts. Leo's vision goes beyond electoral victories; he wants to reshape society by targeting liberalism, secularism and progressivism. In Leo's words, "I spent close to 30 years [...] helping to build the conservative legal movement. At some point or another, I just said to myself, 'Well, if this can work for law, why can't it work for lots of other areas of American culture and American life where things are really messed up right now?'"<sup>2</sup>

The stark difference between the attention-grabbing "ReAwaken America Tour" and Leo's quiet, well-funded machine highlights how the religious Right has evolved. Unlike the Reagan-era Republican strategy that extended through George W. Bush and into Trump's first term of office, where evangelicals were a necessary but separate component, today's Christian nationalists seek to use state power to fundamentally remake American society – even if it means upending constitutional norms. The distinction is clear: what was once an electoral strategy has now become an ambitious, all-encompassing effort to reshape the nation through law, culture, and politics.

This shift from the terrain of culture to that of politics is the main argument of Katherine Stewart's *The Power Worshipers*. She argues that what is new in this rising tide of Christian nationalists is their sense of the battle lines within American life. They see the struggle not as a cultural war but a political one. In this way, Christian nationalism is not a religious creed but a political ideology; is not conservative, but radical. The established (and by now establishment) Reagan Republican playbook's appeal to the religious Right was essentially *an electoral strategy*. This was the gambit of Jerry Falwell's "Moral Majority" or Pat Robertson and Ralph Reed's "Christian Coalition". Organizing and mobilizing the religious right around hot-button moral issues to provide the winning margin in elections in exchange for a seat at the table was a winning strategy that reached

---

2 Quoted in A. KROLL/A.BERNSTEIN/I. MARRITZ, We Don't Talk About Leonard: The Man Behind the Right's Supreme Court Supermajority, *ProPublica*: <https://www.propublica.org/article/we-dont-talk-about-leonard-leo-supreme-court-supermajority>. Last accessed on March 4, 2025.



the pinnacle of its success with the election of George W. Bush. By contrast, today's Christian nationalists are offering up *a governing strategy*.

The debate between David French and Sohrab Ahmari, which began in conservative circles and culminated in a 2019 conversation at The Catholic University of America, highlights this pivotal split in American conservatism.<sup>3</sup> While French, a Southern evangelical and legal advocate for religious freedom, largely won the public debate, it is Ahmari – who unapologetically embraces Christian nationalism – who represents the future of the movement. French, a well-known “never-Trumper,” has long been a representative of the Republican establishment’s hope for a conservative alternative to Trumpism. His brand of conservatism adheres to the traditional “fusionist” approach, blending social traditionalism with free-market economics. But Ahmari, a first-generation Iranian immigrant and Catholic convert, leads a new generation of conservatives who reject the Reagan-era fusion of social traditionalism and free-market economics. Ahmari and others like Tucker Carlson and Senator Josh Hawley are part of a “post-fusionist” movement, which seeks to reshape conservatism around cultural and religious identity rather than economic principles.

Ahmari’s explicit Catholicism – and his embrace of what some, like Bret Stephens, have called his “would-be theocracy” – sets him apart as a leader of a more aggressive, faith-driven conservative vision.<sup>4</sup> As figures like Leonard Leo consolidate power within the movement, Ahmari’s unapologetic Christian nationalism may well define the trajectory of American conservatism in the years to come.

According to *The Catholic World Report*, “Both French and Ahmari exemplify the fratricidal flaws of their respective factions”:

Both [...] demand that the Right purify itself. French is appalled at working through a libertine like Trump, while Ahmari is horrified at the thought of working with a libertarian. French calls for atonement for the sins of Trumpism, while Ahmari seeks to lead a revolution on the Right that will cleanse it of ideological impurity.

On May 29, 2019, Sohrab Ahmari published an editorial in *First Things* titled “Against David French-ism,” critiquing the conservative philosophy represented by French.<sup>5</sup> Ahmari’s critique builds on a manifesto published by *First Things* two months earlier, in which young Catholic conservatives argued that the pre-Trump conservative consensus was dead and could never be resurrected.<sup>6</sup> In

3 This debate was held at the Institute for Human Ecology at the Catholic University of American in Washington, DC on September 5, 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=fAG28K0nGAU>. Last accessed on March 4, 2025.

4 B. STEPHENS, The High Church of the Low Blow: Sohrab Ahmari Embraces Trump’s Sucker Punch Politics, *The New York Times* (June 1, 2019): Section A, Page 23.

5 S. AHMARI, Against David French-ism, *First Things*, May 29, 2019: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2019/05/against-david-french-ism>. Last accessed on March 4, 2025.

6 VARIOUS, Against the Dead Consensus, *First Things*, March 21, 2019: <https://www.firstthings.com>.



place of this “dead consensus,” Ahmari calls for a politics of confrontation, rejecting the notion of a religiously neutral public square that French champions. While Ahmari acknowledges French’s admirable defense of religious liberty and his advocacy for Christians squeezed out of the public sphere, he rejects French’s vision of conservatism as too rooted in a liberal framework. For Ahmari, Frenchism is a form of conservative liberalism that mirrors libertarianism, where individual autonomy is protected from state interference, and the state remains morally neutral on issues ranging from the public display of the Ten Commandments to Drag Queen Story Hour at the local public library.

Ahmari critiques this approach as overly deferential to a supposedly neutral “culture,” which he argues is itself political. He takes issue with French’s belief that cultural change – unmoored from political power – can resolve moral and societal issues. Ahmari insists that conservatives must actively engage in wielding state power to advance Christian truth and confront secular challenges head-on, rather than relying on a passive cultural strategy. In essence, Ahmari argues that French’s conservatism is too timid, unwilling to directly confront the political and cultural forces that undermine the common good. Ahmari has had enough of what he calls this “depoliticized politics,” and sees the rise of Trump as the “great no” from the American public on that tendency. He seeks a “re-politicized” politics which will reject the liberal agnosticism that limits its power to that of leveling the playing field. He champions a more activist state, run by partisan government officials, willing to tip the scale of balance to its own particular conception of the good, to use the institution of government, and the levers of power to remake or to restore the United States as a Christian nation.

It is in this way that Ahmari’s rejection of French and the establishment playbook, and by extension, his embrace of Trump and the authoritarian threat he poses can be boiled down to a fundamental – but no less false – choice: either Constantine or the Colosseum; either offense or defense; either harnessing state power or forestalling the further victimization of the Christian witness. Ahmari chooses a return to the former: a kind of Constantinian Christianity wherein the Church’s monopoly on truth is buttressed by the state’s exercise of power. This beats the rear-guard defensive posture of the alternative, wherein the norms and values of a hostile secular culture, the consolidation of power by the moneyed and political establishment, will belittle, marginalize, exploit, or silence conservative Christians to the point where (supposedly) morally neutral public space becomes something of a lion’s den. The Christian will be victim or martyr no more. Even if it is not Ahmari himself, his ilk of Christian nationalist is on the march.

---

[com/web-exclusives/2019/03/against-the-dead-consensus](https://www.washingtonpost.com/web-exclusives/2019/03/against-the-dead-consensus). Last accessed on March 4, 2025. Italics in the original.

## Religious Education at German School as a Case of Modern Politics on Religion

📖 Religiöse Bildung hat eine fachbezogene „Innenseite“ – dort wird etwa über Begegnungen und Erfahrungen berichtet und über Inhalte, Formen und Methoden verhandelt. Religiöse Bildung hat aber auch eine „Außenseite“, weil sie im Wege der Religionspolitik durchgesetzt werden muss. Ein besonderer Ort dafür ist der Religionsunterricht. Die rechtlichen Vorgaben, die für ihn gelten, repräsentieren Erfahrungswerte und Kompromisse – sie geben aber auch Raum für Reform und Weiterentwicklung.

🔗 Religionspolitik, Religiöse Bildung, Religionsunterricht, Schule, Schulpflicht, „Selbstentfaltung“ und Identität

👤 **Dr. Hinnerk Wißmann** ist Professor für Öffentliches Recht mit einem Schwerpunkt im Religionsverfassungsrecht (Exzellenzcluster „Religion und Politik“) an der Universität Münster und dort u. a. Direktor des Freiherr-vom-Stein-Instituts.

*The debate on religious education at school has an internal side – it is where professional reports on encounters and experiences are made, and content, forms and methods are negotiated. But religious education also has an external side, as a subject of politics on religion.*

### Religion and Politics

People still argue about religion. This in itself is an astonishing fact. For many years, the assumption prevailed that progress, prosperity and enlightenment would make the phenomenon of religion a thing of the past. But we have to admit that religion reaches into the present and the future, because it opens our eyes to present dimensions of human existence. But of course: Conflict is one main issue we associate with religion. That is the second astonishing piece of information. Religion does not serve as a message of peace. Instead, people hate, bomb and kill in the name of religion. This makes the status of religion in the modern constitutional state uncertain – for such a state has to ensure the peacefulness, protection



and self-determination of its citizens. And factors that disrupt or endanger this project of democracy and freedom must be combated by the state. The return of religion to the center of the marketplace is therefore no guarantee that it will be able to maintain its place.<sup>1</sup>

A controversial topic like religion in the modern state is always a mandate for politics. This is why politics on religion have played a greater role in the last ten years than before. In Germany such statements need to be defined more precisely in various directions: Firstly, the relationship between politics and law needs to be clarified. Parliamentary law can be an important part of politics on religion. But regulation by law can only be enacted within the framework of fundamental freedoms. And freedom of religion is a particularly strongly protected freedom, historically, systematically and specifically also in conflict with other freedoms – sometimes referred to as the “mother of all fundamental rights”<sup>2</sup>. This is why religious policy has often taken the form of promotion rather than drawing boundaries and bans (in most cases by courts). This leads to a major challenge: In most constitutional states, different religions were not treated equally but unequally, if only because the population was not divided equally between all religions. Those who promote their main religion or confessions – the German approach and the approach of countries with state churches – are faced with questions of equal treatment. Secondly, the relationship to the part of the population that does not belong to any religion at all must also be determined. And on the other hand, those who want to refrain from promoting religion – the laicist approach as represented by France – will instead promote the welfare state and police measures, which will have to deal with the consequential problems of an “invisible religion”. And of course, in federal states it should be noted that religious policy is not simply the task of “government and parliament”. Many state tasks are not the responsibility of the federal level. The defense of religious freedom is guaranteed by the federal constitution. But religious policy is not unitary: the federal government has almost no legislative or administrative powers in this field of work.<sup>3</sup> The religious communities enjoy the right of self-administration; the neu-

- 1 See “Third Report of the Federal Government on the Global Situation of Freedom of Religion or Belief (2020–2022)”, BT-Drs. 20/9580 (23.11.2023). As early as 2008, the Association of German Constitutional Law Teachers dealt with the topic “Religiöse Freiheit als Gefahr?” under the main topic “Erosion of Constitutional Requirements” (speakers: Ute Sacksofsky/Christoph Möllers), VVDStRL 68 (2009), 7 ff.; 79 ff.
- 2 H. ZABOROWSKI, Grundrecht aller Rechte. Die Religionsfreiheit, in: Hanns-Gregor Nissing (ed.), Naturrecht und Kirche im säkularen Staat, 2016, 75 ff.
- 3 Even in the famous example of the “redemption of state benefits”, the federal government only has the right to establish “principles”. The actual regulation is a matter for the federal states, see Art. 138 para. 1 of the Weimar Constitution (1919), enforced today through Art. 140 of the Basic Law. On the legal policy situation, see CH. WALTER/K. TREMML, Eigentlich schon lange quitt, <https://verfassungsblog.de/eigentlich-schon-lange-quitt/> (21.3.2022). Last accessed on March 4, 2025.



tral state must remain silent on the content of religions.<sup>4</sup> Above all, schools (and universities) are the responsibility of the federal states.<sup>5</sup>

In short: religious policy is not a sub-project, but a necessary permanent task of the modern, liberal state. And religious policy must make use of various instruments in order to uphold the basic agreements of a peaceful community.

## Religious Education

Religious education at school is now a special case of religious policy in Germany. It is the only school subject regulated in the Federal Constitution (Art. 7 para. 2f. GG). Above all, it is one of the classic “common affairs” of state and church. This actually refers to a highly political compromise that determined the relationship between the churches and the Republic in 1919 and 1949. Until the end of the monarchy, the churches in Germany, as state authorities, were the central figure for the elementary school system (and thus for the majority of the population). Religious education (in the respective denomination) was a central subject in order to find one’s place as a Subservient, the other subjects served to provide useful knowledge. At the turn of 1918/19, the Social Democrats in particular demanded that religion should be completely removed from schools. The compromise with the Zentrum, the Catholic party in the “Weimar Coalition”, was as follows: supremacy of the state authorities over schools, but the subject of religious education as a continued possibility for the churches to have influence at schools (although the state became at last responsible for the subject). In this way, at least the open opposition of the two churches to the state was avoided. After the school and the churches had failed under National Socialism, the compromise was repeated in 1949. But now something had changed: the right of children to “self-development in school” was the new program; other basic rights were now (even) more important in schools than the freedom of church religion.<sup>6</sup>

So what is religious education in the constitutional state all about? First of all, it introduces an irritation into the school system: it is not the democratic state with its majority mode that decides what is taught in matters of religion. Instead, it is about questions of religious doctrine that are to be taught “as truth.”<sup>7</sup>

4 About religious neutrality BVerfGE 41, 29 (50) – Simultanschule (1975); H. WISSMANN, Religionsverfassungsrecht im föderalen Mehrebenensystem, § 60, Handbuch Föderalismus III, 2012, Rn. 13 ff.

5 On the legal situation cf. H. WISSMANN, Art. 7, in: W. KAHL / CH. WALTER / CH. WALDHOFF (eds.), Bonner Kommentar zum Grundgesetz (2015), Rn. II-22 ff.

6 BVerfGE 45, 400 (417) – Oberstufenreform (1977), with recourse to E. STEIN, Das Recht des Kindes auf Selbstentfaltung in der Schule, 1967; see also WISSMANN, Art. 7 (see Footnote 5), Rn. III-78.

7 BVerfGE 74, 244 (25) – Religionsunterricht (1987).

This formulation is no coincidence, but a strict requirement. For only when it is a matter of truth, of which the state cannot dispose, is there justification for the religious communities to determine the content. Otherwise – a simple control consideration – an armada of lobbyists would be teaching their agenda in every school subject. We keep these interests out of school. We let religion in, not only for historical reasons, but for the sake of the necessary neutrality and for the sake of the special task. The task of religious education after 1919 was initially to moderate the state in favor of the churches.

However, this moderation is to be understood above all in favor of the children, who are to be taken seriously as subjects of their own identity, especially in religious education. It is therefore also necessary that every child can be exempted from this religious education and that no teacher has to teach it (Art. 7 II and III 3 GG).<sup>8</sup>

## Perspectives

The classical German model of religious education was based on the fact that almost the entire population formally belonged to the two main Christian confessions. In most states, the population had remained denominationally stable since 1648; there were Catholic and Protestant regions. Dissenters played almost no role (and were treated badly). This changed after 1949 due to the displaced persons and rapidly with the decline in church membership since 1970 and especially since 2020. Only half of the children still attend traditional German religious education<sup>9</sup> – although the churches have long since opened it up to “guests” of all kinds, and although there are now also Islamic lessons in this familiar structure. In some federal states there are substitute lessons (ethics oder philosophy), but the state authorities have not yet organized them as competition. The current question is whether new combination models will prevail, e.g. through joint Christian curricula or interfaith curricula.<sup>10</sup> A corridor for these attempts should be determined with courage. However, it should also be noted that there is no free mandate for religious communities in schools. They find their special place only because they speak their truth. It is not the truth of the state. That is why the democratic state also finds a limit where faith is concerned.<sup>11</sup> An optimistic narrative remains: The truth sets people free.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> WIBMANN, Art. 7 (see Footnote 5), Rn. III-178 ff.

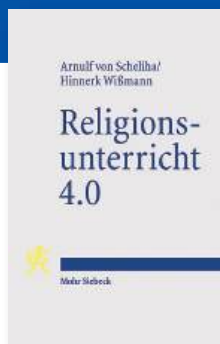
<sup>9</sup> <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/christlich-religion-unterricht-100.html> (18.10.2024). Last accessed on March 4, 2025.

<sup>10</sup> H. WIBMANN, *Religionsunterricht für alle?*, 2019.

<sup>11</sup> A. VON SCHELIHA / H. WIBMANN, *Religionsunterricht 4.0. Eine religionspolitische Erörterung in rechtswissenschaftlicher und ethischer Perspektive*, 2024.

<sup>12</sup> John 8:32.

## Passend zum Thema



### Arnulf von Scheliha/Hinnerk Wißmann **Religionsunterricht 4.0**

Eine religionspolitische Erörterung in rechts-  
wissenschaftlicher und ethischer Perspektive

Arnulf von Scheliha und Hinnerk Wißmann diskutieren die Möglichkeiten zur Weiterentwicklung des schulischen Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes. Sie sichten die vielen guten Gründe, Religion an den Schulen in der Binnenperspektive der Religionsgemeinschaften zu unterrichten. Die wachsende religiöse Pluralität und der demographische Wandel legen allerdings eine Überprüfung der bisher gewohnten Organisation dringlich nahe – gerade wenn man an den besonderen Zielen des Religionsunterrichts festhalten will. Die in diesem Essay vorgelegte Bestandsaufnahme in religionsrechtlicher und theologischer Perspektive zeigt, dass eine zukunftsfeste Veränderung des Religionsunterrichts möglich ist. Schon bisher hat sich der rechtliche Rahmen als hinreichend flexibel erwiesen, um die notwendigen religionspolitischen Aushandlungsprozesse zwischen Staat und Religionsgemeinschaften abzubilden. Für die gebotene Weiterentwicklung des Religionsunterrichts stehen geeignete Pfade bereit.

2024. X, 182 Seiten

Broschur ISBN 978-3-16-163661-5 € 19,-  
eBook ISBN 978-3-16-163662-2 € 19,-



**Mohr Siebeck**

Postfach 2040  
72010 Tübingen  
[www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)  
[info@mohrsiebeck.com](mailto:info@mohrsiebeck.com)






---


# Streitgespräch



# Im Gespräch mit Georg Pfeiderer und Markus Tiedemann

## Religiöse Bildung – Privatsache oder gesellschaftlicher Bildungsauftrag?

 **Dr. Georg Pfeiderer** ist Professor für Systematische Theologie/Ethik an der Universität Basel.

 **Dr. Markus Tiedemann** ist Professor für Didaktik der Philosophie und für Ethik an der Technischen Universität Dresden.

*Ein Streitgespräch zwischen einem philosophischen und einem theologischen Ethiker über die Zukunft religiöser Bildung im gesellschaftlichen Umbruch und die Frage nach dem Stellenwert der Ethik in Bildung und Gesellschaft. Ist Ethik wichtiger als Religion? Worauf gründet sich Ethik? Welche gesellschaftliche Rolle spielt eine gebildete Religion?*

**Streit-Kultur** Herr Tiedemann, Sie haben sich bereits mehrfach öffentlich für eine allein an Ethik orientierte Neuausrichtung der Bildung in Fragen humanitärer und humaner Lebensgestaltung ausgesprochen und halten Ethik für wichtiger als Religion. Doch was verstehen Sie denn eigentlich unter Religion?

**Tiedemann** Ja, ich halte Ethik für deutlich wichtiger als Religion. Damit bin ich nicht allein. Der Dalai Lama würde mir in seinen Publikationen auch Recht geben. Ich halte die Ethik vor allen Dingen für wichtiger für eine moderne, aufgeklärte und liberale Gesellschaft. Wenn man diese will, dann will man Ethikunterricht und das Primat der Ethik. Das liegt an meinem Verständnis von Religion.

**RELIGION ALS ÜBEL?** | Religion hat die Eigenschaft, Vertrauen über Wissen und Begreifen zu stellen. Das ist an sich nichts Negatives, und es ist das gute Recht jeder Privatperson, dies zu tun. Es handelt sich um ein anthropologisches Bedürfnis. Aber als Organisationsform einer Gesellschaft, die über das Privatrecht hinausgeht, ist es ein Übel.



**Streit-Kultur** Herr Pfeleiderer, Sie forschen als theologischer Ethiker zu den Möglichkeitsbedingungen einer gebildeten Religion in der Moderne. Können Sie als evangelischer Ethiker die Ansichten von Herrn Tiedemann teilen, oder was verstehen Sie unter Religion?

**Pfeleiderer** Ich kann Herrn Tiedemann verstehen, hoffe ich zumindest. Doch, Herr Tiedemann, würden Sie auch sagen, dass Deutsch wichtiger ist als Mathematik oder dass Kunst wichtiger ist als Literatur? Wir sprechen doch zunächst einmal von zwei Lebensgebieten oder soziologisch gesprochen „Subsystemen“, mit denen sich jeweils ein spezifisches Wissen verbindet. Beide Lebens- und Wissensgebiete unterscheiden sich deutlich voneinander, überlagern sich aber auch vielfältig. Religion, so lautet eine probate Definition, hat es mit Lebensdeutung zu tun. Sie haben in diesem Zusammenhang den Vertrauensbegriff ins Spiel gebracht. Vor allem als protestantischer Theologe finde ich das nicht schlecht. Wenn es bei Lebensdeutung um Sinnfragen geht, dann kann man deren existenzielle Relevanz schon gut mit „Vertrauen“ beschreiben. Kognitiv geht es um das, was sonst allgemein auch „Weltanschauung“ heißt. Damit sind die individuellen, aber auch kollektiven Wurzelgründe oder Ermöglichungsräume von menschlichem Kulturumgang sowie von Wertebildung und Wertentscheidungen gemeint. So würde ich erst einmal in einem sehr weiten Sinne umschreiben, was Religion ist. Warum sollte dieser wichtige Bereich persönlicher Bildung in der Schule nur eine marginale Rolle spielen?

**RELEVANZ REFLEKTIRTER MORALÜBERZEUGUNGEN** | Selbstverständlich würde ich Ihnen aber auch – nicht zuletzt als Ethiker – Recht geben, dass Ethik ein sehr wichtiges Fach ist. Ein sehr wichtiges Schulfach, ein unterbewertetes Schulfach, ein ausbaubedürftiges Schulfach. Ich würde aber in diesem Zusammenhang von Philosophie im Allgemeinen sprechen, nicht nur von Ethik. Und selbstverständlich gebe ich Ihnen auch darin Recht, dass für liberale, demokratische Gesellschaften Ethik als reflektierte Moral und reflektierte Moralüberzeugungen in allen gesellschaftlichen Belangen – sowohl in allen gesellschaftlichen und politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen, aber auch bis in persönliche Lebenszusammenhänge hinein – ganz entscheidend sind. Da werden wir uns sicher nicht widersprechen. Die Frage ist, wie wir Ethik verstehen und wie wir umgekehrt auch Religion verstehen und wie wir die Zusammenhänge von beidem verstehen. Darüber, denke ich, sollten wir uns jetzt unterhalten.

**Streit-Kultur** Herr Pfeleiderer, hat Religion denn Ihrer Ansicht nach eine essenzielle Bedeutung für die Bildung des Menschen?

**Pfeleiderer** Je nachdem, wie man Religion versteht. Ich habe jetzt einen sehr weiten Religionsbegriff verwendet und ihn auch fast austauschbar mit dem, was



wir üblicherweise Weltanschauung nennen, verstanden. Und in diesem Sinne würde ich sagen, ist Religion anthropologisch entscheidend. Wenn wir unter Religion jetzt etwas Engeres verstehen, also Religionen und Religionskulturen als bestimmte kollektive transzendenzorientierte weltanschauliche Grundüberzeugungen und Praxen, kann man unterschiedlicher Auffassung sein, wie anthropologisch allgemein man das finden will. Es gibt ja genügend ernstzunehmende säkulare Menschen, die ernsthaft und glaubhaft bestreiten, dass Religion für sie in diesem Sinne wichtig sei.

**Streit-Kultur** Herr Tiedemann, Sie meinten, Religion sei wohl eine anthropologische Konstante. Müsste dann nicht aber auch religiöse Bildung essenziell für die Bildung des Menschen sein?

**Tiedemann** Ja und Nein. Also vielleicht zunächst einmal zu dem, worauf wir uns einigen können. Ich bin viel zu sehr Kantianer, um zu bestreiten, dass Religion eine anthropologische Konstante ist. Man kann mit guten Gründen wünschen, es gäbe Religionen nicht. Ja, ich bin fest davon überzeugt, ohne Religion wäre diese Welt ein besserer Ort. Gleichwohl gestehe ich ein, dass diese Utopie niemals eintreten wird. Der Mensch wird immer religiöse Vorstellungen hervorbringen. Ergo müssen wir uns dieser Tatsache stellen. Und dann sind wir bei der religiösen Bildung. Als Privatunternehmen ist sie das gute und mit guten Gründen gesicherte Grundrecht. Als gesellschaftliches Unternehmen halte ich sie für notwendig und richtig, sofern sie sich auf die Religionskunde zurückzieht. Dort ist sie gesellschaftlich nötig, dort brauchen wir sie. Wir brauchen die Kenntnis der großen Metaerzählungen. Und dort hat die Religionswissenschaft eine Expertise, die von anderen Disziplinen nicht erreicht wird.

**RELIGION IM ÖFFENTLICHEN RAUM** | Religion im öffentlichen Raum als religiöse Erziehung halte ich für ein Übel und hätte dafür mehrere Gründe. Das eine ist das Kategoriale. Hier wird man auf Vertrauen, auf Glauben setzen, was als privates Bildungsziel akzeptabel ist, als gesellschaftliches aber nicht. Verdrängt wird weiterhin, dass die Institutionen, die hier in Anspruch nehmen, im öffentlichen Raum Bildung zu machen, eine historische Bluts spur hinter sich herziehen. Verdrängt wird, dass sich hier eine Institution zum Bildungsinstrument aufschwingt, die in keinsten Weise als moralisches Vorbild geeignet ist, sondern eine katastrophale Performance auch in der Gegenwart hinlegt.

Der alles entscheidende Punkt ist für mich aber ein anderer: Wenn wir in dieser Gesellschaft zu Toleranz, Menschenrechten und Demokratie erziehen wollen, dann sollten wir erstens historisch nicht übersehen, dass all diese Werte nicht durch, sondern gegen die Religionen erkämpft worden sind. Zweitens überzeugt mich der Beitrag der Religionspädagogik in keinsten Weise, auch wenn diese heute gewillt sein mag, die genannten Werte zu unterstützen. Wie im Projekt Weltethos von Hans Küng werden Religionen in der Hoffnung additiv neben-



56 einandergestellt, dass sich eine moralische Schnittmenge ergeben möge. Wenn diese Schnittmenge aber nicht zustande kommt, ist man ratlos. Ein additives Nebeneinander religiöser Traditionen hat nur einen sehr geringen ethischen Mehrwert. „In meinem heiligen Text ist das eben anders, dann muss das akzeptiert werden.“ John Rawls würde sagen, dass es sich um zufällige Konzeptionen des Guten handelt. Aber es sind keine Konzeptionen der Gerechtigkeit. Nach Rawls sind nur Konzeptionen der Gerechtigkeit in der Lage, eine normative Basis zu begründen, die intersubjektiv und interkulturell ist und unter deren Schutzschild mehrere Konzeptionen des Guten – auch Religionen – weiter existieren dürfen, ja müssen.

**Streit-Kultur** Herr Tiedemann, und wie, meinen Sie, entsteht Einverständnis über die von Ihnen für basal gehaltenen normativen Werte? Denn Sie können ja mit noch so guten Argumenten kommen, die müssen erst einmal überzeugen. Auf welcher Basis soll das gelingen?

**Tiedemann** Na ja, wir haben ja gute Konzepte dafür. Klammer auf: Ich gebe Ihnen Recht in einem Punkt. Sie können niemanden mit guten Argumenten davon überzeugen, dass Argumentation sein soll. Ansonsten setzen Sie den Referenzrahmen schon voraus, den Sie eigentlich begründen wollen. Bei Tugendhat in den Vorlesungen zur Ethik lautet das „Take it or leave it.“ Willst Du kooperatives Wesen sein? Willst Du diskursives Wesen sein? Wenn Du das mit Nein beantwortest, dann gehörst du zu den *Walking Dead* der Moral.

**Streit-Kultur** Nehmen wir an, man will ein diskursives Wesen sein. Dann heißt das ja noch nicht, dass mich die Argumente überzeugen, von denen Sie, Herr Tiedemann, überzeugt sind. Denn es gibt doch wohl noch etwas Grundlegenderes, worauf gegründet ist, ob mich ein Argument letztlich überzeugt oder nicht.

**Tiedemann** Ja, aber das kommt drauf an, welche Disziplin wir aufbringen wollen. Wenn Sie meinen, das Argument muss Sie in letzter Instanz emotional oder auf der Basis Ihres Glaubens berühren, ja, dann argumentieren Sie noch gar nicht. Dann haben Sie noch gar nicht verstanden, was Argumentation ist. Argumentation heißt Kriterien festlegen für Argumente höherer Ordnung. Und die sind seit Aristoteles herausgearbeitet. Die ganze Diskursethik bei Habermas beruht genau auf diesem Punkt. Wir haben die Modelle längst, und wir haben die empirischen Beweise aus der empirischen Sozialforschung, aber auch aus der empirischen Fachdidaktik. Beispielsweise der Moral Judgement Test, der zeigt, dass es funktioniert, dass Schülerinnen und Schüler genau auf höhere Art argumentieren lernen.



**Pfleiderer** Herr Tiedemann, vielen Dank. Das war ja ein sehr überzeugendes Plädoyer. Sie folgen da einer sehr klar erkennbaren philosophischen Spur. Sie haben deren Ahnen wie Kant, Rawls und Habermas schon benannt. Das ist auch eine in der Theologie sehr wertgeschätzte philosophisch-ethische Tradition. Man muss nur sagen, sie steht ja bekanntlich nicht alleine.

**PLURALISMUS UND STREIT** | Der Streit um die besseren Argumente ist immer auch ein Streit um die maßgeblichen philosophischen Traditionen. Das heißt, das Problem des Pluralismus bekommen wir schon aus den philosophischen Diskussionen nicht heraus. Das ist das erste. Das zweite ist, dass diese Tradition, in der Sie stehen und in die ich mich durchaus – zumindest zum Teil – auch selbst einordne, mit sehr scharfkantigen Begriffsalternativen arbeitet. Die Seite der Rationalität ist durch die aufgerufene Ahnengalerie besetzt; und innerhalb dieser wird auch in Anspruch genommen, dass dies die einzig überzeugende Besetzung der Seite der Rationalität sei. Für Religion kommt dann genau die Gegenseite in Frage. Das meint: Irrationalität, Intuitionismus, Dogmatismus, Autoritarismus. Das ist jedoch natürlich selbst eine zuhöchst diskussionswürdige Gegenüberstellung. Ähnliches gilt für die abstrakte Gegenüberstellung von privat versus öffentlich, individuell versus kollektiv. Alle diese Gegenüberstellungen sind diskutabel, können in ihrer vermeintlichen absoluten Gegensätzlichkeit jedoch argumentativ aufgebrochen werden. Für eine moderne liberale Theologie seit der Aufklärung stimmen diese abstrakten Gegenüberstellungen allesamt nicht. Sie sind Oppositionen, mit denen innerhalb der Theologie oder einer theologischen Ethik gearbeitet wird, die aber nicht zur Unterscheidung von *der* Philosophie und *der* Religion oder *der* Theologie taugen. Aber wir können uns sehr gerne auf eine Einzeldiskussion dieser Konstellationen einlassen und werden das sicher auch weiterverfolgen.

**Tiedemann** Ich würde niemals die Punkte leugnen, die Sie jetzt eben angesprochen haben. Wir können um einzelne Positionen ringen. Das gilt für die Tradition der Philosophie selbstverständlich auch. Ich habe mich in eine sehr aufgeklärte, rationalistische Tradition gestellt. Sie werden vom Konstruktivismus über die Postmoderne hin Gegenpositionen nennen können, die meines Erachtens in den letzten Jahren große Übel bewirkt haben. Diese reichen bis zu Donald Trump. Wahrheit existiert nicht mehr, sondern etwas ist immer dann wahr, wenn meine Gefühlslage es für richtig erklärt.

**GLAUBEN UND WISSEN** | Ich würde nicht behaupten wollen, dass es nicht liberale Theologien und auch pädagogische Ausrichtungen innerhalb der Theologie gibt, die meinem Verständnis relativ nahekommen. Gleichwohl würde ich zwei Dinge anmerken wollen. Das erste ist, dass die kategoriale Trennung von Glauben und Wissen dadurch immer noch nicht überwunden werden kann. Die Unterscheidung von Konzeptionen der Gerechtigkeit, die dieses Primat haben müssen, wenn wir in einer friedlichen Gesellschaft leben wollen, und Konzep-



tionen des Guten, die das individuelle Recht sind, können damit auch immer noch nicht überwunden werden. Diese liberalen Stimmen, die Sie nennen, die mir vielleicht sehr sympathisch sind, sind zumindest machtpolitisch in keinster Weise repräsentativ. Der größte Repräsentant der Theologie ist noch immer eine Institution, die die Menschenrechte bis heute nicht unterzeichnet hat. Zusammen mit Nordkorea ist der Vatikan einer jener Staaten, die sie nicht unterzeichnet haben. Was sollte einen aufgeklärten Menschen dann aber bewegen, solchen Institutionen die Mitsprache in der ethischen Erziehung seiner Bürger zu geben?

**Streit-Kultur** Jetzt sind wir ja glücklicherweise *evangelische* Theolog:innen und an *evangelischer* Theologie interessiert. Deshalb jetzt noch einmal zurückgefragt: Es wurde festgestellt, dass Menschen tatsächlich emotional ausgerichtet sind. Dass scheinen Sie, Herr Tiedemann, für schwierig zu halten. Daher lassen Sie, Herr Pfeleiderer, uns doch nun wissen, ob Glaube tatsächlich nur so ein emotionales Vertrauen ist, das in klarer Opposition zum rationalen Wissen steht. In welchem Verhältnis stehen aus evangelischer Sicht Glaube und Wissen?

**Pfeleiderer** Selbstverständlich ist aus einer theologischen Sicht der Glaube ein *Mixtum compositum*, obwohl es in der Tradition ja bekanntlich vereindeutigende Theoriebildungen gegeben hat. Denken Sie an den jungen Schleiermacher, der Religion eindeutig dem Gefühl zugeordnet hat, wobei er an ein bestimmtes Gefühl, ein sehr präzises Gefühl, nämlich das einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“, gedacht hat, nicht an irgendeine Form diffuser Gefühllichkeit. Aber die Theologie würde heute wahrscheinlich mehrheitlich sagen, dass der Glaube starke emotive, voluntative, aber natürlich auch kognitive Aspekte hat, und dass im Aufbau des religiösen Bewusstseins sowie religiöser Praxis immer alles auf eine bestimmte Weise zusammenspielt, selbst wenn jene grundlegende Dimension des Vertrauens zunächst einmal ein starkes emotives, voluntatives Moment und darin durchaus das Übergewicht hat. Aber sobald solches Vertrauen reflektiert und als solches handlungsleitend wird, sind selbstverständlich rationale Aspekte dann ganz entscheidend.

**GERECHTIGKEIT – GUTES LEBEN** | Ich würde gern kurz auf Herrn Tiedemann zurückkommen. In einem verfassungsrechtlichen Sinn ist es selbstverständlich so, dass für Demokratien diese formalen Aspekte, also die Gerechtigkeitsfragen, über die Fragen des guten Lebens obsiegen. Wenn Sie aber die konkreten kollektiven und individuellen Urteilsbildungsprozesse anschauen, auch gerade die politischen, dann ist das nicht so eindeutig. Dann kann man durchaus davon sprechen, dass die liberale Ordnung den Spielraum eröffnet, innerhalb dessen dann die unterschiedlichen Vorstellungen vom guten Leben ausgetauscht werden. Alles andere ist im Grunde eine Reinraum-Vorstellung von Ethik, aber auch von Politik, die meines Erachtens weder auf ethische Diskurse



noch auf politische Diskurse noch auf sonstige gesellschaftliche Diskurse wirklich zutrifft. Ansonsten müssten Sie davon ausgehen, dass im Grunde das bessere Argument immer überzeugend ist. Das ist aber nicht der Fall, weil Argumente und deren Evidenz faktisch eben immer auf werte-basierten Abwägungen beruhen. Wie wollen Sie denn zum Beispiel all die Fragen, die im Moment krisenhaft unsere Gesellschaften belasten, rational entscheiden? Was ist im Moment das höchste Gut bzw. wichtiger: der soziale Friede, der militärische Friede? Der Kampf gegen den Klimawandel? Das sind doch alles Güter, deren kontroverse Abwägung von jeweiligen individuellen, auch kollektiven Wertentscheidungen abhängig ist. Darum haben wir es bei diesen mit konkurrierenden Optionen zu tun, die Sie am rationalen, philosophisch-ethischen Labortisch nicht entscheiden können. Sobald Sie in den politischen Raum eintreten, wird sichtbar, dass wir es selbstverständlich mit unterschiedlichen Wertüberzeugungen, auch mit unterschiedlichen Interessen zu tun haben, die in politischen Debatten ausgetragen werden müssen. Dazu sind Parlamente da, die nicht durch den idealen Philosophendiskurs simuliert werden können. Diese Einsicht ist auch eine sehr moderne. Der ideale Philosophendiskurs ersetzt die Parlamente aus guten Gründen nicht.

**Tiedemann** Aber da gebe ich Ihnen in Gänze Recht. Aus der nicht hinreichenden philosophischen Lösung erwächst aber noch lange nicht der Anspruch auf die theologische. Dass die Philosophie die Objektivierung, die sie einfordert, nicht immer einlösen kann, ist ein Defizit, da bin ich sofort bei Ihnen. Nur daraus folgt für mich nicht, dass wir uns auf das Subjektive, das Glaubensbetonte und Ähnliches zurückziehen sollten. Wir sind wahrscheinlich dicht beieinander, was Religiosität betrifft. Ich würde der auch nicht absprechen wollen, dass es in dieser rationale Momente gibt. Dass sie aber in weiten Teilen zum anderen der Vernunft gehört, hat Kierkegaard sehr gut herausgearbeitet. Sie können niemanden mit rationalen Argumenten dazu bringen, dass er oder sie glaubt, das funktioniert nicht. Sie können jemanden aber sehr wohl dazu zwingen, zuzugeben, dass die Definition des Kreises lautet, dass alle Punkte vom Mittelpunkt gleich weit entfernt sind. Sie können ein anderes Wording nutzen, aber das Phänomen ist definiert. Das heißt also, es gibt rationale Momente, die intersubjektiv hinreichend begründet sind, die Sie zum Wissen zwingen können. Das geht im Bereich des Glaubens nicht. Kierkegaard würde sagen, dass Glauben eine Leidenschaft ist, die Sie überkommt oder nicht. Ich finde, das ist ein sehr schönes Bild.

**SCHLEIER DES NICHTWISSENS?** | Ich stimme Ihnen auch zu, dass in unserer Gesellschaft viele Diskurse von Interessengruppen ausgehen. Was folgt daraus? Für mich nicht die Konsequenz, dass wir in der Bildung noch dazu beitragen sollten, die einzelnen subjektiven Interessengruppen noch mehr in Schubladen zu kultivieren. Da schreit es für mich nach der Philosophie, auch wenn diese selbstverständlich nicht alle Probleme aufzulösen vermag. Ein Bei-



spiel: Sollen wir Krieg führen, ja oder nein? Sollen wir weiter Menschen aufnehmen, ja oder nein? Diese Fragen können meines Erachtens nur durch philosophische Objektivierung überhaupt sinnvoll diskutiert werden. Auf dem Boden von Konzeptionen des Guten sagt jeder seine Meinung. Bei Konzeptionen der Gerechtigkeit ist das anders. Nutzen wir beispielsweise Rawls' Veil of Ignorance: Abrakadabra, morgen werden wir alle neu geboren. Niemand weiß, als wer. Weder Alter noch Geschlecht noch Ort noch sozialer Status sind uns bekannt. Und jetzt sollen wir entscheiden: Soll diese Gesellschaft, die morgen existiert, Flüchtlinge aufnehmen, ja oder nein? Soll es Gleichberechtigung geben, ja oder nein? Dann sind wir noch immer nicht in einer intelligiblen Entscheidungssituation, aber wir können uns ihr annähern. Und der Diskurs ist für unsere Gesellschaft viel wertvoller als ein subjektiv geprägter, aus Glaubenskontexten abgeleiteter Vergleich. Der hat im Privatleben selbstverständlich sein Recht. Er ist schützenswert, er ist wichtig. Aber im öffentlichen, gesellschaftlichen Raum brauchen wir nur die Religionskunde.

**Streit-Kultur** Herr Pfeleiderer, die Vernunft allein, wenn wir die Ausführungen von Herrn Tiedemann einmal zuspitzen, wird es also richten? Wie sehen Sie die Rolle der Vernunft im Kontext religiöser Bildung? Und wozu bedarf es religiöser Bildung ihrer Meinung nach?

**Pfeleiderer** Für mich legen Sie, Herr Tiedemann, eine eindrucksvolle Form von einer bestimmten Art von Vernunftgläubigkeit an den Tag. Sie bringen ein enormes Vertrauen in eine bestimmte Art von Vernunft zum Ausdruck, für die ich großen Respekt habe, die ich aber auch hinsichtlich des mit ihr verbundenen Reichweitenanspruchs doch etwas problematisch finde. Sie haben zum Beispiel damit begonnen, dass Sie, wenn ich Sie recht verstanden habe, sagen, vorläufig sei die Philosophie, die philosophische Vernunft noch nicht zu diesem und jenem imstande. Es kam mir dies ein bisschen vor wie bei einem Technologieentwickler, der einräumt, dass seine Tools im Moment noch nicht den Standard haben, den er sich gerne wünschen würde; aber man möge sich doch bitte vorstellen, dass das in näherer oder fernerer Zukunft mal der Fall sein werde. Das ist für mich ein gleichsam eschatologisches Argument, das die Abhängigkeit der vernünftigen Abwägungsfragen von tatsächlich auch weltanschaulichen Voraussetzungen zu wenig beleuchtet.

**RELIGIONSKUNDE – RELIGIONSBIEDUNG** | Aber: Religion, Religionsbildung – Warum ist das wichtig? Nicht nur aus den Gründen, die wir jetzt in den Blick genommen haben. Also nicht nur aus Gründen des Zusammenhangs von Religion oder weltanschaulichen Grundlagen mit reflexiver ethischer Urteilsbildung, sondern auch, weil Religion natürlich noch ein sehr viel weiteres Feld ist. Ich habe es am Anfang versucht anzudeuten: Religionsbildung ist eben eine bestimmte Sorte von Kulturhermeneutik. Das ist ein wesentlicher Punkt,



um die Lesbarkeit von religiösen Artefakten für die kommenden Generationen sicherzustellen. Dafür braucht es Religion als Bildungsfach, damit die Kinder nicht in die Kirche kommen und fragen: „Warum ist denn da vorne einer an diesen komischen Holzbalken angenagelt?“ oder dass sie später Texte wie den „Zauberberg“ lesen können. Für solche wichtigen, höchst facettenreichen Kompetenzen von Kulturhermeneutik ist Religionsunterricht erforderlich. Gerade in einer Zeit, in der Religion und Religionsbildung immer mehr aus den Familien verschwinden oder oft nur noch in Familien präsent sind, die in der Tat problematische Formen von Religion tradieren.

**Tiedemann** Herr Pfeleiderer, ich bin ganz bei Ihren letzten Ausführungen zur Religion, die ich super finde. Das ist aber Religionskunde, so wie ich mir sie auch wünsche. Mein Philosophieverständnis und mein Rationalitäts- oder Vernunftglaube ist allerdings ein bisschen fehlverstanden worden. Ich würde das eben nicht als einen Prozess in der Entwicklung sehen, sondern als die einzige Hoffnung, die wir haben, fehlerhaft, wie sie ist, und fehlerhaft, wie sie bleiben wird, aber allen Alternativen um Lichtjahre überlegen. Was nur zeigt, wie rudimentär die anderen Hoffnungen sind, aber nicht, dass die Vernunft sich aufschwingen wird zur Perfektion. Das wird sie nie.

**Streit-Kultur** Vielen Dank für das Streitgespräch!

*Das Gespräch führten Anne Käfer und Philipp David.*





---

# Streitbare Thesen



## Zukunftsfähige religiöse Bildung im Religionsunterricht

### Ein differenzhermeneutisches Plädoyer

📄 In differenzhermeneutischer Perspektive vertritt dieser Beitrag die These, dass die Zukunftsfähigkeit religiöser Bildung im Religionsunterricht dann gewährleistet ist, wenn sie in ihrer dialogfähigen Eigenständigkeit (Selbstzwecklichkeit, konfessionelle Positionalität, Religionsfreiheit) entwickelt wird. Erst die eigenständig entfaltete religiöse Bildung als Persönlichkeitsbildung setzt sekundär produktive Funktionen für den schulischen Bildungszusammenhang wie für ein demokratisches Gemeinwesen frei (Pluralitätsfähigkeit, Toleranz, Werteorientierung).

🔗 Religionsunterricht, Bildung, Differenzhermeneutik, Konfessionalität, Religionsfreiheit

👤 **Dr. Dorothee Schlenke** ist Professorin für Evangelische Theologie/ Religionspädagogik (Schwerpunkt: Systematische Theologie) an der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Ihre Forschungsinteressen liegen u. a. im Bereich systematisch-theologischer Gegenwartsfragen, Bildung und Religion und theologischer Genderforschung.

In einer repräsentativen Umfrage in Baden-Württemberg im Juni 2024<sup>1</sup> werden unter den für „besonders wichtig“ gehaltenen „Vermittlungszielen der Schule“ (1. gute Allgemeinbildung ... 20. alte Sprachen) nahezu alle Schulfächer genannt; auf Religion wird jedoch nur mittelbar unter 5. „Toleranz, Verständnis für andere Menschen, Kulturen und Religionen“ Bezug genommen. Ohne eigenständige Bildungsreferenz erscheint Religion hier in der Logik bloßer Alteritätserfahrung als das zu zivilisierende Differenten.<sup>2</sup>

Man kann dies als Effekt der relevanten Zeitsignaturen (forcierte Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung, Enttraditionalisierung etc.) deuten oder der öffentlichen (Selbst-)Marginalisierung von Religion in gegenwärtigen Krisenerfahrungen zuschreiben. Bildungsbezogen ist es auch eine Folge allzu williger Einpassung des Religionsunterrichts in die funktional-pragmatische

1 Vgl. Badische Zeitung vom 11.07.2024, S. 2; <https://vszv.de/wp-content/uploads/2024/08/19-Badische-Zeitung-2.pdf>. Aufgerufen am 13.01.2025.

2 In Anlehnung an M. WALZER, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, 1998.



66 Ausrichtung schulischer Bildung seit Beginn der PISA-Studien. Für die Zukunftsfähigkeit religionsunterrichtlicher Bildung sind daher im Horizont ihrer bildungsbezogenen Eigenlogik auch grundlegende Differenzen geltend zu machen.

## Religion und Bildung

Als verfassungsmäßig garantiertes „ordentliches Lehrfach“ (Art. 7 Abs. 3 S. 1 GG) auf der Grundlage individueller und korporativer Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) ist der Religionsunterricht integraler Teil des schulischen Bildungs- und Erziehungsauftrages (Art. 7 Abs. 1 GG). In Zeiten reflexiv gewordener Modernisierung und Ausdifferenzierung demokratischer Gesellschaften sind Bildungsprozesse pluralitätsfähig zu gestalten. Jürgen Baumert<sup>3</sup> hat daher das schulische Kerncurriculum durch vier grundlegende, nicht substituierbare und gleichberechtigte „Horizonte des Weltverstehens“ strukturiert mit je eigenständigen Rationalitäts- und Handlungsformen und Religion und Philosophie der *konstitutiven Rationalität* zugeordnet, bezogen auf „ultimate“ Fragen menschlichen Lebens.

Mit dem Abbruch traditionaler Einheitsperspektiven in der reflexiven Ausdifferenzierung der Weltzugänge verbindet sich die Nötigung zu je individuell unvertretbarer, biographische Kohärenz und Sinn stiftender Lebensdeutung in anhaltend fragmentierter, differenzbehafteter Selbst- und Welterfahrung. Im Horizont des schulischen Bildungsauftrages ist solche Subjektwerdung als kontinuierliche Identitätsbildung die zentrale Entwicklungsaufgabe des schulischen Bildungsalters und unveräußerliche Grundlage aller gesellschaftlichen Teilhabe. Die Ausrichtung solcher Selbst- und Weltdeutung an „konstitutiven“ Letztgewissheiten verbindet den Religionsunterricht mit den gleichberechtigten Fächern der philosophisch-ethischen Bildung. Das unterscheidend Gemeinsame religiöser Lebensdeutung liegt im Bezug auf Transzendenz, und zwar so, dass die in allen Bildungsvorgängen immer schon vorausgesetzte Unterscheidung und Beziehung von Selbst(bewusstsein) und Welt(bewusstsein) bzw. der in allen Deutungsvorgängen immer schon vorausgesetzte Zusammenhang der Differenzen des Lebens im religiösen Bewusstsein als unverfügbarer, unbedingter Grund allen Lebens, als Gott(esbewusstsein) gewiss wird. Christlichem Glauben ist diese Vermittlung von Selbst- und Weltverhältnis im Gottesverhältnis in der Person Jesu von Nazareth grundlegend anschaulich; protestantische Theologie versteht in reformatorischer Tradition den Glauben selbst als fundamentalen, rezeptive und spontane Dimensionen verbindenden Bildungsvorgang des ganzen Menschen

3 Vgl. J. BAUMERT, Deutschland im internationalen Bildungsvergleich, in: N. KILLIUS / J. KLUGE / L. REISCH (Hg.), Die Zukunft der Bildung, 2022, 100–150, 106 f.113.

zu der daseinserschließenden (Rechtfertigung) und handlungsorientierenden (Freiheit) Gewissheit des unvertretbar individuellen, unbedingten Vertrauens auf Gott durch Christus, Wort und Gnade.<sup>4</sup> Religiöses Selbstverständnis als so in den Differenzen des Lebens gebildetes Selbst- und Weltverhältnis mit der Pointe der Unverfügbarkeit des Personseins (*fides facit personam*) zielt auf die unveräußerlich freie Selbstzwecklichkeit der Bildung lebendiger Individualität. In diesem Horizont ist der Religionsunterricht im Zusammenhang allgemeiner Bildung zukunftsfähig auszurichten auf die Befähigung zu gebildeter Religionsfreiheit.

### Konfession(alität) als Bildungsperspektive

Religiöse Lebensdeutung erwächst konstitutiv aus der lebensweltlich bezogenen und inhaltlich, d. i. grundsätzlich bekenntnisgebundenen gemeinschaftlichen Praxis von Religion. Christliche *Konfessionen* sind daher mit F. Schleiermacher als empirisch unhintergehbare „eigenthümliche Gestaltung[en]“<sup>5</sup> christlicher Gemeinschaft bzw. des gemeinsam Christlichen aus einem „Princip der innern Einheit“<sup>6</sup> heraus zu verstehen. Als eigenständige, historisch gewachsene und mentalitätsprägende Individualisierungen des Christentums in Lehre, Frömmigkeit und Lebensführung sind Konfessionen nicht summativ zu erfassen, sondern das konfessionelle Profil durchdringt als nicht substituierbare *Bildungsperspektive* das Ganze des Christentums. Differenzhermeneutisch verstandene *Konfessionalität* bleibt daher, auch in konfessioneller Kooperation, die Signatur zukunftsfähiger religiöser Bildung, insofern sie auch überindividuell transparente Positionalität und so positionellen Pluralismus ermöglicht.

Der geplante „Christliche Religionsunterricht“<sup>7</sup> in Niedersachsen unterläuft diese konstitutive Konfessionalität zum einen durch ein quantifizierend summatives Verständnis von Bekenntnis in der Unterstellung „weitaus größer[er]“ ökumenischer Gemeinsamkeiten gegenüber nachrangiger konfessioneller „Bin-

4 Vgl. D. SCHLENKE, Kategoriale Bildung als konstruktiv-kritische Aufgabe systematischer Theologie, in: B. SCHRÖDER (Hg.), *Bildung*, 2021, 105–138, 122–127.

5 F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31). Teilband I, KGA I/13, § 24. Leitsatz, 163.

6 A. a. O., § 24.3, 166.

7 Vgl. *Gemeinsam verantworteter Christlicher Religionsunterricht*. Ein Positionspapier der Schulreferentinnen und Schulreferenten der evangelischen Kirchen und katholischen Bistümer in Niedersachsen, 2021; <https://www.religionsunterricht-in-niedersachsen.de/christlicherRU/papiere> (aufgerufen am 13.01.2025) sowie H.-M. HEINIG / A. HENSE / K. LINDNER / H. SIMOJOKI (Hg.), *Christlicher Religionsunterricht CRU*. Rechtswissenschaftliche und theologisch-religionspädagogische Perspektiven auf ein Reformmodell in Niedersachsen, 2024.



nendifferenzierung<sup>8</sup> im Unterricht mit der Folge der Verkennung der konfessionell differenten Systemstelle auch der geteilten „Grundwahrheiten“ (Rechtfertigung, Christusbekenntnis). Zum andern eröffnen sich mit der Unterscheidung zwischen kirchlicher und schulischer Ökumene bei gleichzeitiger Funktionalisierung des Religionsunterrichts für ökumenische Fortschritte<sup>9</sup> Glaubwürdigkeitsprobleme für die Kirchen<sup>10</sup> sowie Verständnisschwierigkeiten und Überwältigungsaspekte bei den Schüler:innen.

## Bildung und Kompetenz

*Kompetenz* als bildungs- und schulpolitischer Leitbegriff seit den PISA-Studien ist handlungstheoretisch fokussiert<sup>11</sup> als reflektierte Verbindung von Wissen, Fertigkeiten und Können zu erfolgreicher Problemlösung in konkreten, fachbezogenen Anforderungssituationen. In religiöser Bildung werden nun Strukturmomente aller Bildung reflexiv, die ihre kompetenzorientierte Überprüfung spezifisch begrenzen: ihre unvertretbare Individualität (Grenze der Messbarkeit), ihre Unverfügbarkeit (Grenze der Operationalisierbarkeit), ihre Selbstzwecklichkeit<sup>12</sup> (Grenze der Handlungsrationalisierung). Religiöse Bildung bringt so gegen zukünftig noch wachsende Funktionalisierungs- und Ökonomisierungszwänge produktiv das Eigenrecht freier Individualität zum Zuge.

## Religionsunterricht und „Wertebildung“

Als diskursiv auszuhandelnde regulative Fiktionen<sup>13</sup> erwachsen *Werte* aus dem Kontext geteilter Lebensdeutung und Lebenspraxis. Sie beruhen auf lebensbestimmenden religiös-weltanschaulichen Überzeugungen und können daher nicht einfach „vermittelt“ werden. Denn die Selbstzwecklichkeit religiöser Bildung markiert die Grenze auch ihrer ethischen Funktionalisierung, indem sie ethische Orientierungskraft und Motivation erst nachrangig freisetzt. Ethische

8 Vgl. Positionspapier (s. Anm. 7), 28, ähnlich 14.21. Zur Sache vgl. auch M. LAUBE, Auf den Spuren Leuenbergs? Bemerkungen zum Projekt des christlichen Religionsunterrichts, in: CRU (s. Anm. 7!), 175–192, 184–188.

9 Vgl. Positionspapier (s. Anm. 7), 4.20.

10 So F. SCHWEITZER, Christlicher oder Evangelischer Religionsunterricht? Zur Wiederkehr der unliebsamen Bekenntnisfrage, in: ZPT 74/3 (2022), 354–372, 362.371; in grundsätzlicher Wendung siehe A. VON SCHELIHA / H. WIBMANN, Religionsunterricht 4.0. Eine religionspolitische Erörterung in rechtswissenschaftlicher und ethischer Perspektive, 2024, 28.

11 Vgl. E. KLIEME u. a., Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise, 2003, 65–72.

12 So B. DRESSLER, Unterscheidungen. Religion und Bildung, 2006, 92–102.

13 Vgl. A. U. SOMMER, Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt, 2016, 47–69.173 f.



Bildung im Religionsunterricht vollzieht sich daher im Modus religiöser Bildung selbst, vorzüglich in der pluralitäts- und so zukunftsfähigen, weder ökumenisch noch friedensethisch eingehetzten, didaktisch begleiteten Begegnung mit anderen konfessionellen, religiösen oder säkularen Weltzugängen.<sup>14</sup>

Erst die Förderung einer eigenständigen Bildungsreferenz von Religion setzt sekundär auch ihren Beitrag zu den Grundlagen eines demokratischen Gemeinwesens frei. Denn Toleranz erwächst nicht aus Neutralität, sondern aus der konkreten Erfahrung wechselseitiger Anerkennung gleichberechtigter Differenz, d. i. im Vollzug gebildeter Religionsfreiheit und so zentral im schulischen Bildungskontext.

---

<sup>14</sup> Zu Konzept und Praxis eines solchen Lernens durch Begegnung vgl. umfassend K. BOEHME, Interreligiöses Begegnungslernen. Grundlegung einer fächerkooperierenden Didaktik von Weltansichten, 2023.

## Passend zum Thema



### Handbuch Religionspädagogische Hermeneutik

Herausgegeben von Claudia Gärtner,  
Martina Kumlehn, Konstantin Lindner,  
Bernd Schröder, Henrik Simojoki und  
Jan Woppowa

Hermeneutische Reflexion ist eine unverzichtbare Dimension religionspädagogisch-wissenschaftlichen Arbeitens – ganz gleich, ob eine Studie empirisch oder komparativ, historisch, systematisch oder didaktisch angelegt ist.

Dieses Handbuch legt die hermeneutische Dimension religionspädagogischen Arbeitens in verschiedenen Forschungsformaten ebenso frei wie hermeneutische Reflexionsbedarfe im Umgang mit religionspädagogischen Gegenstandsbereichen. Zudem stellt das Handbuch hermeneutische Methoden, Theorien und Perspektiven aus wichtigen Bezugsdisziplinen und -diskursen der Religionspädagogik dar.

So liegt mit diesem Band ein neuartiges interdisziplinäres Kompendium vor, das Religionspädagogik als hermeneutisch reflektierte und forschende Wissenschaft präsentiert und seinen Leser:innen neben Theoriehorizonten auch ein methodisches Repertoire hermeneutisch aufgeklärten Arbeitens anbietet.

2025. Ca. 600 Seiten

*fadengeheftete Broschur* ISBN 978-3-16-163555-7 € 89,-  
*Open Access* ISBN 978-3-16-164492-4



**Mohr Siebeck**

Postfach 2040  
72010 Tübingen  
www.mohrsiebeck.com  
info@mohrsiebeck.com



## Bibelhermeneutik als religiöse Bildungsaufgabe

### gezeigt am Doppelgebot der Liebe nach Lukas (Lk 10,25–37)

📖 Der vorliegende Beitrag zeigt, wie die lukanische Darlegung des Doppelgebotes der Liebe mit Hilfe einer religiösen Bildungserzählung im Munde Jesu vielseitige Anregungen für bibelhermeneutische Diskurse der Gegenwart geben kann – so etwa im Blick auf Fragen der Geschichtsdeutungskompetenz und der christlichen Sozialethik.

🔗 Doppelgebot der Liebe, Bibelhermeneutik, Beispielerzählung, Barmherzigkeit

👤 **Dr. Eve-Marie Becker** ist Professorin für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Ihre Forschungsinteressen gelten insbesondere den literaturgeschichtlichen und hermeneutischen Fragen zu den Paulusbriefen und den Evangelien und ihrer Exegese.

### Einführende Überlegungen

Auf dem Geschlechterfriedhof in Lunden im Kreis Dithmarschen (Schleswig-Holstein) ist über einer Familiengruft eine Grabplatte erhalten, die einstmals als Armentisch diente und von der es heißt, dass daran die bereits seit 1508 durch die St. Pantaleonsgilde initiierte Armenspeisung in der Reformationszeit so weitergeführt wurde, dass die Armen an Feiertagen Speisen erhielten – Brot, Fische und Geld –, wenn sie Luthers Kleinen Katechismus aufsagen konnten.<sup>1</sup> Bildung und Sozialfürsorge waren hier und andernorts in der Reformationszeit – zugleich Kernzeit für die Entwicklung protestantischer Bibelhermeneutik<sup>2</sup> – eng verbunden.<sup>3</sup>

1 Vgl. dazu das entsprechende Informationsschild auf dem Geschlechterfriedhof über der Gruft der Ebbigmannen.

2 Vgl. A. SCHUBERT, Humanismus und Reformation: Einführung, in: O. WISCHMEYER u. a. (Hg.), Handbuch der Bibelhermeneutiken (HBH). Von Origenes bis zur Gegenwart, 2016, 273–275.

3 Vgl. dazu G. K. SCHÄFER, „... es sind unsere Armen“. Diakonie in der Refomationszeit, 2021.



Der Zusammenhang von Bildung, Bibelhermeneutik und Ethik ist gleichwohl viel älter – er führt bereits zu den Anfängen des Christentums zurück. Schon Lukas stellt in seinem Evangelium einen solchen Konnex her, wenn er die Frage nach dem höchsten Gebot, die er aus einer entsprechenden Streitgesprächsszene eines Schriftgelehrten mit Jesus aus Markus 12 kennt und von dort entnommen hat (Mk 12,28–34), im Gleichnis vom sogenannten barmherzigen Samaritaner zu einem Thema sozial-ethischer Fürsorge für den Nächsten macht.<sup>4</sup> Bibelhermeneutik und religiöse Bildung führen bei Lukas zu einem praxisgeleiteten Begriff der „Barmherzigkeit“ (ἔλεος).

In wenigen Federstrichen möchte ich im Folgenden skizzieren, wie Lukas in Kapitel 10,25–37 mit der Auslegung des Doppelgebotes der Liebe die Leserschaft seines Evangeliums mit Hilfe einer Beispielerzählung darin unterrichtet, wie eine christologisch betriebene *Schriftthermeneutik* religiöse *Bildung* am praktisch-*ethischen* Beispiel vermittelt. Ich suche also zu zeigen, wie Grundfragen von Bibelhermeneutik und religiöser Bildung, die fundamental wirken, ohne fundamentalistisch zu sein<sup>5</sup>, bei näherem Hinsehen bereits von den neutestamentlichen Autoren im Kern aufgeworfen und bearbeitet werden. So fragt Jesus selbst in der lukanischen Erzählung seinen gesetzeskundigen Gesprächspartner: „Auf welche Weise liest du?“ (Lk 10,26: πῶς ἀναγινώσκεις;) und verhilft ihm – und mit ihm der Leserschaft seines Evangeliums – in diesem Text und in weiteren Zusammenhängen seines Doppelwerkes (z. B. Apg 8,27–35; Lk 4,16–30; 24,27) zu einer vertieften, also gebildeten Lektüre der Schrift, die kritische Nachfragen ausdrücklich erlaubt und erfordert.

### Ein schriftthermeneutisches Gespräch auf dem Weg nach Jerusalem ...

Als ein Gesetzesgelehrter (νομικός) an Jesus herantritt, um ihn zu fragen, wie das ewige Leben zu ererben sei (Lk 10,25), befindet sich Jesus auf seiner Wanderung nach Jerusalem (vgl. Lk 9,51), noch nicht in Jerusalem selbst, wo im Paralleltext bei Markus ein Schriftkundiger (γραμματέυς; Mk 12,28)<sup>6</sup> Jesus begegnet und nach dem höchsten Gebot (ἐντολὴ πρώτη) fragt. In beiden Szenen entwickelt sich ein Gespräch zur Schriftauslegung, in dem Dtn 6,5 und Lev 19,18 kombiniert zitiert und ausgelegt werden. Bei der Wiedergabe des sogenannten Doppelgebotes der Liebe, in dem die Liebe zu Gott (Dtn 6,5) mit der Liebe zum Nächsten

4 Zur Interpretation ausführlich: O. WISCHMEYER, *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, 2015, 27–37.

5 S. dazu unten die verschiedenen Aspekte der Schriftthermeneutik, die Lukas zum Einsatz bringt.

6 Zu beiden Begriffen und ihrer synonymen Bedeutung: L. BORMANN, *Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium*, 2001, 153–155.



(Lev 19,18) verbunden wird<sup>7</sup>, klingt wohl authentische Jesus-Verkündigung an.<sup>8</sup> Die schrifthermeneutische Perspektive, aus der die Toratexte in den Evangelientexten in Mk 12 und Lk 10 von den Evangelisten wiedergegeben werden, ist nicht literalistisch oder buchstäblich bzw. wörtlich, sondern christologisch gewählt. Das gilt – wie wir gleich sehen werden – für Markus und Lukas.

Richtet Markus bei der Gestaltung der Gesprächsszene sein Augenmerk darauf, das Wissen um die untrennbare Kombinatorik von Gottes- und Nächstenliebe als Indiz für die Nähe zu der von Jesus angesagten Königsherrschaft Gottes zu bewerten (βασιλεία τοῦ θεοῦ: Mk 12,34), so deutet Lukas an, dass *Schriftkenntnis* allein zwar Ortho-logie, also rechtes Sprechen ermöglicht (Lk 10,28), *Schriftauslegung* aber weiter reicht, indem sie vertiefte Fragen der Orthopraxis, also des rechten Handelns aufwirft. Die Rückfrage des Gesetzeslehrers: „Und wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,29) dient nicht nur dessen möglicher Selbstrechtfertigung, wie Lukas anmerkt (Lk 10,29), sondern wirft eine berechtigte weiterführende hermeneutische Grundfrage bei der sachlichen Auslegung des Doppelgebotes der Liebe auf. So greift Jesus die Frage des νομικός auf und antwortet ihm mit einer „Beispielierzählung“<sup>9</sup>. Die Beispielierzählung zeichnet sich als Form der Gleichnisrede dadurch aus, dass sie fiktional gestaltet, doch dabei zugleich auf eine realistische, d. h. geschichtlich denkbare Situation bezogen ist und keine Erklärung braucht – sie spricht für sich selbst. Sie hat insofern paradigmatischen Charakter, als sie zur Nachahmung motivieren soll. Lukas bereitet damit die folgende Perspektive auf Bibelhermeneutik vor: Das, was zum vertieften Verstehen und dem damit in Entsprechung stehenden Verhalten führt, erwächst aus dem kritischen Dialog mit der Schrift und ihrem vollmächtigen Ausleger: Jesus Christus.

### ... zum Zwecke religiöser Bildung, ...

Es ließe sich bei der Beispielierzählung über den Samaritaner, der jenem Mann hilft, der unter die Räuber gefallen ist und halbtot auf dem Weg liegenbleibt, von einer ‚religiösen Bildungserzählung‘ sprechen.<sup>10</sup> Darin wird nur vordergründig

7 C. BÖTTRICH, Das Evangelium nach Lukas, 2024, 221 sieht zuletzt Lukas in 10,25 ff. „das Gebot der Feindesliebe in Erinnerung rufen“ (Lk 6,27–38). Dieses Gebot ist allerdings vom Doppelgebot zu unterscheiden, wie dessen separater Traditionsstrang aus Q (Q 6,27 f.) anzeigt. Eine Anspielung auf die sog. Goldene Regel (Lk 6,31; Mt 7,12) wird man erkennen können (BÖTTRICH, ebd.).

8 Vgl. WISCHMEYER, Liebe als Agape (s. Anm. 4), 32.

9 Die Beispielierzählung könnte zunächst „für sich allein erzählt“ worden sein; F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35), 1996, 88. – Anders M. WOLTER, Das Lukasevangelium, 2008, 395, der das Gleichnis als ‚paradigmatische Entscheidung‘ versteht – es mündet „in eine Frage an die Hörer [...] und [ist] nicht ohne [...] literarischen Kontext verständlich“.

10 BOVON, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 9), 88 bezeichnet Beispielierzählungen als „didaktische Modelle“.



Jesus im Gespräch mit einem Gesetzeslehrer gezeichnet, wie er eine fiktive, aber geschichtlich denkbare Szene eines Raubüberfalls erzählt. Bei der Komposition der Beispielerzählung und ihrer kontextuellen Einbettung in die Evangeliumserzählung nimmt Lukas als historiographischer Autor<sup>11</sup> vielmehr seine eigene Leserschaft als Adressatin in den Blick, die er über die Grundlagen der Evangeliumsüberlieferung, in der sie selbst bereits „katechetisch“ unterwiesen wurde, vertiefend zu belehren sucht (... *κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν*: Lk 1,4) und für die der eingangs namentlich genannte „Theophilus“ *pars pro toto* stehen dürfte (Lk 1,3; Apg 1,1). Nicht der *νομικός* also wird in erster Linie über die Bedeutung und praktische Anwendung des Doppelgebotes der Liebe unterrichtet. Mit Hilfe der religiösen Bildungserzählung in Lk 10,30–37, die unmittelbar an die dialogische Szene anschließt und in eine solche am Schluss wieder münden wird (Lk 10,36–37), weist Lukas seine Leserschaft selbst in eine christologisch begründete Schrifthermeneutik ein, die zugleich praktisch-ethisch erläutert, wie die Übung der „Barmherzigkeit“ das Doppelgebot der Liebe konkret so erfüllt, dass einem Schwerverletzten jemand zum Nächsten wird.

### ... die historiographisches Wissen und christologisches Verstehen ermöglichen soll ...

Doch wie vermittelt Lukas seinen religiösen Bildungsanspruch im Textbeispiel?<sup>12</sup> Die lehrhafte Funktion der Bildungserzählung über den Samaritaner liegt auf mehreren Ebenen, die sich für die katechetisch vorinformierte Leserschaft des Lukas, die mutmaßlich bereits mit dem Markusevangelium vertraut war, zusätzlich auch durch intertextuelle Markierungen im lukanischen Doppelwerk ergibt.<sup>13</sup> Die Bildung zielt dabei auf die Vermittlung historiographischen Wissens einerseits – etwa über den Lebensweg Jesu oder die Stellung der Samaritaner – und christologischen Verstehens andererseits. Ich greife zwei Aspekte heraus: Wie Jesus selbst befindet sich auch der Mann, der unter die Räuber fällt, auf dem Weg – in diesem Fall von Jerusalem nach Jericho (Lk 10,30.36). Für die bereits in der Evangelienlehre geschulte Leserschaft des Lukasevangeliums stellt sich so bei der Lektüre des Lukasevangeliums *erstens* ein Bezugspunkt zum Lebensweg Jesu

11 Vgl. dazu zuletzt umfassend: E.-M. BECKER, Ursprünge der christlichen Geschichtsschreibung. Von Markus bis zum lukanischen Doppelwerk. Übersetzt von J. Hagedstedt, 2024.

12 Vgl. ähnlich auch: M. BECKER, Lukas und Dion von Prusa. Das lukanische Doppelwerk im Kontext paganer Bildungsdiskurse, 2020, 56–58.

13 Vgl. E.-M. BECKER, „Wie Lukas über den ‚Gott der Lebenden‘ spricht und für den sachkundigen Leser Geschichte schreibt. Lk 20,27–40 par. Mk 12,18–27 im Vergleich“, in: J. DOCHHORN/R. HIRSCH-LUIPOLD/I. TANASEANU-DÖBLER (Hg.), Über Gott. Festschrift für Reinhard Feldmeier zum 70. Geburtstag, 2022, 207–222.



her – auch dadurch, dass Gefangennahme und Tod in Jerusalem Jesus selbst nur wenig später in die Nähe von Räubern führen werden (Lk 22,52; vgl. auch 23,32).

Wie kann *zweitens* die Beispielerzählung einen Samaritaner als vorbildhaft in den Mittelpunkt stellen? Lukas klärt seine Leserschaft gewissermaßen über die Samaritaner auf, die im 1. Jh. eher in Antipathie wahrgenommen wurden und höchstens in einer „nachbarlichen Zweckgemeinschaft“ zu Israel lebten (vgl. auch Joh 4,9; 8,48).<sup>14</sup> Er zeichnet hier und andernorts in seinem Evangelium Jesus nicht in kritischer Distanz zu Samaria und den Samaritanern: So wie Jesus keine Berührungsängste zeigt, wenn er mit Samaria in Kontakt kommt (vgl. Lk 9,52; 17,11.16), wird Samaria nach Ostern wichtiger Etappenort in der frühchristlichen Missionsstrategie sein (Apg 1,8). Das, was Lukas im Evangelium beschreibt, wird später in der Apostelgeschichte eingelöst. Oder umgekehrt: Lukas zeigt retrospektiv, wie Jesus Samaria und die Samaritaner von vornherein nicht von der Evangeliumsverkündigung ausschließt, ja unter ihnen sogar denjenigen als vorbildhaft erkennen kann, der dem halbtoten Hilfsbedürftigen zum Nächsten wird (Lk 10,36 f.). Lukas schreibt innerhalb seines Doppelwerkes die Heilsgeschichte Gottes so fort, dass er erzählerisch darlegt, wie sich das, was Jesus angekündigt hatte, inzwischen schon erfüllt (hat).

### ... und dabei praktisch wird

In beiden zuvor genannten Aspekten erschließt sich für die lukanische Leserschaft die Beispielerzählung als Teil eines historiographischen Spannungsbogens, der vom Leben und Wirken Jesu bis zur nachösterlichen Missionsbewegung in der Apostelgeschichte und zur Gegenwart der lukanischen Leserschaft reicht und dabei sowohl die ethischen Forderungen in Lk 10,25–37 und andernorts im Evangelium als auch die Missionsbeauftragung in Apg 1,7 f. an die Person Jesu Christi rückbindet. Als Beispielerzählung macht die Bildungserzählung in Lk 10,30–35 jedoch zugleich anschaulich, wie Nächstenliebe zu praktizieren und damit das Doppelgebot der Liebe (Lk 10,27) und somit die eigentliche Forderung der Schrift zu erfüllen sei: in der Übung der Barmherzigkeit an dem, der situativ Hilfe benötigt, und zwar von dem, der jenem je aktuell „Nächster“ werden kann (Lk 10,36 f.).

<sup>14</sup> M. BÖHM, „Art. Samaritaner“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet ([www.wibilex.de](http://www.wibilex.de)) (2010): „Für das 1. Jh. n. lässt sich trotz religiöser Differenzen, latenter Spannungen und offener Antipathien [...] von einer nachbarlichen Zweckgemeinschaft sprechen, die u. a. in gemeinsamen politischen Interessen ihren Ausdruck fand“.



## Die fünfdimensionale Schrifthermeneutik des Lukas

Lukas bietet – wie sich bis hierher schon angedeutet hat – eine mehrdimensionale Anleitung zu einer vertieften, d.h. christologisch begründeten Schrifthermeneutik: Wie Markus bindet er *erstens* die kombinatorische Verknüpfung von Gottes- und Nächstenliebe in Dtn 6,5 und Lev 19,18 an den Kern der Verkündigung Jesu: Jesu Auftreten und Wirken weisen den Weg zur rechten Schriftauslegung. Die personale Autorität Jesu tritt insofern *über* die Autorität der Schrift, als die Schrift der vollmächtigen und das heißt auch: lebensbezogen-plausiblen Auslegung bedarf. In der praktischen Übung der „Barmherzigkeit“ wird – wie Jesus zeigt – der eigentliche Schriftsinn der Liebesgebote erfüllt.

Mit der Offenlegung der priesterlichen und levitischen Ignoranz gegenüber dem Hilfsbedürftigen (Lk 10,31 f.) illustriert Lukas *zweitens* erzählerisch, was im markinischen Text schon angelegt war<sup>15</sup>, hier aber noch wie ein Lehrsatz klang: Die Liebe zum Nächsten zu üben, ist *mehr* als alle Brandopfer und Schlachtopfer (... περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν: Mk 12,33). Lukas führt und legt Markus durch die Beispielerzählung selbständig aus, indem er am Kontrast zwischen dem barmherzigen Samaritaner und dem vorbeiziehenden Priester bzw. Leviten das „mehr“ der Gebotsforderung (περισσότερόν ἐστιν) am konkreten Handeln des Samaritaners bzw. am Versagen der für den Jerusalemer Tempelkult zuständigen Personen festmacht.

Obwohl sich Lukas als Historiker den Kriterien von Überlieferungstreue und darstellerischer Sorgfalt verpflichtet sieht (Lk 1,3: ἀκριβῶς), ist er an keinem Punkt seines Evangeliums literalistisch an seine Vorlage – in dem Fall: Markus – gebunden. Vielmehr setzt Lukas *drittens* eigene theologische wie ethische Akzente: Hatte Markus dem Schriftkundigen einleitend die Frage: „Welches ist das höchste Gebot von allen?“ (Mk 12,28) in den Mund gelegt, so passt Lukas in seiner Adaption der markinischen Vorlage die Frage des Gesetzesgelehrten: „Lehrer, was muss ich tun, dass ich ewiges Leben ererbe?“ (Lk 10,25: διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;) nahezu wortgleich an die Frage des reichen jungen Mannes in jener – ebenfalls von Markus entnommenen – Szene später in Lk 18,18 an (vgl. auch Mk 10,17). Schon in Kap. 10 macht Lukas – gegen die Überlieferung, die er Mk 12 entnommen hat – die Frage nach der „Gottesgemeinschaft über den Tod hinaus“<sup>16</sup> zum eigentlichen Fluchtpunkt des schriftgelehrten Gesprächs über das Doppelgebot der Liebe. In Lk 10,25 ff. und 18,18 ff. wird also gezeigt, wie die Suche nach der ewigen Gottesgemeinschaft – ganz praktisch – monetäre Hilfeleistung einschließt (Lk 10,35) bzw. durch monetäre Bindungen behindert wird (Lk 18,23).

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch WOLTER, Das Lukasevangelium (s. Anm. 9), 398.

<sup>16</sup> So BÖTTCHICH, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 7), 222.



Mit Hilfe der praktischen Veranschaulichung der Nächstenliebe durch die Hilfeleistung des Samaritaners, die in Lk 10,33–35 in einem Neunschritt beschrieben wird<sup>17</sup>, konkretisiert Lukas *viertens* das Wesen christologischer Schriftthermeneutik: Jesus verkündigt die Konsistenz von Wort und Tat und kehrt dabei Perspektivierungen um. Im Munde Jesu lautet die Frage des Gesetzeslehrers: „Und wer ist mein Nächster?“ (Lk 10,29) fortan wie folgt: „Wer von diesen dreien, scheint dir, ist ein Nächster geworden für den unter die Räuber Gefallenen?“ (Lk 10,36).<sup>18</sup>

Indem Lukas die Übung der Nächstenliebe durch den Samaritaner als „Barmherzigkeit“ deutet und dabei auf den Begriff *ἔλεος μετ’ αὐτοῦ* bringt, bietet er *fünftens* eine in der praktischen Hilfeleistung veranschaulichte, aber nunmehr theologisch vertiefte Erklärung dafür, warum Gottes- und Nächstenliebe untrennbar verbunden sind – eine solche Erklärung hatte Markus (noch) nicht geliefert: Der Gott Israels, der in Jesus Christus „sein Volk besucht“ und rettet (Lk 1,68), wird in Lk 1 mehrfach als „barmherziger Gott“ charakterisiert und als solcher hymnisch gepriesen (Lk 1,50.54; 1,58; 1,72.78). In Lk 10,25–37 deutet der Evangelist zu einem Zeitpunkt, als Jesus in prophetischer Voraussicht bereits seinen Blick auf Jerusalem gerichtet hat (Lk 9,51), aus, wie die der Septuaginta-Sprache entlehene *Theologie* der Barmherzigkeit Gottes nunmehr zu einer *christologisch* autorisierten *Liebesethik* führt.

### Schlussgedanken: Zur bibelhermeneutischen Bedeutung der lukanischen Bildungserzählung

Lukas wendet sich mit seiner Bildungserzählung über den barmherzigen Samaritaner an eine bereits im Christus-Glauben unterrichtete Leserschaft. Religiöse Bildung im Modus der Bibelhermeneutik zielt also nicht auf die Vermittlung von ‚Erstwissen‘, sondern – ähnlich, wie Augustinus es später theoretisch erarbeiten und beschreiben wird (*De doctrina christiana* 4,I.1.1) – auf die Ermöglichung eines vertiefenden Schriftverständnisses, das letztlich zu einem umfassenden

17 In Lk 10,33–35 beschreibt Lukas die neun Hilfeleistungen des Samaritaners wie folgt: (1) Er geht zu dem Verwundeten, (2) sieht ihn und (3) empfindet Mitleid mit ihm; (4) der Samaritaner wendet sich dem Verwundeten zu, (5) versorgt seine Wunden, (6) legt ihn auf sein Reittier, (7) bringt ihn in eine Herberge, (8) finanziert seine weitere Versorgung und (9) kündigt umfassende Nachsorge an (*ἦλθεν κατ’ αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγγίσθη, καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβίβασας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτήνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. καὶ ἐπὶ τὴν αὐρίον ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι ...).*

18 BÖTTRICH, Das Evangelium nach Lukas (s. Anm. 7), 225 überdehnt allerdings das Moment der Perspektivenumkehr, wenn er wie folgt interpretiert: „Nicht ich wähle mir aus, wer mein Nächster sein soll und wer nicht – ich werde ausgewählt“.



Christus-Verstehen führt. Dazu leistet Lukas mit seinem Erzählwerk in zwei Bänden den ihm eigenen Bildungsbeitrag – und zwar kompositorisch elegant: In Abschnitten wie Lk 10,25–37, die er über Markus hinaus ausdeutet, mit Hilfe intertextueller Markierungen innerhalb seines Doppelwerkes, die verschiedene Einzeltexte in beiden Büchern miteinander verknüpfen, und im Rahmen eines übergreifenden historiographischen Erzählbogens, der die Leserschaft von der Heilsgeschichte Israels und ihrer Sprachwelt in der Septuaginta zur Geschichte der Christus-Gläubigen in ihrer Gegenwart führt, vermittelt Lukas seiner Leserschaft die „Wahrhaftigkeit der Lehre“ (Lk 1,4) in *seiner* Deutung des Christus-Geschehens und der Geschichte Gottes mit seinem Volk.

Lukas ist – wie sich oben zeigte – bei seinem Umgang mit Schrift und Überlieferung nicht von einer literalistischen Auslegung oder Aneignung des einzelnen Buchstabens getrieben. Er richtet in seinem Bestreben, die Schrift zu deuten, seinen Blick ganz darauf, historiographisch darzulegen, wie sich in Wort und Tat von Christus her die Schrift und – mit ihr – die Heilsgeschichte Gottes erfüllt. Auch die lukanische Akzentuierung von Ethik und Barmherzigkeit sind letztlich diesem ‚Geschichtsbeweis‘ zu- oder beigeordnet: Jesu Beispielerzählung über die Barmherzigkeit des Samaritaners öffnet auf mehreren Ebenen (s. o.) das vertiefte Verstehen der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk.

Worin könnte nun der lukanische Bildungsbeitrag für die Gegenwart liegen? In einem bibelhermeneutischen Diskursfeld, das in den letzten ca. 80 Jahren verstärkt von theorie- oder applikationsbestimmten Lektüremodellen geleitet war<sup>19</sup>, verhilft der Blick auf eine exegetisch begründete textinterne Hermeneutik dazu, vom neutestamentlichen Text und seinem Autor her die *Heuristik* christlich-theologischer, und das heißt immer auch: schriftbezogener Hermeneutik mit ihrer paradigmatischen Gestaltungskraft ‚ablesen‘ zu können. Die neutestamentlichen Texte lassen sich in ihrem Umgang mit Schrift und Überlieferung weder einer spezifischen antiken hermeneutischen Schule (alexandrinisch oder antiochenisch) noch einer distinkten hermeneutischen Methode (allegorisch oder moralisch) zuordnen. Sie sind im engeren (Paulus) oder weiteren Sinne (z. B. Evangelien) erfahrungsbasierte ‚Jesus-Christus-Literatur‘, die überhaupt erst zu erproben sucht, wie von Christus her die Schrift zu deuten sei (vgl. Lk 24,27), und genau darin und dadurch innovativ wirkt und innovativ bleibt.

---

19 Zur bibelhermeneutischen Großwetterlage und ihren Tendenzen in der „post-World war II“-Periode vgl. A. W. ZWIEP, *Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments*, in: WISCHMEYER u. a. (Hg.), *HBH* (s. Anm. 2), 933–1008.

## Gebildete Religion als Empowerment?

☰ Der vorliegende Beitrag skizziert, ausgehend von einem kurzen Blick in die befreiungstheologischen Überlegungen von Nancy Eiesland, was unter dem Begriff Empowerment und seiner aktuellen Inanspruchnahme in der evangelischen Religionspädagogik verstanden werden kann. Dabei werden insbesondere die Gründe für die Rezeption von Empowerment offengelegt. Das damit konturierte, machtkritische und selbstreflexive Programm wird sodann mit der Figur der gebildeten Religion verbunden. Fragen der Lebensführung und -deutung rücken so ins Zentrum theologischer Aufmerksamkeit.

🔗 Religiöse Bildung, Religionspädagogik, Lebensführung, Empowerment, Macht

👤 **Dr. Georg Bucher** ist Leiter der Forschungsstelle „Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse“ (RKL) am „Center for Empowerment Studies. Christliches Empowerment in der Säkularität“ (CES) an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Als Postdoc forscht er u. a. empirisch-qualitativ zu Praktiken der Notengebung im Religionsunterricht.

„Sadly, rather than offering empowerment, the church has more often supported societal structures and attitudes that have treated people with disabilities as objects of pity and paternalism.“<sup>1</sup> So fasst die Religionssoziologin Nancy Eiesland ihre Exklusionserfahrungen zusammen, die sie in mehreren US-amerikanischen Gemeinden gemacht hatte. Als Mensch im Rollstuhl wurde sie etwa durch die dort vorherrschenden Abendmahlspraxen abgesondert, behindert und verletzlich gemacht, weil Raum und Ritual ganz an den „einstweilen körperlich gesunden“<sup>2</sup> Körpern ausgerichtet waren. Solchen Phänomenen zu Grunde liegt Eieslands Diagnose zufolge eine „disabling theology“<sup>3</sup>, die etwa die zum biblischen Vorstellungsinventar gehörende Verbindung von Unreinheit und Behinderung fortschreibt und verfestigt – oder auch, wie im Eingangszitat deutlich wird, in einer unheiligen Allianz mit gesellschaftlichen Strukturen und Einstellungen

1 N.L. EIESLAND, Encountering the Disabled God, in: PMLA 120/2 (2005), 2, 584–586, 584.

2 N.L. EIESLAND, Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung. Übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler, 2018, 28.

3 N.L. EIESLAND, Encountering (s. Anm. 1), 584.

Mitleid und Paternalismus befördert. Als Gegenprogramm ruft sie eine Befreiungstheologie der Behinderung auf und als Gegenbegriff „empowerment“, das sich ins Deutsche am ehesten mit „Bemächtigung“ übersetzen lässt, inzwischen aber auch als etablierter Anglizismus gelten kann. Empowerment, so Eiesland, gelte es von Seiten der christlichen Kirchen anzubieten und von Seiten der Theologie zu befördern. Für Bernhard Joss-Dubach kann Eiesland damit „als *die* Vertreterin des Empowerment in der Theologie betrachtet werden“<sup>4</sup>.

In der deutschsprachigen evangelischen Religionspädagogik ist Empowerment in jüngerer Zeit zum grundlegenden Programmbegriff avanciert. Maßgeblich hat hier der in Halle/Saale lehrende evangelische Religionspädagoge Michael Domsgen in seinem 2019 veröffentlichten Lehrbuch vorgeschlagen, die Aufgabe des Fachs als „Theorie religiösen Lehren und Lernens im Modus von Bildung, Erziehung und Sozialisation in evangelischer Perspektive im Horizont christlich motivierten Empowerments“<sup>5</sup> zu verstehen.

Wo liegen die Pointen eines solchen Programms, von dem her religiöse Bildung *als* Empowerment gelesen werden soll – und den Zielhorizont für gebildete Religion darstellt?

Zunächst einmal mag es hilfreich sein, den Kontext dieses Begriffsimports zu erhellen. Er lässt sich einzeichnen in jene Großwetterlage, zu der zwar einerseits ein starker globaler Aufwuchstrend in rebus religionis gehören mag, andererseits aber, insbesondere hierzulande, manifeste Abbruchphänomene zu konstatieren sind, für die begriffliche Rahmungen wie „Konfessionslosigkeit“ oder „religiöse Indifferenz“ stehen und die sich auch durch die Großerzählungen von Individualisierung und Pluralisierung kaum gänzlich relativieren und als bloße Ausdifferenzierung des religiösen Feldes, sondern vielmehr als dessen Schrumpfung werden lesen lassen müssen. Am deutlichsten hervor treten die Abbrüche in den i. d. R. als „Ostdeutschland“ und damit nicht selten als „Ausnahme-Ort“<sup>6</sup> adressierten Ländern der ehemaligen DDR. Die aus religionspädagogischer Perspektive entscheidende Herausforderung besteht dabei darin, „dass christlich motiviertes Lehren und Lernen nicht (mehr) im Selbstverständlichkeitsmodus zu denken ist“<sup>7</sup>. Der Selbstverständlichkeitsverlust lässt sich auch als Normalitätsverlust beschreiben, der sowohl die etablierten Formen und Formate religiöser Bildung (z. B. Konfirmandenunterricht, konfessioneller Religionsunterricht, Gottesdienst) betrifft als auch die dahinterstehende kirchliche und universitär-

4 B. JOSS-DUBACH, Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit einer geistigen Behinderung, 2014, 265.

5 M. DOMSGEN, Religionspädagogik, 2019, 16.

6 D. CYRANKA, Missionsgebiete? Überlegungen zur Verortung von Theologien in Ostdeutschland, in: M. DOMSGEN/D. EVERS, Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkulareren Kontext, 2014, 215–232, 225.

7 G. BUCHER/M. DOMSGEN, Empowerment-bezogene Religionspädagogik, in: B. GRÜMME/M. L. PIRNER (Hg.), Religionsunterricht weiterdenken. Innovative Ansätze für eine zukunftsfähige Religionsdidaktik, Stuttgart 2023, 171–183, 171.

theologische Infrastruktur. V. a. aber geht damit ein grundsätzlicher gesellschaftlicher Relevanz- und Plausibilitätsverlust christlich-religiöser Lebensgestaltungen und -deutungen einher.

Sich angesichts dessen an „Empowerment“ zu orientieren, heißt dann zum einen und zunächst (und in direkter Anknüpfung an das Lexem „power“), die Machtfrage zu stellen und die machtvoll wirksamen, aber selten expliziten *Voraussetzungen* der überkommenen kommunikativen Formen und Angebote religiöser Bildung – und die sich mit ihnen verbindenden Deutungspraktiken – kritisch anzufragen, wie etwa eine christlich-familiale Sozialisation, das Feiern bestimmter Feste im (Kirchen-)Jahr und „normalen“ Lebenslauf oder einen bürgerlich-christlichen Habitus. Das gilt nicht nur für die Lernorte von Schule und Gemeinde, sondern auch für den Bildungsraum Diakonie, wo empirische Einblicke etwa die exkludierenden Effekte der „hegemoniale[n] Verstrickungen von Christentum und ‚Chefetage‘“<sup>8</sup> auf das Erleben konfessionsloser Mitarbeitender freilegen können und eine mögliche Arbeitsalltagsrelevanz der christlichen Rahmung z. T. im Keim ersticken.

So gespurt ließe sich also von einem machtkritischen, selbstreflexiven Zugang zur „gebildeten Religion“ sprechen, zu deren (Selbst-)Aufklärung es entscheidend gehören würde, die eigenen Normalismen kritisch zu befragen und die sich mit ihnen verbindenden Vulneranzen<sup>9</sup> und Exklusionen in den Blick zu nehmen, die Menschen die Zugänge dazu verwehren, die Deutungskosmen des Christlichen als Ressource für Fragen der Lebensführung und -deutung und damit als erfahrungs- und ausdrucksstiftend für Ermutigung und Bestärkung (um zwei weitere Bedeutungsnuancen des Ausdrucks Empowerment anzuführen) zu erschließen.

Für einen solchen Zugangsweg verweist Empowerment als Medium der Diskursorganisation christliche Religionspädagogik und Theologie zum anderen auf das Gespräch mit Disziplinen, für die sowohl solcherlei Zugänglichkeitsfragen als auch der Begriff Empowerment schon länger zum Kernbestand gehören, etwa die Theorie Sozialer Arbeit oder die Disability Studies, und denen es um Fragen nach einer „daseinsmächtigen Lebensführung“<sup>10</sup> zu tun ist.

Mit dem Empowerment-Programm verbindet sich in dieser Spur einerseits eine Fokussierung auf das Ziel, „für Menschen die Möglichkeiten zu erweitern, ihr Leben zu bestimmen“<sup>11</sup>, wie es in einer oft rezipierten Minimaldefinition aus

8 T. FOSS, Relevanz im Arbeitsalltag. Das diakonische Profil in der Perspektive von konfessionslosen Mitarbeitenden, 2021, 173.

9 Vgl. dazu A. BIELER, Art. Vulnerabilität, in: WiReLex 2023, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/201106/>. Aufgerufen am 12.12.2024.

10 D. RÖH, Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das Gute Leben. Eine Handlungstheorie zur daseinsmächtigen Lebensführung, 2013.

11 J. RAPPAPORT, Ein Plädoyer für die Widersprüchlichkeit. Ein politisches Konzept des „empowerment“ anstelle präventiver Ansätze, in: VPP 17/2 (1985), 157–278, 269.

dem Empowerment-Diskurs heißt. Damit ergibt sich eine analoge Blickrichtung, wie sie auch einer theologischen Priorisierung der „Aufgabe und Praxis der menschlichen Lebensführung“ bis in die „dogmatische Rechenschaft über die symbolischen Sinngehalte des christlichen Glaubens“<sup>12</sup> hinein entspricht.

Andererseits wird im theologischen Zugang auch der kritische Impuls dafür ins interdisziplinäre Gespräch eingetragen, dass Lebensführungs-, Bewältigungs- und Alltagsrelevanzfragen als vorletzte Fragen im Raum der „*endliche[n] Fragментарität*“<sup>13</sup> gehalten werden.

Mit diesen zwei Schlaglichtern auf die Pointen einer Empowerment-Orientierung ist freilich weder dieser Genüge getan, noch erwiesen, dass der Entscheidung dafür zwingende Gründe unterlägen. Mit dem Hinweis auf einen allzu zeitgeistigen *umbrella term* in der Logik des „unternehmerischen Selbst“<sup>14</sup> wäre der Ausdruck ohnehin schnell desavouiert.

An den sich mit ihm verbindenden Fragestellungen und Anliegen allerdings dürfte ebenso kein Weg vorbeigehen, wie an ihrer Bearbeitung im interdisziplinären Gespräch mit den kontextuellen Befreiungstheologien à la Eiesland einerseits und den Handlungswissenschaften andererseits, für die der verletzte und verletzte Mensch in einer „verwundeten Welt“<sup>15</sup>, der als solcher dort sein Leben deuten und führen darf und muss, im Zentrum steht. Für das Ziel einer sich „gebildet“ oder „aufgeklärt“ verstehenden Religion gälte dann der Selbstaufklärung über ihre Verstrickungen in die sich je sehr ungleich artikulierenden Vulneranzen und Vulnerabilitäten und die sich damit verbindenden Unzugänglichkeiten die Priorität – und ebenso die Suche nach Auf- und Anschlüssen und Freigaben der christlichen Symbolbestände und Deutungsvollzüge für eine mutige und zuversichtliche Lebensführung in Verantwortung und Solidarität, die die eigene Verletzbarkeit und Angewiesenheit nicht leugnen muss. Auch und gerade angesichts der vereindeutigenden (Heils-)Versprechungen auf dem globalen Religionsmarkt eine dringliche Aufgabe, nicht nur im Kontext „forcierter Säkularität“<sup>16</sup>!

12 M. LAUBE, Freiheitsgewinn. Dogmatische Überlegungen zur Vorsehungslehre, in: ZThK 117 (2020), 196–217, 211.

13 A. a. O., 217.

14 Vgl. U. BRÖCKLING, You are not responsible for being down, but you are responsible for getting up. Über Empowerment, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 31/3 (2003), 323–344.

15 Vgl. C. GÄRTNER, Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt, 2020.

16 M. WOHLRAB-SAHR / U. KARSTEIN / T. SCHMIDT-LUX, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, 2009.

# Wolfgang Teichert

## „Akademie“ mit Zukunft

### Bericht zu einer Möglichkeit

📄 Dieser Beitrag beschreibt das Modell einer zukunftsfähigen christlichen Akademie. Sie ist unabhängig von kirchlichen Subventionen und trägt sich finanziell. Das differente „C“ steht für eine konfessionsübergreifende Haltung. Der kleine Unterschied zu anderen Akademien: Sie „tauft“ ihre Themen, indem sie eine jüdisch-christliche Perspektive sucht, ohne in kommunikative Einbahnstraßen zu münden. Auf dem Zaun sitzend zwischen „Kirche und Welt“ hütet sie in Haltung, Inhalt und Performativität den Überschuss christlicher Sprache, Metaphern und Bilder.

🔗 Reform an Haupt und Gliedern, Finanzen, Perspektivwechsel, Hüten der Differenz, PfarlerInnen als Beamte, Stimmungen, Atmosphären, Kunst und Musik

👤 **Wolfgang Teichert** ist Pfarrer i.R. und war u. a. zehn Jahre theologischer Redakteur bei der Wochenzeitung „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt“ sowie von 1983 bis 2003 Studienleiter und Direktor der Evangelischen Akademie in Hamburg und Bad Segeberg. Seit 2004 ist er Leiter der Christlichen Akademie des Vereins Christlicher Hoteliers e. V. in Hamburg.

*Eine mögliche Zukunft der kirchlichen Akademie, von der hier nicht ohne „Streitkultur“ zu berichten ist, begann bereits vor zwanzig Jahren am 1. Januar 2004. Die Nordkirche hatte gerade als erste der deutschen Landeskirchen ausgerechnet ihre wichtigste Nachkriegserrungenschaft, ihre Evangelische Akademie in Hamburg und Bad Segeberg, geschlossen. Da trat mit dem Slogan „Die Akademie ist tot, es lebe die Akademie“ der mit seinem Hotel „Baseler Hof“ neben der Akademie residierende (katholische) Hoteldirektor Nikolaus Kaiser auf den Plan: „Wir haben soeben“, begann er, „Ihr stilreines, klassizistisches Akademiegebäude für die nächsten dreißig Jahre übernommen. Wir sind ein evangelisch-katholischer Hotelverband<sup>1</sup> von etwa 60 Hotels (Verband Christlicher Hoteliers; VCH, Deutschlands ältester Hotelverband). Gestalten Sie doch eine Akademie, die Sie für zukunftsfähig halten; unabhängig von kirchlichen Subventionen, sich finanziell selbst tragend nur durch Beiträge und Spenden der Besucherinnen und Besucher, der Gäste also.“*

1 Der Verband Christlicher Hoteliers e. V. steht seit über 100 Jahren (Gründung 1904) für christliche Gastlichkeit. Zu finden unter: <https://www.vch-akademie.de/startseite>. Aufgerufen am 14. Dezember 2024.



So angestoßen sind wir heute ein Mini-Team aus einem Kaufmann (der etwas von Finanzierung weiß), einer Buchhändlerin (die sich aufs Organisieren und Kommunizieren mit den Gästen versteht) und einem Theologen (gut für Themen und Tagungen und Reisen). Alle arbeiten ehrenamtlich, nur die Organisation auf kleinster Honorarbasis.

Es schien uns, jenseits aller theoretischen „Positionspapiere“<sup>2</sup>, an der Zeit, unter dem Stichwort „Perspektivwechsel“ einige Stichworte abzuleiten, die für die Arbeit der kleinen, aber feinen „Christlichen Akademie“ vorrangig sein sollten; übrigens im Geist jener ernsten Heiterkeit (als säkularer Variante für „Gnade“) und jenes Humors (als säkularer Variante des „Heiligen Geistes“), der notwendig sein kann in schwierigen Zeiten. Ausgesprochen und unausgesprochen steht immer im Raum, wie wir unsere Themen „taufen“, das heißt, wie wir sie sehen aus jüdisch-christlicher Perspektive.

### Fünf Spuren<sup>3</sup>

#### ► *Wen wir ansprechen wollen*

Wir wenden uns an Menschen, die Fragen und Antworten zu Kultur, Wirtschaft, Philosophie und Theologie haben. An Menschen, die die Begegnung und den Austausch suchen und einen Ort finden wollen, der Sinne, Seele und Verstand gleichermaßen inspiriert.

#### ► *Was uns unterscheidet*

Die Akademie unterscheidet das „C“ für „christlich“ als die Konfessionen übergreifende Haltung. Sie fürchtet sich nicht vor Religion und Kirchen. Sie sucht Vernunft und Glaube zusammenzubringen.

#### ► *Was uns bewegt*

Alltägliche und außergewöhnliche Themen werden aus theologischer, philosophischer oder psychologischer Perspektive inszeniert. Die Teilnehmer denken über das Machbare und das Hier und Heute hinaus. Wir suchen gemeinsam visionäre Perspektiven in den Veranstaltungsthemen, der Art der Begegnung, in unseren Fragen.

2 Am 21. Oktober 2024 veröffentlichten die Evangelischen Akademien in Deutschland (EAD) ein „Positionspapier“. Thema: „Diskurskultur und politische Bildung – Die Evangelischen Akademien in einer Zeit der Transformation“. In dem vierzehnteiligen Papier findet sich m. E. kein Wort über künftige Finanzierung (Vollkostenrechnungen), veränderte oder verschlankte Strukturen und sehr wenig Inhalte, die etwa das Besondere einer christlichen, kirchlich verbundenen, transkonfessionellen Arbeit kennzeichnen würden!

3 Zu finden unter: <https://www.vch-akademie.de/>. Aufgerufen am 14. Dezember 2024.

► Was wir bewegen

Literarische und musikalische Veranstaltungen sowie geistige und kulinarische Erlebnisse sind die Basis unserer Begegnungen. Wir suchen bewusst nach neuen Formen jenseits frontaler Veranstaltungskultur: Ungezwungen, furchtlos, überraschend.

► *Wie wir das bezahlen?*

Wir finanzieren uns ausschließlich durch Beiträge und Spenden der Gäste. Und wir kooperieren mit den VCH-Hotels in Deutschland und anderen Akademien wie etwa Sankelmark in der Nähe von Flensburg und der Akademie am Meer in Klappholttal auf Sylt.

Programmatisch gesagt: Wir versuchen, Resonanzen zu geben und zu bekommen auf Widerfahrendes, aktuell und existentiell! Was wir damit meinen? Es ist – leicht abgewandelt – „der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.“<sup>4</sup>

Dabei protokollieren wir ziemlich genau die Beiträge aller Versammelten und gehen methodisch ständig aus der „Einbahnstraßenkommunikation“ von Vortrag und Zuhören heraus. Wir lernen selber von der Kompetenz derer und anderer, die dabei sind! Dabei sehen oder ahnen wir – manchmal in der Haltung des „Als ob“<sup>5</sup> – zuweilen jenes Licht, das Adorno etwas geheimnisvoll „messianisch“ nennt, jene Christusfigur, die in Parabeln redet und mit symbolischen Gesten wirkt.

Die Akademie also wird eine Zukunft haben auch „neben den Kirchen“, freilich verbunden, nicht abhängig, mitleidend und -feiernd interessiert.

## Reform an Haupt und Gliedern

Die Kirchen brauchen eine neue Reform an „Haupt und Gliedern“<sup>6</sup>! Angesichts von 522.821 Austritten aus der katholischen, 380.000 Austritten aus der evangelischen Kirche, also insgesamt rund 902.821 Austritten allein im Jahr 2022 wäre

4 Leicht abgewandelt der letzte Aphorismus aus TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, 1970, 333 f.

5 Dazu: S. KLEINSCHMIDT, *Kleine Theologie des Als ob*, 2022.

6 Die Forderung einer Reformation an Haupt und Gliedern wurde ursprünglich in einem Text zur Vorbereitung des Konzils von Vienne im Jahr 1311, also vor 713 Jahren, aufgestellt. Dort heißt es: „dass vor allem das, was in der Kirche Gottes zu verbessern und zu reformieren ist, verbessert und reformiert werden möge, und zwar an Haupt und Gliedern.“ Siehe auch unter den vielen Vorschlägen: Neun Reformthesen: Wie sich der christliche Glaube erneuern kann. In: *Christ in der Gegenwart* 44 (2017). Wiederzufinden unter: <https://www.herder.de/cig/cig->



das kein übereilter Schritt. Wie wäre es zum Beispiel mit der alten „Tugend“ vom Dienen bis hin zur „Dienstleitung“; eine Haltung, die in den Hotels des VCH täglich praktiziert wird? Dienen verstanden als Hingabe an Gast und Gastlichkeit – Dienen auch als ziemlich hohe Kunst, die Profession, Geduld und die Fähigkeit braucht, sich selbst zurückzunehmen, um die Bedürfnisse anderer (der Gäste) zu verstehen und angemessen darauf einzugehen.

Dieses nicht untertänige Dienstverständnis fehlt in den Kirchen (obwohl doch „Gottesdienst“ im Englischen „service“ genannt wird!). Das liegt auch an der Struktur der verfassten Kirchen. Meine eigene Herkunftskirche (das kenne ich aus eigener Anschauung als ehemaliger Direktor einer Evangelischen Akademie) ist mit ihren Entscheidungsgremien (Synoden, Kirchenleitungen etc.) zu sehr auf die berufsökonomischen Interessen der jeweiligen (meist verbeamteten) Pfarrerschaft ausgerichtet. Wenn man Pfarrerrinnen und Pfarrer als „verbeamtete“ kirchliche Schlüsselfiguren sieht, besteht die Gefahr, lieber zu herrschen als zu dienen.

### Kosten kommen von kostbar

Deshalb muss von den Finanzen gesprochen werden: Finanziell hält in Deutschland die Kirchensteuer die verfassten Kirchen am Leben. Ein scharfer Kritiker schreibt<sup>7</sup>: Die pfarrerzentrierte Kirchenorganisation gleiche einem großräumigen Schiff über Wasser: „Wenn auch nicht auf den ersten Blick sichtbar, fehlt diesem Kirchenschiff jedoch die Steuerung, und auch der eigene Antrieb ist erlahmt. Man treibt flussabwärts, unmerklich langsam. Flussabwärts vorausgeschaut, ist kein Ende in Sicht: Es geht doch, es geht doch mit uns trotz allem weiter. Wer antriebs- und steuerlos im unbekanntem Zeitfluss abwärts gleitet, kommt unbemerkt in eine reißende Stromschnelle, kentert und erleidet Schiffbruch.“

Ich selber habe – eben auch ein Perspektivwechsel – in den vergangenen Jahren in den christlichen Hotels (VCH) eine Zukunfts-Form von Kirche kennengelernt, die weiß, wie man mit Geld umgeht, so dass am Ende des Monats nicht rote, sondern schwarze Zahlen herauskommen. Möglichst. Die Besucherinnen und Besucher selber zahlen durch ihre Beiträge (und zuweilen auch Spenden) den Gesamtbetrieb. Das macht jedenfalls unabhängig von (kirchlicher) Verwaltung, regt aber auch an, Angebote zu inszenieren, die wirklich gebraucht werden. Man kann ja gerne mit der – übrigens noch nie so reichlich wie im vergangenen Jahr geflossenen – Kirchensteuer bestimmte notwendige Hilfsmöglichkeiten (ich

---

ausgaben/archiv/2017/44-2017/wie-sich-der-christliche-glaube-erneuern-kann/. Aufgerufen am 16. Dezember 2024.

7 J. TEUFFEL, Protestantische Selbstsäkularisierung, in: Christ in der Gegenwart 67 (2015). Wiederzufinden unter: <https://www.herder.de/cig/geistesleben/2015/07-12-2015/protestantismus-heute-protestantische-selbstsaekularisierung/>. Aufgerufen am 16. Dezember 2024.



vermeide das Wort „Maßnahme“, denn dieses Wort gehört ins Wörterbuch des Bürokratismus) subventionieren. Warum nicht? Aber man muss wissen, was etwas kostet. Denn wer weiß schon, dass ein normaler kirchlicher Gottesdienst am Sonntag (alle Kosten eingerechnet) zwischen 6.000 bis 8.000€ kostet? Das muss man aber wissen, denn dann wird er im wahrsten Sinn kostbarer, für die Veranstalter ebenso wie für die Kirchen.

Zur Zukunft von kirchlicher Akademie gehören des Weiteren, auch als Korrektiv zur Wortlastigkeit, die nonverbalen Formen von Wahrnehmung und Dasein, also Stimmungen, Atmosphären, Kunst und Musik. Es sind vornehmlich die Chöre (bei uns das „Ensemble Esplanade“), also die Musikmachenden, die den Glauben nicht vorrangig ethisch wahrnehmen, wertgebunden oder moralisch, sondern die seine Schönheit genießen.

### Hüten des Überschusses

Mit einigen wachen Zeitgenossen und angesichts eines Perspektivwechsels haben wir denn auch auf Anregungen des Theologen Ernst Lange mit seinem heute eher konservativ wirkenden behütenden „Habitus“ für die zukünftigen Akademien zurückgegriffen. Lange konstatierte vor bereits fünfzig Jahren: „In einer Welt [...] die auf Projekte angewiesen ist, muss es Instanzen geben, die jedes Projekt relativieren und dadurch offen und flüssig halten.“<sup>8</sup>

Und daraus folgen nach ihm für uns, durchaus zukunftsfröh, einige „Haltungen“:

- ▶ In der Resignation, die in allen unseren Projekten liegt, auch der Resignation vorm Tod, hüten also die künftigen christlichen Akademien das Bild der Auferstehung und des ewigen Lebens, das ebenso absurd wie unausweichlich ist.
- ▶ In der Nichtachtung des Todes, wie immer sie auftritt, ob als Überschätzung von Vitalität, Leistung, Jugend, Gesundheit, Kraft und Vernunft hüten sie die Vorstellung von der endgültigen Umkehr aller Verhältnisse.
- ▶ In der prometheischen Selbstüberschätzung der Menschen, die sich als ihre eigenen Schöpfer entdecken und alles für machbar halten, weil es machbar ist, hüten sie die Drohung des Jüngsten Gerichts, also einer Haftbarkeit für die Wirkungen der eigenen Taten.
- ▶ Im melancholischen Fatalismus des Sisyphos, der nie zum Ziel kommt, hüten sie die religiöse Gewissheit, dass alle mit allen versöhnt sein sollen. Alle Wege, auch die verrücktesten, müssen – so unvorstellbar das sein mag – zum Ziel führen.

8 E. LANGE, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung?, 1972, 216 f.



► Im heimlichen oder programmatischen Verrat des Einzelnen ans Kollektiv hüten sie den unendlichen Wert der menschlichen Einzelseele, des individuellen Leidens, der persönlichen Tränen vor Gott und den Menschen.

► In der Verdammnis aller Einzelnen, ihr Glück doch auf Kosten der Anderen zu machen, hüten christliche Akademien der Zukunft das Bild vom neuen Bund, in dem alle allen gerecht werden.

Diese (christliche) Sprache wäre eine Sprache des Überschusses und der Verschwendung und damit eine der entgegenkommenden Zukunft entsprechende Haltung. Hüterin von Überschuss, Verschwendung und Gewissheit. Hinter diesem Überschuss verbirgt sich das Vertrauen, dass „Er“ es – wie es in einer Bachmotette heißt – „ferner machen“ wird.

### Auf dem Zaun

Mit einem einfachen, eher der Natur zugewandten Bild gesagt, was kirchliche Akademien künftig tun: Nehmen wir an, die Kirchen seien ein „Garten“, umgeben, wie alle guten Gärten, von einem Zaun und einem Außen (früher „Wildnis“ genannt), dann sitzen kirchliche Akademien auf dem Zaun. Sie werfen ab und an über den Zaun Wildes in den Garten, damit es dort lebendig bleibt. Oder – umgekehrte Richtung – sie pflanzen vom Garten aus, um die „Wildnis“ zu zivilisieren (das wäre der tiefere Sinn von „Zivilgesellschaft“).

Wer das für ein harmloses Bild von Gestern hält, sollte wissen, dass man vor noch nicht langer Zeit auf diesem Zaun (dem Hag) den weiblichen Geist platziert hatte, um ihn als „Hexen“ (hagazussa = die auf dem Hag sitzt) zu verleumden. Dabei sind es diese „Geister auf dem Zaun“, die den „Garten“ lebendig halten und aufpassen, dass die „Wildnis“ kultivierter wird! Es lebe also dieser Zaungeist in den künftigen Akademien.

## Das christliche Europa

### Nostalgie oder ein Kern europäischer Identität?

☰ Welche Relevanz hat das Christentum heute? Auf diese Grundfrage von *Streit-Kultur* bietet dieser Beitrag eine Antwort mit Blick auf die Zukunft der europäischen Einigung an. Seine These ist, dass das Christentum nicht nur in historischer Hinsicht für Europa bedeutsam war. Es bietet auch für die Zukunft Europas entscheidende Ressourcen für eine die europäischen Staaten und Gesellschaften verbindende europäische Identität, ohne die die europäische Integration auf längere Sicht gesehen keinen Bestand haben kann.

🔗 Europa, europäische Identität, Vielfalt, Werte, Religionsunterricht

👤 **Dr. Wolfgang Sander** ist Professor (em.) für Didaktik der Gesellschaftswissenschaften an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören Theorie und Didaktik der politischen Bildung, Bildungstheorie sowie Beziehungen zwischen Religion, Politik und Bildung.

#### Die *longue durée* christlichen Denkens in Europa

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *Eine* Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte; *Ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs.“ Mit diesen Worten begann Friedrich von Hardenberg unter dem Namen Novalis seine berühmte Schrift *Die Christenheit oder Europa*. Geschrieben wurde sie 1799, wohl unter dem Eindruck der Schrecken der Französischen Revolution. Novalis schildert ein harmonisches, romantisches Idealbild des alten Europas, dessen Ende mit der Reformation eingeleitet worden sei und an das für eine gute Zukunft wieder anzuknüpfen sei: „Es wird so lange Blut über Europa strömen bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt [...]. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern, und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes friedensstiftendes Amt installieren.“<sup>1</sup>

1 NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa*. Hrsg. von C. Paschek, 1996, 67.86 f.



Man wird diesen Blick auf das Christentum wohl als nostalgisch oder, mit Paul Tillich, als rückwärtsgewandte Utopie<sup>2</sup> bezeichnen können. Sie wird der Komplexität, Vielfalt und Widersprüchlichkeit der historischen Wirklichkeit nicht gerecht. Um solche Idealisierungen kann es gewiss nicht gehen, wenn wir heute nach der christlichen Tradition Europas fragen.<sup>3</sup> Worum aber dann? Es geht um die herausragende Bedeutung des Christentums für die Entstehung und Entwicklung der europäischen Kultur. Man kann den Einfluss des Christentums in und auf Europa wohl am besten als *longue durée* verstehen. Der französische Historiker Fernand Braudel verstand darunter eine tiefer liegende Ebene von Strukturen und Denkweisen, die unterhalb der Ereignisgeschichte eine langfristige historische Wirkung entfalten. Die *longue durée* des Christentums in Europa kann man sich metaphorisch als ein Geflecht aus langen Linien denken, die über die letzten 2000 Jahre in vielen Windungen verlaufen sind, zu denen auch Sackgassen gehörten; die sich manchmal teilen, manchmal aber auch neu verbinden, ihre Gestalt verändern, aber dennoch als zusammengehörig erkennbar sind.

Drei dieser Linien seien hier in aller Kürze angesprochen. Die erste beginnt mit der „moralische(n) Revolution“, mit der das frühe Christentum sich von seiner antiken Umwelt absetzte.<sup>4</sup> Hierzu gehört vor allem die universalistische Vorstellung von der moralischen Gleichheit aller Menschen unabhängig von Stand, Herkunft und Geschlecht sowie das Bild vom Menschen als Person, eines von innerer Freiheit geprägten Individuums, das sich in eine reflexive Distanz zu den Rollenanforderungen der sozialen Umgebung setzen kann, dabei aber der Caritas als oberster Handlungsmaxime verpflichtet ist. Wenn uns solche Vorstellungen von Individualität, Gewissensfreiheit und gleicher Würde aller Menschen heute vertraut sind, ja als selbstverständlich erscheinen, dann ist genau dies ein Ausdruck der *longue durée* christlichen Denkens in Europa.

Ein zweiter Aspekt ist die „Trennung von Herrschaft und Heil“<sup>5</sup>. Christen verstehen sich als Bürger zweier Welten, der irdischen Wirklichkeit und ihrer politischen Ordnungen und zugleich des Reiches Gottes. Es klappt also aus christlicher Sicht eine Lücke zwischen dem Heiligen und dem Säkularen. Die Notwendigkeit politischer Ordnung wird zwar anerkannt, im frühen Christentum also das Römische Reich, aber sie hat keinerlei sakralen Charakter. Diese Unterscheidung hat auf lange Sicht zur „Herausbildung zweier Freiheitsprinzipien“ geführt, „die für die weitere Geschichte der europäischen Staaten grundlegend sein sollten:

2 Vgl. P. TILLICH, Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker, 1951.

3 Die Überlegungen in diesem Beitrag basieren auf dieser Monographie: W. SANDER, Europäische Identität. Die Erneuerung Europas aus dem Geist des Christentums, 2022.

4 Vgl. L. SIEDENTOP, Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt, 2016.

5 Vgl. T. STEIN, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, 2007, 150 ff.



Freiheit des Glaubens von staatlicher Zwangsgewalt einerseits, Freiheit der Politik von kirchlicher Gängelung andererseits.“<sup>6</sup>

Drittens sei auf die Geschichte der Bildung in Europa verwiesen. Zwar sind Ideen und Praxen der Bildung kein Monopol Europas, sondern in ihrer Vielfalt ein kulturelles Erbe der ganzen Menschheit.<sup>7</sup> In Europa aber war das Christentum ein entscheidender Faktor für die Bewahrung und Förderung von Bildung und Wissen nach dem Untergang des Weströmischen Reiches. Hier führt eine lange Linie von der Hochschätzung des Lehrens und des Lehrers im Neuen Testament über die Bedeutung der Klöster als Stätten der Gelehrsamkeit und der ersten Schulen, die frühen Universitäten und die Stellung der Theologie in ihnen, die Förderung von Bildung durch die Reformation, das christliche Bildungsgedenken von Meister Eckhart bis Comenius und bis zu den Fernwirkungen dieses Bildungsgedenkens in modernen Bildungstheorien seit Wilhelm von Humboldt.

### Das ungelöste Problem der europäischen Identität

Allein schon mit Blick auf diese wenigen Stichworte zur *longue durée* christlichen Denkens in Europa scheint es auf der Hand zu liegen, dass die Frage nach der europäischen Identität ohne Bezüge zu dieser gemeinsamen europäischen Tradition kaum sinnvoll beantwortbar ist. Diese Frage stellt sich aktuell vor allem mit Blick auf die europäische Integrationspolitik, weil die damit intendierte politische Einheit, in welcher konkreter Form auch immer, ohne eine weithin akzeptierbare Vorstellung von dem, was die Beteiligten miteinander verbindet, kaum tragfähig sein kann – jedenfalls wenn diese Einheit auf freiwilliger Basis und nicht durch den Zwang eines Hegemons geschaffen werden soll. In der Zeit der Ost-West-Teilung Europas im Kalten Krieg mag es an der gemeinsamen Abgrenzung gegen den kommunistischen Osten gelegen haben, dass in dem damals rein westlichen Prozess der Gründung und Entwicklung der Europäischen Gemeinschaften und später der Europäischen Union die Frage nach der europäischen Identität nur eine marginale Rolle gespielt hat. Inzwischen aber, nach Aufnahme von zahlreichen ehemals dem Ostblock angehörenden Staaten, nach dem Brexit und zudem noch in Folge des Ukraine-Krieges und der Beitrittswünsche weiterer Staaten wie der Ukraine, Moldaus und möglicherweise Georgiens, stellt sich diese Frage mit zunehmender Dringlichkeit.

Immerhin gibt es mittlerweile ein gewisses Bewusstsein für das Problem. Aber die derzeit populären Lösungsvorschläge überzeugen nicht recht. Es sind vor allem zwei Ansätze, die im öffentlichen Diskurs immer wieder vertreten werden und sich bis in EU-Verlautbarungen hinein verfolgen lassen: erstens die

<sup>6</sup> H. SCHULZE, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, 1994, 37.

<sup>7</sup> Vgl. W. SANDER, *Bildung – ein kulturelles Erbe für die Weltgesellschaft*, 2018.



Betonung von *Vielfalt* – oder modischer: Diversität – als identitätsprägendes Merkmal Europas und zweitens die Berufung auf sogenannte *europäische Werte*.

Der erste Ansatz hat seinen Niederschlag in einem Motto gefunden, das die EU sich im Jahr 2000 gab: „In Vielfalt geeint“. Nun sind die europäischen Gesellschaften gewiss in sich vielfältig und erst recht sind sie es als gemeinsame europäische Gesellschaft. Aber dies ist ebenso gewiss keine Besonderheit Europas. Vielfalt ist seit jeher eine Ausgangsbedingung von Politik, und die Frage, welche Formen von Vielfalt erlaubt, erwünscht oder unterbunden werden sollen, ist häufig politisch kontrovers. Vielfalt ist daher zunächst nur eine Leerformel. Identitätsstiftend könnte hingegen die Antwort auf die Frage sein, *wodurch* genau Europa in seiner Vielfalt *geeint* ist. Darauf gibt das Motto der EU aber keine Antwort.

Könnten *europäische Werte* eine solche Antwort sein? Auch dieser Ansatz erfreut sich im politischen Diskurs großer Beliebtheit. Aber auch mit dem Wertebegriff ist es eine schwierige Angelegenheit. Versteht man ihn ganz formal als Bezeichnung für das, was Menschen für wünschens- und erstrebenswert halten, ist er analytisch gut brauchbar, wenn man genau das für eine Gruppe von Menschen herausfinden will. Sobald man aber versucht, den Wertebegriff präskriptiv zu verwenden und Bezeichnungen für Werte im Sinne einer Programmatik in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen, stößt man auf größte Schwierigkeiten. Sie beginnen schon damit, dass überhaupt nicht klar ist, was alles unter den Begriff der Werte fallen soll und was nicht. Eine einschlägige Internet-Enzyklopädie kommt auf eine, sicher noch unvollständige, Liste von 133 Werten.<sup>8</sup> Wertelisten, die eine politische Programmatik oder eine kulturelle Identität repräsentieren sollen, haben daher oft den Charakter von Formelkompromissen. Mit Recht hat deshalb Richard Schröder den in Artikel 2 des Lissaboner Vertrags aufgelisteten Katalog europäischer Werte als „Sammelsurium“ bezeichnet.<sup>9</sup>

## Europäische Identität denken lernen als Bildungsaufgabe im Religionsunterricht

Schule kann zwar jungen Menschen keine vorab eindeutig festgelegte Vorstellung von europäischer Identität vermitteln wollen. Das widerspräche der Idee der Mündigkeit, die selbst zur Tradition europäischen Bildungsdenkens gehört. Zudem ist europäische Politik ein Feld voller Kontroversen, die in schulischem Unterricht als solche erkennbar sein müssen. Aber schulischer Unterricht kann und sollte junge Menschen dazu anregen, sich reflexiv mit der Frage auseinan-

8 Vgl. <https://www.values-academy.de/werte-lexikon>. Abgerufen am 17.2.2025.

9 R. SCHRÖDER, Europa – eine Wertegemeinschaft?, in: M. HÜTTENHOFF (Hg.), Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept, 2014, 184.



derzusetzen, was es heißt, Europäer und Bürger der Europäischen Union zu sein. Dazu gehört die Vermittlung des Bewusstseins dafür, dass Europäer sein jedenfalls mehr bedeutet als eine geographische Herkunftsangabe und dass man, wenn man in Europa aufwächst, aus diesem kulturellen Kontext nicht einfach aussteigen kann.

Dem Religionsunterricht kommt in diesem Zusammenhang durchaus die Aufgabe zu, den Stellenwert der christlichen Tradition für die europäische Kultur aus historischer Perspektive zu erschließen und auf diesem Weg einen Beitrag zu einer historisch reflektierten Debatte über europäische Identität zu leisten. Darüber hinaus sollte der Religionsunterricht mögliche christliche Inspirationen für die Entwicklung des gegenwärtigen und künftigen Zusammenlebens in Europa zur Sprache bringen. Zu denken wäre hier beispielsweise an eine mögliche Rolle der Kirchen und der Christen beim innereuropäischen Zusammenwachsen zwischen Ost und West in der Europäischen Union, das derzeit noch vielfach von kulturellen Unterschieden und Spannungen geprägt ist.<sup>10</sup>

Zu denken wäre ferner an Impulse aus dem Geist des Christentums für eine kulturelle Erneuerung Europas. Dies kann hier nur in Stichworten ausgeführt werden.<sup>11</sup> Hierzu sollten Erneuerungen gehören, die inzwischen auch in der Philosophie und in den Sozialwissenschaften diskutiert werden: die Erneuerung des Gottesbezugs für ein Verständnis von Wirklichkeit jenseits eines kruden Naturalismus und Säkularismus; die Erneuerung des Weltbezugs für die Überwindung eines auf bloßes Verfügbarmachen ausgerichteten Naturverhältnisses; die Erneuerung des Freiheitsverständnisses für einen Freiheitsbegriff jenseits von Egozentrismus, Narzissmus und Hedonismus; schließlich die Erneuerung der Bildung gegen deren Reduktion auf Nützlichkeitsexpectationen und für komplexes Weltverstehen und Persönlichkeitsentwicklung.

Bei alledem liegt es nahe, religiöse Bildung als Beitrag zu allgemeiner Bildung zu verstehen und konkret bei den hier angesprochenen Aspekten immer wieder die Kooperation mit dem Geschichts- und dem Politikunterricht zu suchen.

<sup>10</sup> Vgl. dazu treffend I. KRASDEV, *Europadämmerung. Ein Essay*, 2017.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu SANDER, *Europäische Identität* (s. Anm. 3), 147–220.





---

# Buchempfehlungen



# Constantin Plaul

## Gestaltete Mitte

📖 Séville, Astrid/Müller, Julian, Politische Redeweisen, Mohr Siebeck: Tübingen 2024, V, 116 S. = Der Essay, 4. Broschur. EUR 14,00. ISBN 978-3-16-161502-3.

👤 **Dr. Constantin Plaul** ist derzeit Vertretungsprofessor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen am Institut für Evangelische Theologie der Universität Regensburg.

Astrid Séville, Professorin für Politikwissenschaft, und Julian Müller, Gastprofessor für Soziologie, (beide Lüneburg) haben zusammen eine kleine Schrift verfasst, die kürzlich als Nr. 4 der von Christine Abbt und Hartmut von Sass herausgegebenen Reihe „Zur Sache. Der Essay“ erschienen ist. Séville und Müller haben sich darin eine interessante Aufgabe gestellt. Ausgehend von der Feststellung des inzwischen vielfach beschriebenen Sachverhalts gesellschaftlich-politischer Polarisierung soll vorgeführt werden, „wie in der zunehmend unter Beschuss stehenden Mitte [politisch] gesprochen wird“ (4). Es geht also nicht um einen Rundumschlag des gesamten Feldes politischer Redeweisen, sondern um diejenigen, die sich mithilfe der „Idee der Mitte“ (ebd.) perspektivieren lassen. Autorin und Autor identifizieren dabei zwei typische Charakteristika, die in den folgenden Abschnitten anhand des kommunikativen Agierens unterschiedlicher Personen des öffentlichen Lebens aufgezeigt werden sollen: erstens, „eine emphatische Behauptung des Radikalen“ (5), zweitens „Kopplungen von an sich Widersprüchlichem oder Unpassendem“ (7). Die Identifikation dieser beiden Figuren als die wesentlichen Formen politischer Rede der Mitte bildet sozusagen die grundlegende These dieses Büchleins. Sie wird im ersten einleitenden Abschnitt klar und deutlich benannt, so dass man als Lesende/r von Anfang an im Bilde ist, worum es geht und was einen erwartet. Allerdings wird man dadurch auch nicht mehr wirklich überrascht, sondern weiß immer schon, was kommt. Überraschend ist dann allenfalls, welche Personen ausgewählt werden, um zur exemplarischen Repräsentation der Mitte zu dienen. Dazu später nochmals.

Nach dem ersten – mit „Kommunikative Unübersichtlichkeit“ überschriebenen – Einleitungsabschnitt folgen acht Miniaturen, mit Titeln, deren jeweilige Spannungsgeladenheit zwar dem Beweisziel der Widersprüchlichkeit dienen soll, in der durchgängigen Anwendung dann aber doch etwas erzwungen wirkt:

„Staatstragende Flapsigkeit“, „Universale Subjektivität“, „Erweckter Liberalismus“, „Idealistische Konkretion“, „Erlebendes Handeln“, „Exzentrische Konventionalität“, „Pastorale Agonalität“, „Geschwätziger Rückzug“.

Bemerkenswert ist das Bestreben von Autorin und Autor, die jeweiligen Anwendungen nicht im empirischen Beschreiben aufgehen zu lassen, sondern sie häufig mit philosophischen und soziologischen Theoriefiguren zu verbinden, um damit tieferliegende Strukturen offenzulegen. In einer mitunter theoriefeindlichen Zeit ist das ein begrüßenswerter Zug. Inwiefern die jeweiligen Bezüge überzeugen, wäre freilich jeweils einzeln zu prüfen. Zum Beispiel ist es interessant, wenn unter Rekurs auf Habermas implizite Theorieelemente im politisch-kommunikativen Agieren Frank-Walter Steinmeiers als Bundespräsident (= „Pastorale Agonalität“) identifiziert werden. Die Kontrastierung der „heutige[n], hiesige[n] Jugend“ (= „Idealistische Konkretion“) mit der „skeptischen Generation“ Schelskys erweckt hingegen einen etwas bemühten Eindruck (64).

Um auf die Auswahl der Personen zur exemplarischen Veranschaulichung der als typisch behaupteten Charakteristika politischer Redeweisen der Mitte zurückzukommen: Sie überrascht gleich in mehrfacher Hinsicht. Zunächst ist es etwas irritierend, dass neben politischen Akteuren auch Künstler, Autorinnen, Journalisten, Entertainer, Schauspieler usw. herangezogen werden. Mag diese Diffundierung des Politischen unter Hinweis auf die zunehmende Verflechtung soziokultureller Sphären aufgefangen werden (vgl. 9), so kann dennoch gefragt werden, inwiefern etwa Kim de l'Horizon (= „Universale Subjektivität“) als Repräsentant der gesellschaftlichen Mitte fungiert. Ähnlich verhält es sich im Blick auf Campino oder Jan Böhmermann (beide = „Exzentrische Konventionalität“).

Wie das Heranziehen eben genannter Personen irritiert, tut es umgekehrt das Fehlen anderer. Dies zeigt sich im Blick auf die Berufspolitikerinnen und -politiker. Als Darstellungen der Mitte fungieren hier: Robert Habeck, Ricarda Lang, Olaf Scholz, Lars Klingbeil, Christian Lindner und Frank-Walter Steinmeier. Wenn das die Mitte darstellen soll, so ist dies mindestens einseitig.

Das thetische Zentrum des vorliegenden Büchleins ist durchaus nicht uninteressant. In seiner exemplarischen – und etwas mechanisch geratenen – Durchführung überzeugt es allerdings nur bedingt.

## Passend zum Thema



### Astrid Séville/Julian Müller **Politische Redeweisen**

Die liberale Demokratie steht unter Druck. Bürger stellen die Legitimität von Institutionen und Entscheidungen in Frage und sind dank digital verstärkter Dauerkommunikation deutlicher denn je hörbar und sichtbar. In der Öffentlichkeit stehende Personen erhalten schnelle, zuweilen brutale Rückmeldungen und geraten unter Rechtfertigungsdruck. Damit stellt sich die Frage, wie öffentliche Ansprache heute gelingen kann. Wie lassen sich Überzeugungen erklären und absichern? Wie lässt sich verbindlich sprechen, wenn man dank des Kreislaufs von Reaktion und Kritik um die Anfechtbarkeit eigener Ansichten weiß? Astrid Séville und Julian Müller interessieren sich für gegenwärtige politische Redeweisen und Tonfälle. Dabei richten sie den Blick nicht auf die radikalen Ränder, sondern auf Neuerhandlungen des politisch Etablierten, Bürgerlichen und Demokratischen. Sie untersuchen, wie die angefochtene »Mitte« derzeit in Deutschland spricht.

2024. V, 116 Seiten (Essay 4)

Broschur ISBN 978-3-16-161502-3 € 14,-

eBook ISBN 978-3-16-163372-0 € 14,-



**Mohr Siebeck**

Postfach 2040  
72010 Tübingen  
[www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)  
[info@mohrsiebeck.com](mailto:info@mohrsiebeck.com)



## Der Traum von der Volksfront

📖 Mason, Paul, Faschismus. Und wie man ihn stoppt, Berlin: Suhrkamp 2022, 443 S. Klappenbroschur. EUR 20,00. ISBN 978-3-518-02977-0.

👤 **Dr. Karl Tetzlaff** ist promovierter systematischer Theologe und seit 2023 Geschäftsführer der Stiftung LEUCOREA in Lutherstadt Wittenberg.

Zum ideologischen Arsenal, dessen sich Wladimir Putin zur Legitimation des Ukraine-Kriegs bedient, gehört die Rede vom „Kampf gegen den Faschismus“. So wie die Rote Armee das Vaterland einst siegreich gegen Nazi-Deutschland verteidigt habe, müsse man heute der nunmehr vom ukrainischen Nachbarn ausgehenden „faschistischen“ Bedrohung Einhalt gebieten. Beim überwiegenden Teil der russischen Bevölkerung scheint die Instrumentalisierung des historischen Gedächtnisses, die Putin hier offenkundig betreibt, zu verfangen. Im Munde des Moskauer Machthabers degeneriert die Faschismuskategorie dabei zu einem bloßen Kampfbegriff, der wahllos eingesetzt werden kann, um Gegner vor dem Hintergrund der jüngeren Geschichte zu delegitimieren und dem eigenen Handeln moralische Rechtfertigung zu verleihen.

Wer eine solche Begriffsverwendung wirksam kritisieren möchte – und das ist unbedingt geboten –, darf allerdings nicht bei Putin Halt machen. Auch in unseren Breiten lässt sich ein mindestens undifferenzierter Gebrauch von historisch aufgeladenen Kategorien feststellen. Allzu schnell werden in den überhitzten Diskursen der Gegenwart beispielsweise Begriffe wie „antisemitisch“ oder „genozidal“ verwendet, um bestimmte Positionen oder Handlungsweisen zu etikettieren – so als wäre immer schon klar, was damit gemeint ist. Daraus folgt ein Verlust von Genauigkeit, der sich auf den moralischen respektive rechtlichen Gehalt der besagten Kategorien verheerend auswirkt.

Auch der Begriff des Faschismus zeigt sich von einer solchen Bedeutungsauslöschung betroffen. Schon kurz nach seinem Aufkommen im Italien der 1920er Jahre, wo er als Selbstbezeichnung der Bewegung um Benito Mussolini fungierte, wurde es zu einer zwischen Kommunisten und Sozialdemokraten gern geübten Praxis, sich wechselseitig (Sozial-)Faschismus vorzuwerfen. Beim britischen Journalisten Paul Mason ist nachzulesen, wie stark diese Diffamierungsstrategie



dazu beigetragen hat, dass Figuren wie Mussolini und Hitler an die Macht kommen konnten.

Der selbsterklärte Marxist geht in *How to Stop Fascism*, wie sein Buch im 2021 erschienenen englischsprachigen Original überschrieben ist, hart mit der marxistischen Doktrin vom Faschismus als dem Endstadium der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ins Gericht. Sie habe nämlich zu der „Wahnvorstellung“ (243) geführt, dass auch alle Institutionen etwa des Weimarer Verfassungsstaats abzulehnen und dessen Unterstützer zu bekämpfen seien. Der Faschismus habe sich dann gleichsam als lachender Dritter machtvoll entfalten können.

Mason beobachtet in den Demokratien der Gegenwart einen ähnlichen Reflex, wenn linke und liberale bzw. liberal-konservative Kräfte sich an ihrem jeweiligen Gegenüber abarbeiten, anstatt zur Verteidigung der Demokratie gegen die Bedrohung von Rechtsaußen gemeinsame Sache zu machen. Beide seien dazu aufgerufen, „angesichts einer realen faschistischen Bedrohung kleinliche Rivalität und Tribalismus“ sein zu lassen und „Kompromisse“ zu schließen: „Die Linke verschiebt einige ihrer radikaleren antikapitalistischen Vorhaben und hört auf, die Liberalen als Feind Nummer eins anzugreifen. Die Liberalen gestehen der Arbeiterschaft und den sozialen Bewegungen Spielraum zu und verteidigen tatsächlich die Demokratie, anstatt deren Abdriften in ein autoritäres Regime zuzulassen“ (355). Nur eine „neue Volksfront“ (335), deren Entstehung Mason von einem solchen breiten Bündnis erwartet, könne die Demokratie retten. Er begründet diese These aus dem wenigstens zeitweisen Erfolg der Volksfrontstrategie im Frankreich und Spanien der 1930er Jahre, wo sich Akteure des sozialdemokratischen, kommunistischen und liberalen Lagers zusammengerauft hätten, um Entwicklungen wie in Deutschland und Italien zu entgehen.

Es ist jedoch fragwürdig, ob sich die Faschismuskategorie überhaupt so unmittelbar auf die Gegenwart übertragen lässt, wie es Mason eher suggestiv als argumentativ tut. Gleich zu Anfang des Buches reiht er verschiedene „Schnappschüsse[] des faschistischen Aktivismus“ (58) im 21. Jh. aneinander, die vom indischen Hindu-Nationalismus bis zur Thüringer Ministerpräsidentenwahl im Jahre 2020 reichen. Was diesen Phänomenen gemeinsam sein soll, bleibt ebenso schwammig wie der dabei zugrundeliegende Faschismusbegriff. In der Einleitung bietet Mason nur eine Kurzdefinition seines Gegenstands an: „Der Faschismus ist Furcht vor der Freiheit, geweckt durch eine Ahnung von Freiheit.“ (25) Erst im dritten Teil seines Buchs, das sich von der Ideologie (31 ff.) über die Geschichte (153 ff.) des Faschismus zu aktuellen Möglichkeiten antifaschistischen Widerstands (279 ff.) vorarbeitet, setzt er sich mit einschlägigen Faschismustheorien der jüngeren Forschung auseinander.

Während er skeptisch auf Versuche blickt, die Titulierung als faschistisch an konkreten Merkmalen festzumachen, bevorzugt er im Anschluss an den Historiker Robert Paxton „eine funktionale Definition des Faschismus: Man muss nicht zusammenfassen, was Faschismus *ist*, sondern was er *tut*“ (326), um ihn zu




identifizieren. Große Sympathien hegt Mason zudem für Erich Fromms These, dass eine grassierende „Furcht vor der Freiheit“ zum ursprünglichen Entstehen des Faschismus in den 1920er Jahren geführt habe (310 ff.). Diese in tiefsitzenden menschlichen Triebstrukturen angelegte Furcht werde durch moderne Emanzipationsgewinne befeuert, die althergebrachte Ordnungen durcheinanderbringen, und finde Linderung in der autoritären, antipluralistischen Gegenrevolte.


Aus solchen psychosozialen Dynamiken mag sich der Erfolg rechtspopulistischer Parteien zum Teil begreiflich machen lassen, aber z. B. auch die Anziehungskraft religiöser Fundamentalismen. Und liegt nicht zuletzt der Reiz von allzu eindeutigen Erklärungsmustern für unsere herausfordernde Gegenwart darin, dass sie Komplexität und Vielfalt reduzieren? Masons Traum von einer neuen Volksfront, aus deren Perspektive alle außerhalb des linken und liberalen Lagers beheimateten Kräfte wenigstens tendenziell dem Faschismus zugeschlagen werden, kommt dem Freund-Feind-Schema eigentümlich nahe, das er zu den Essentials faschistischer Ideologie rechnet (76 ff.). Dass es zur Rettung der fraglos bedrohten Demokratie beiträgt, wenn die Unterschiede zwischen den politischen Programmatiken zugunsten eines breiten antifaschistischen Bündnisses abgeschliffen werden, ist jedenfalls zu bezweifeln.



Eugenio F. Biagini

## Vorschau: The Virtue of Constructive Ambiguity

 *The Minority Mind: Jews and Protestants in Catholic Ireland, 1912–1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 2026

 **Eugenio F. Biagini** ist Fellow am Sidney Sussex College und Professor für Modern and Contemporary History an der Universität Cambridge. Zu seinen Werken gehören *The Minority Mind: Jews and Protestants in Catholic Ireland, 1912–1968* (Cambridge University Press, 2026) und (als Herausgeber) *The Cultural History of Democracy* (Bloomsbury, 6 Bände, 2021).

For much of the twentieth century, in an age when organised diversity was regarded as subversive or suspect, religious dissent was the main source of minority identities, giving them cohesion and informing their political behaviour. In more or less hostile contexts, religion often became a substitute for politics, and politics was ultimately about resistance. The latter often reflected the tension between an aspiration to social integration and the reality of non-assimilable heterogeneity. Generally “dormant” for as long as they were contained within multi-ethnic polities, minorities became a major “question” when regions formerly included in dynastic empires and parliamentary unions asserted their national rights and demanded devolution or independence. Ireland did so successfully between 1912 and 1922.

In 1922, most of Ireland ceased to be part of the United Kingdom and became the Irish Free State, encompassing twenty-six of the island’s thirty-two counties. The new jurisdiction included the provinces of Leinster, Munster and Connacht and the three Ulster border counties of Cavan, Donegal and Monaghan. The remaining six Ulster counties, each of which had a Protestant majority, unwilling to become part of a predominantly Catholic state, demanded partition, and elected to stay closely associated with Britain as the self-governing province of Northern Ireland.

The explosive nature of the Irish minority question was rooted in the political significance of religion and the association between the latter and national feeling. While in the United Kingdom as a whole Protestantism had always been the key ingredient of collective political identities, Ireland was a hybrid, a “fron-





tier” region where religious traditions were historically associated with divergent political allegiances.

The partitionist assumption – that a democratic nation-state required religious homogeneity and that minorities would be victimised because inherently “disloyal” – was rooted in historical experience and reflected contemporary political practice, which became general especially after 1919. Partition was ultimately about one question: religious minorities and their oppression – real or imagined, anticipated or remembered. By detaching the north-east from the rest, Ulster unionists were eager to create a safe haven for Protestants, but this came at the cost of leaving a substantial minority of co-religionists in what was about to become an overwhelmingly Catholic polity. Southern Irish Jews, who had traditionally sided with unionism, became collateral damage.

However gloomy the situation appeared to southern minorities at the time, the Free State turned out to combine the ingredients of a successful social experiment. This book argues that political and cultural developments which resulted in the rooting of liberal democracy in the Twenty-Six Counties were facilitated by the clash between majoritarian ambitions and minority rights: an overbearing majority was forced to coexist with uncompressible minorities. Dragged into a process of nation building about which they had serious reservations, and with an oppositional cultural vocation which attracted discrimination, Jews and Protestants in Catholic Ireland helped to shape a more pluralist society. They did not achieve this by some heroic liberal deeds, but just by *being* there, a stubborn but non-threatening presence whose diversity challenged political and community leaders, as well as ‘ordinary’ citizens, to re-examine their assumptions about their country and its identity.

Based on a wide range of primary sources, including recently discovered personal diaries, the author’s holistic account of the minority experience explains the role of entrenched diversity in shaping attitudes to civil rights and national identity. The ‘minority question’ disrupted twentieth-century Europe, but in Catholic Ireland it contributed to the making of a stable, more pluralist society.



---

# Donum superadditum



# Christian Polke (†)

## Der Mensch als ‚zoon politikon‘

### Eine theologische Betrachtung\*

☞ Der Beitrag skizziert Grundzüge einer politischen Anthropologie in theologischer Perspektive, indem er, im Ausgang vom aristotelischen Konzept des *zoon politikon* und seiner Rezeption bei H. Arendt und J. Dewey, die *conditio humana* als politische Lebensform begreift. Diesen Positionen stellt Polke die charakteristisch ambivalente Haltung theologischer, insbes. lutherischer Positionen zur politischen Sphäre gegenüber, die einerseits nicht nur im Begriff der Sünde auf die Gewaltdimension politischen Handelns verweisen, sondern deren Bedeutung durch ihre Transzendenzausrichtung relativieren und so andererseits gerade ihre weltgestaltende Kraft entfalten. Das führt zum Plädoyer für eine am Begriff des Friedens orientierte theologisch-politische Anthropologie.

🔗 Anthropologie, *zoon politikon*, Theologie und Politik, Zwei-Reiche-Lehre, Friede

👤 **Dr. Christian Polke** (1980–2023) war Professor für Ethik im Rahmen der Systematischen Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

#### I.

Vom Menschen als ‚zoon politikon‘ (ζῷον πολιτικόν) zu sprechen, ist in der okzidentalen Ideengeschichte seit Aristoteles üblich.<sup>1</sup> Das gilt nicht nur für Anhänger des Stagiriten. Und wir sollten darüber hinaus nicht vergessen, dass mit dieser Formel auch ein wesentlicher Zug des Denkens seines Lehrers Platon gekennzeichnet ist. Will man bereits an diesem Punkt eine Differenzziehung

\* Vortrag auf der Jahrestagung des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses am 22. Februar 2023 in Speyer. *Streit-Kultur* dankt den Eltern von Christian Polke für die Genehmigung zur Veröffentlichung des Beitrags und Dr. Markus Firchow (Göttingen / Hamburg) für die Vermittlung und redaktionelle Betreuung.

1 Diese Formel wird zu Beginn der *Politika* (vgl. ARISTOTELES, Pol I,2 und III,3) unter Rückgriff auf Ausführungen in der *Nikomachischen Ethik* (NE), prominent gebraucht, übrigens im Zusammenhang mit der These, dass der Mensch als eben „gesellschaftliches Lebewesen“ nur dann richtig verstanden werden kann bzw. als solches existiert, wenn ihm zugleich die Fähigkeit der Sprache (*zoon logon didonai*) und damit die Unterscheidung von Recht und Unrecht gegeben ist. Dies gilt es zu berücksichtigen, um den Satz zu verstehen, wonach ein Mensch, der außerhalb der Polis lebt, „entweder ein Tier oder aber ein Gott“ (ebd.) sei.



vornehmen, dann kann dies allenfalls über den Gebrauch des Wortes ‚Lebewesen‘ geschehen. Der Mensch ist als *zoon politikon* ein Lebewesen, das eben der Gemeinschaft der Polis bedarf. Es geht ihm weniger um eine ideale Konzeption von *Polis*, wie bei Platon in dessen berühmter *Politeia* und deren oftmals übersehenem späten Nachfolgewerk, den *Nomoi*.<sup>2</sup> Insofern wird man Aristoteles zu recht den Vorrang geben, wenn man auf eine politische Anthropologie abstellen will. Und in dieser Hinsicht verstehe ich auch meinen Beitrag im Rahmen des thematischen Schwerpunktes auf der diesjährigen Tagung.

Politische Anthropologie – dieser Begriff ist zunächst explikationsbedürftig, zumal er von problematischen, ja gefährlichen Missverständnissen freigehalten werden muss. Grundsätzlich könnte man mit einigem Recht argumentieren, dass jede Anthropologie eine politische Dimension – oder schwächer: Konnotation – impliziert; und zwar noch vor ihrer dezidierten Instrumentalisierung. Aber auf diesen Gesichtspunkt will ich nicht direkt zu sprechen kommen. Politische Anthropologie, das kann, blickt man auf die noch junge Geschichte der sich explizit als Anthropologie bezeichnenden philosophischen Disziplin, auch ein gefährliches Mittel zur ideologischen Absicherung und Fundierung darstellen.<sup>3</sup> Es ist nicht ganz zufällig, dass es das (20.) Jahrhundert der Ideologien und Totalitarismen war, in dem auch die erste Blütezeit jener Anthropologien zu verzeichnen war. Man denke hier nur an solche Denker wie Arnold Gehlen (1904–1976) und Erich Rothacker (1888–1965), den Doktorvater von Jürgen Habermas, der auf die Versuche einer Wiederbelebung anthropologischen Denkens in den 1950er und 60er Jahren seinerseits mit scharfer Kritik und dem Vorwurf einer konservativen Ideologisierung reagiert hat.<sup>4</sup>

Politische Anthropologie, wie ich sie hier zunächst zu skizzieren versuche, meint demgegenüber – analog zu dem, was man unter Rechtsanthropologie versteht – unsere menschliche Situation, *conditio humana*, als politische Lebensform begreifen zu lernen; durchaus in ihrer historischen, kulturellen und sozialen Vielfalt, aber eben auch hinsichtlich ihrer strukturellen Komponenten. Von daher ist Aristoteles ein geeigneter Ausgangspunkt, jedenfalls für unseren Kontext.<sup>5</sup> Es geht also um den Menschen als ein stets auch politisches Lebewesen,

2 Vgl. zu Platons politischer Philosophie, v. a. mit Blick auf das Spätwerk, und seiner Gegenwartsrelevanz: V. GERHARDT, Die erste Lehre von der Verfassung. Der Beitrag der *Nomoi* zur Theorie der Politik, in: DERS., Existentieller Liberalismus. Beiträge zur politischen Philosophie und zum politischen Zeitgeschehen, hg. von H. Wittwer, 2009, 145–163.

3 Der Kritik an dieser Verbindung unter Aufweis der mythischen Strukturen von politischen Anthropologien in der Geschichte und der bedrängenden Situation der Gegenwart der 1930er und 1940er Jahre ist Ernst Cassirers letztes Werk gewidmet: E. CASSIRER, Vom Mythos des Staates, 2015.

4 Vgl. leicht greifbar: J. HABERMAS, Anthropologie, in: DERS., Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze, 1973, 89–111. Der Artikel stammt ursprünglich aus dem Jahr 1958.

5 Nebenbemerkung: Unter chinesischen Pastor:innen, Theolog:innen und Christenmenschen läge der Einstieg mit den großen Denkern der konfuzianischen Tradition, Konfuzius selbst



und zwar nicht erst dort, wo sich in der Geschichte staatliche Strukturen gebildet haben, wenngleich dieser Umstand, wir werden darauf zurückkommen müssen, Entscheidendes zugespitzt und gewandelt hat.

Aristoteles redet von *Polis* als dem Zusammenhang der freien Bürger in der Vielfalt der ethischen Institutionen, und das heißt: im Zusammenspiel von Einzelnen in ihrem Ethos, der Familie und den Handelsbeziehungen im Sinne dessen, was er Ökonomie nennt, und dann schließlich auch mit Blick auf die öffentlichen Gesetze und die im engeren Sinne politische Herrschaft.<sup>6</sup> Dabei geht es nicht abstrakt zu, sondern er analysiert in seiner praktischen Philosophie, die immer zugleich *Ethik* als deren Grundlage, *Ökonomie* als deren basale Bedingung sowie *Politik* im Sinne der Gestaltung der öffentlichen Ordnung und Gesetzgebung umfasst, diese ausgehend von den historisch-kulturellen Bedingungen seiner Lage – in diesem konkreten Fall: dem Athen der attischen Zeit. Man muss sich dies klar machen, um zu verstehen, dass die auf Aristoteles zurückgehende Rede vom *zoon politikon* von heutigen Assoziationen, aber auch schon von Konzeptionen aristotelischer Prägung, etwa im Hochmittelalter, in mindestens zweierlei Hinsicht abweicht: zunächst darin, dass diese Bestimmung der menschlichen Lebensform noch keine soziostrukturelle Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem im Sinne von Sphären kennt, somit auch die kategoriale Differenz zwischen Moralität (der Einzelnen) und Legalität (als allgemein gültige Grundlage des Staatswesens) unterläuft. Zum anderen weicht das Vorgehen, man könnte auch sagen: der methodische Grundsatz des Aristoteles, von den Modellen ab, die, unter der Rezeption von römischen (v. a. stoischen) Naturrechtstraditionen, etwa bei Thomas von Aquin, das *zoon politikon* als *animal sociale* vornehmlich zur Basis einer alle Menschen gleichermaßen betreffenden Anthropologie und Ethik erklären.

Der Mensch als politisches Lebewesen lebt demnach in einer Vielzahl von Beziehungen, die als ethische, d. h. durch kulturelle und geschichtlich gewordene Werte geprägte Gemeinschaften institutionellen Charakter bekommen (können), deren Fortbestand sich aber der Praxis aller Individuen, in Verständigung wie Entscheidung, verdankt. Das ist schon nicht mehr die Terminologie des Aristoteles, kommt aber den Grundzügen seines Ansatzes gleichwohl nahe. Wer die politische Dimension der menschlichen Lebensform auf diese Weise auch heute noch bestimmen will, der will jedenfalls darauf aufmerksam machen, dass das Politische nicht allein über Begriffe wie Herrschaft, Zwang und Ge-

---

und Mencius wohl näher. Auf den christlichen Kontext des Themas wird in Absatz II explizit eingegangen.

6 Nach wie vor vorzüglich für das Verständnis von Politik bei Aristoteles und dessen Einbettung in den umfassenden Charakter praktischer Philosophie als Ethik: J. RITTER, ›Politik‹ und ›Ethik‹ in der praktischen Philosophie des Aristoteles (1967), in: DERS., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Erweiterte Neuausgabe. Mit einem Nachwort von O. Marquard, 2003, 106–132.



walt, aber auch nicht ausschließlich durch den Primat des Antagonistischen zu verstehen ist. Am Beginn stehen vielmehr die reichhaltigen Formen der Kooperation als Entfaltung der Möglichkeiten, die in der menschlichen Lebensform stecken. Zudem bleibt ein solches Verständnis des Politischen skeptisch gegenüber einem allzu verengten Verständnis von Politik, welches sich ausschließlich auf die Institutionen des Staates und seiner Strukturen konzentriert. In moderner Fassung steht hierfür Max Weber mit seiner Soziologie der Herrschaft und des Staates Pate.<sup>7</sup>

Wie einflussreich und fruchtbar die hier nur angedeuteten Motive eines aristotelischen Denkens sein können, zeigen im 20. Jahrhundert die Ansätze von Hannah Arendt (1906–1975), einer in dieser Sache überzeugten Aristotelikerin, und vor ihr von John Dewey (1859–1952), dem vielleicht einflussreichsten amerikanischen Pragmatisten seiner Zeit.<sup>8</sup> Arendt lässt ihre Darlegung der *Human Condition* kulminieren in einem Verständnis von Politik als gemeinsamem, darin machtvollem Handeln von Menschen in der öffentlichen Sphäre.<sup>9</sup> Im gemeinsamen Sprechen und Handeln von Menschen als Gleich(artig)en und Verschiedenen konstituiert sich eine Sphäre des öffentlichen Raums, in welchem die gemeinsamen Angelegenheiten, auf Latein: die *res publica*, verhandelt und angegangen werden können. Zugleich werden die Menschen allererst darüber in ihrer verschiedenartigen Individualität als Personen fass- und erkennbar: „Politik beruht“, Arendt zufolge, „auf der Tatsache der Pluralität der Menschen [...] Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*. Politisch organisieren sich die Menschen nach bestimmten wesentlichen Gemeinsamkeiten in einem absoluten Chaos oder aus einem absoluten Chaos der Differenzen.“<sup>10</sup> Arendt verbindet diese Überlegung zum intrinsischen Zusammenhang zwischen der politischen Eigenart der menschlichen Lebensform und der Pluralität der Menschen (als Gleiche und Verschiedene) mit einer Kritik an der herkömmlichen Lesart der biblischen Schöpfungsgeschichte, die stets von der Erschaffung *des* Menschen durch Gott ausgeht, also bewusst den Kollektivsingular verwendet, um die Gleichheit und Gleichartigkeit der Menschen herauszustellen. Man mag das für falsch oder einseitig halten, oder aber produktiv

7 Vgl. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Auflage besorgt von J. Winckelmann, 1972, v. a. 122 ff.; 821 ff.

8 Dass sich Motive von Dewey im Werk von Arendt wiederfinden, auch und gerade unter anthropologischem Vorzeichen, zeigt u. a. H.-P. KRÜGER, *Die condition humaine des Abendlandes. Philosophische Anthropologie in Hannah Arendts Spätwerk*, in: DERS., *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik*, 2009, 183–207.

9 Deshalb heißt der englische Originaltitel von *Vita activa*, deren Gedankengang ich hier aufs Größte vereinfacht skizziere, auch *The Human Condition*. Vgl. H. ARENDT, *Vita activa, oder vom tätigen Leben*, dt. (1967) <sup>4</sup>2006.

10 H. ARENDT, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von U. Ludz. Mit einem Vorwort von K. Sontheimer, (1993) 2003, 9 f.



im Sinne einer anthropologischen Differenzbestimmung von politischer und theologischer (religiöser) Perspektive wenden<sup>11</sup>; jedenfalls plausibilisiert sich aus der Betonung der Pluralität der Menschen als Basis der menschlichen Lebensform(en) auch die Relevanz der menschlichen Natalität, also des Faktums des Geborenwerdens, mit dem – im Anschluss an ein Motiv bereits Augustins – sich die menschliche Lebenswelt und damit auch die humanen Gemeinschaften stets erneuern und zur Erneuerung befähigt werden.<sup>12</sup> Und im Übrigen wird von hier aus auch verständlich, warum die Eigenart politischen Sprechens, Denkens und Handelns stets die Form der Urteilsfähigkeit annehmen muss.<sup>13</sup> Denn um der Praxis von Freiheit und um der Gestaltung der gemeinsamen Lebenswelt unter Wahrung der humanen Pluralität willen kann es hier nicht primär um die bloße Anwendung von starren Normen und Gesetzen oder Umsetzung von wissenschaftlichen Einsichten gehen. Das ist Risiko und Chance zugleich, und zwar in ethischer wie in realpolitischer Hinsicht.

Vor allem mit Blick auf das, was Öffentlichkeit als Medium und Raum der politischen Lebensform des Menschen anbelangt, darf man auf die ebenfalls im Grunde aristotelisch geprägten Überlegungen von John Dewey verweisen. Als einer der führenden Theoretiker der Demokratie versteht er diese erst nachgeordnet als staatliche Regierungsform. Der Vorrang gebührt deren Einbettung in eine als umfassende ethische Lebensform begriffene „Idee des Gemeinschaftslebens selbst“<sup>14</sup>, bei der die Selbstentfaltung der Individuen nicht ohne reichhaltige Formen sozialer Kooperation zu fassen ist, ja sich beide vielmehr wechselseitig bedingen und somit die Basis menschlicher, ja zivilisatorischer Entwicklung bilden: „Wahres soziales oder Gemeinschaftsleben bedeutet *Interaktion*, gegenseitiger Einfluss, wechselseitige Reaktion auf die Bedürfnisse und Ansprüche der anderen Partner in dieser Kombination. Die Wichtigkeit dieser Idee lässt sich

11 Anzeichen für letzteres bieten die tentativen Überlegungen an eben dieser Stelle: a. a. O., 9 ff.

12 Vgl. ARENDT, *Vita activa* (s. Anm. 9), 215 f. – Die Stelle bei Augustinus, auf die sie verweist, findet sich in *De civitate Dei* XII, 20.

13 Darauf zielen die Überlegungen ihres nicht mehr fertiggestellten dritten Bandes, die auf einer Reinterpretation von Kants Figur der Urteilskraft und politischer Philosophie beruhen: H. ARENDT, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hg. und mit einem Essay von R. Beiner, (1985) 1998. – Dazu klassisch die Beobachtung von Ernst Vollrath, der sich als erster mit der Relevanz einer politischen Fassung von Urteilskraft bei Arendt beschäftigt hat: „Es ist Hannah Arendt gelungen, den Typ des Wissens und der vernunfthaften weltlichen Rationalität wenigstens im Ansatz zu bestimmen, der dem kontingenten, optionalen, weltlichen, gegenhandelnden, alles zusammengehörige Charaktere, Phänomen des Politischen angemessen ist [...] In der reflektierenden Urteilskraft [...] ist ein Vermögen entdeckt, welches nicht nach vorgegebenen Begriffen verfährt, sondern den begrifflichen Horizont für sein Urteilen von ihm selbst her, von seiner reflektierenden Tätigkeit her, entwirft und so den begrifflichen Horizont selbst schafft [...] Die reflektierende Urteilskraft ist der Typus der neuen Wahrnehmung des Politischen“ (E. VOLLRATH, *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*, 2003, 216 f.).

14 J. DEWEY, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, hg. und mit einem Nachwort versehen von H.-P. Krüger, 1996, 129.



am besten in ihrer Negation erkennen.“<sup>15</sup> Von hier aus wird auch klar, warum sich Öffentlichkeiten, demokratische allzumal, *praktisch* konstituieren, und zwar über Handlungsbezüge und deren Folgen, und weniger über die strukturelle Infrastruktur von Organisationen und Institutionen. Insbesondere für das, was dann als Funktion des Staates resultiert, gilt das Kriterium aller Öffentlichkeit, nämlich der „Umstand, daß alle Formen assoziierten Verhaltens weitreichende und andauernde Folgen haben können, welche andere außer den direkt in sie Verwickelten einschließen.“<sup>16</sup>

Ziehen wir ein erstes Zwischenfazit: Der Mensch als *zoon politikon*, wie er in den hier nachgezeichneten, durchaus einflussreichen Denkpositionen vertreten wird, macht auf mehrere Merkmale einer m.E. auch heute noch zu vertretenden politischen Anthropologie im Sinne des oben Bestimmten aufmerksam. *Erstens* ist der Mensch als ein von vornherein auf Kooperation und Gemeinschaft angewiesenes Lebewesen zu verstehen, weshalb er nie nicht politisch in diesem weiteren Verständnis begriffen werden kann. *Zweitens* gehört zu diesem politischen Zug der menschlichen Lebensform von vornherein eine auch ethisch konnotierte Auszeichnung von Pluralität, d.h. von Individualität und Gleichheit. *Drittens* erfassen wir die konkreten Züge dessen, was als politische Angelegenheiten durch das Mitteilen und somit Öffentlich-Werden von Interessen, Gründen, aber auch Wünschen, Hoffnungen und Ängsten gelten kann und worin entsprechende gemeinsame Probleme ihre institutionelle Lösungsform gefunden haben, nur in der geschichtlichen Rekonstruktion. Politik in diesem Sinne ist die Form, wie Geschichte, wie Zivilisationen sich ausprägen. *Viertens*: Politik, im engeren Sinne begriffen als Wesenszug von staatlichen Institutionen, von Herrschaftsformationen, ist nur ein spezifischer, wenngleich wichtiger Fall von Macht als dem gemeinsamen(!) Medium des Politischen, des Ausdrucks der politischen Dimension der menschlichen Lebensform: „Was eine Gruppe von Menschen als Gruppe zusammenhält, wenn der immer flüchtige Augenblick des Zusammenhandelns verflogen ist, und was wir heute Organisation nennen, ist Macht, die wiederum ihrerseits dadurch intakt gehalten wird, daß die Gruppe sich nicht zerstreut.“<sup>17</sup>

15 J. DEWEY, Sozialphilosophie. Vorlesungen in China 1919/20, hg. mit einem Nachwort von A. Honneth und A. Särkelä, 2019, 101.

16 DEWEY, Öffentlichkeit (s. Anm. 14), 37.

17 ARENDT, Vita activa (s. Anm. 9), 254.



## II.

Wenn ich bislang gar nicht auf das Christentum, seine Traditionen und Glaubenshaltungen zur politischen Seite des Menschseins zu sprechen gekommen bin, geht es mir weniger um den (teilweise) berechtigten Aufweis, dass zumindest für unseren westlichen Kontext das Politische eine ‚Entstehung der Griechen‘ (Chr. Meier<sup>18</sup>) sei. Überraschend mag vielleicht sein – und darin macht sich dann eine erste christliche oder stärker noch konfessionelle Prägung der eigenen Sichtweisen bemerkbar –, dass ich vor allem auf die positiven Züge des politischen Charakters der menschlichen Lebensform eingegangen bin. Dabei darf nicht übersehen werden, dass sämtliche von mir referierte Autor:innen sehr wohl um die Schattenseiten, das Fragile, Ambivalente, ja Destruktive des Politischen gewusst haben. Allen voran sicherlich Hannah Arendt, aber nicht minder John Dewey und auch Aristoteles. Dennoch verweist der idealtypische Kontrast, auf den ich nunmehr hinauswill und indem ich das anders gelagerte Framing von Macht, Politik und irdischen Sozialgestalten im Bereich der Religionstraditionen biblischen Ursprungs verorte, auf ein fundamentales, theologisches Problem, wenn es um eine theologische Betrachtung der politischen Dimension des Menschseins geht.

Es ist ja nicht zu übersehen, dass alle gewichtigen Leitvorstellungen, die in der Geschichte des Christentums zum Verhältnis von religiöser Botschaft und politischer Herrschaft (Macht) vorgetragen wurden, in Krisenzeiten entstanden sind. Dabei bekamen sie das Politische, wenn auch nicht in Form von neuzeitlichen Staatengebilden, so doch in Gestalt von politischen Herrschaftsverbänden, ja von Imperien zu Gesicht. Das gilt für Augustins Geschichtsphilosophie nicht minder als für die Konzeptionen der Zwei Schwerter, wie sie aus der Erfahrung des mittelalterlichen Investiturstreits entsprangen.<sup>19</sup> Auch Luthers berühmt-berüchtigte und in der Rezeption bisweilen bis zur Unkenntlichkeit verzerrte Unterscheidung von zwei Reichen, wie sie sich im Fortgang der Differenzierung der Rede von den beiden Regimenten Gottes verdankte, sieht im politischen und sozialen Tagesgeschehen der eigenen Gegenwart vor allem Anomie, Aufruhr, Kriegsmöglichkeiten und Gewalterfahrungen.<sup>20</sup> Schließlich rekurriert der Aufstieg einer neuzeitlich-säkularen Herrschaftsidee samt ihrer republikanischen Fassungen

<sup>18</sup> Vgl. CHR. MEIER, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, 1983.

<sup>19</sup> Vgl. V. MANTEY, Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund, 2005.

<sup>20</sup> Vgl. M. LUTHER, Von welcher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), in: Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, Bd. 7: Der Christ in der Welt, hg. von K. Aland, <sup>3</sup>1983, 9–51. – Zur komplexen Struktur von Luthers Redeweisen von zwei Reichen und zwei Regimenten sowie deren Bedeutungsfülle siehe: H.-E. TÖDT, Die Bedeutung von Luthers Reiche- und Regimentenlehre für die heutige Theologie und Ethik, in: Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Bd. 2: Reaktionen, hg. von N. Hasselmann, 1980, 52–126.



auf die kondensierten und sodann tradierten Erfahrungen der Konfessionskriege und der Konfessionalisierungen im Gefolge der Reformation.

Natürlich wird man dem entgegen, dass insbesondere die *Confessio Augustana* – gerade im Widerspruch und in ihrer Absetzbewegung zu den Forderungen des sog. linken Flügels der Reformation – eine positive Wertschätzung von weltlicher Obrigkeit, Ehe- und Familienstand, Eigentum etc. vornimmt, da diese eine „gute Ordnung sind, die von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und daß Christen ohne Sünde in Obrigkeit, Fürsten- und Richteramt tätig sein können“ (CA 16). Doch zeigt schon der Subtext, dass die Gefahren, die mit dem Politischen einhergehen, stets mitbedacht sind. Vor allem jedoch markiert die Form der Legimitation über die Figur einer göttlichen Ordnung als Stiftung, wie verschieden hier die Zugangsweise zu einer politischen Anthropologie ausfällt. – Man vergleiche dies einmal nur mit den sozialtheoretischen Ausführungen von Thomas von Aquin in den entsprechenden Traktaten seiner *Summa theologiae*. „Die christliche Lehre von der politischen Ordnung ist häufig bei ihren Funktionen der Zügelung des Bösen (*coercere malum*) stehengeblieben. Das gilt besonders für die reformatorischen Lehren vom Staat bzw. von weltlicher Obrigkeit, weil in den biblischen Aussagen dieser Aspekt in der Tat im Vordergrund steht. Jedoch liegt in der so bezeichneten Funktion politischer Herrschaftsordnung selber schon ein über sie hinausweisendes Element [...]. Auch in der institutionellen und politischen Ordnung ihres Zusammenlebens sind die Menschen ‚sich selbst das Gesetz‘, wie Paulus es vom individuellen Gewissen (Röm 2,14) sagte. So ist die politische Ordnung in der ‚Natur‘ des Menschen begründet, insofern sie auf ein gemeinsames Leben angelegt sind.“<sup>21</sup>

Worum es mir bei diesen Ausführungen geht, ist nun keinesfalls eine Diskreditierung der Sozialethik des Luthertums. Überhaupt wird man diesbezügliche Werturteile nur durch genaue Kontextbetrachtung fällen dürfen. Interessant ist aber die auch für andere Teile der reformatorischen Kirchen und Theologien geltende – im Hinblick auf den Menschen hamartiologische und in Bezug auf Gott unter dem Aspekt der *conservatio* formulierte – Perspektive auf das Politische; und zwar gerade in seiner Gesamtheit, also nicht nur die *politia*, sondern mindestens auch die *oeconomia* betreffend. Der Kontrapunkt zu den im vorangegangenen Abschnitt verhandelten Positionen liegt nicht zufällig auf dem Aspekt der Sünde, und darin vor allem auf der Gewaltträchtigkeit menschlichen Lebens<sup>22</sup>, insbesondere in seinen Sozialgestalten. Man darf daran erinnern, dass ‚Sünde‘ als Wort zum ersten Mal in der biblischen Urgeschichte vom Brudermord fällt (vgl. Gen 4,7)<sup>23</sup>: Kain, der Mörder, wird von Rache verschont (vgl. Gen 4,15) und

21 W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 1983, 435f.

22 Siehe dazu auch: E. HERMS, *Gewalt und Freiheit*, in: DERS., *Politik und Recht im Pluralismus*, 2008, 1–22.

23 Vgl. K. HUIZING, *Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert*, 2022, 111–117. – Dieses



wird, so die Erzählung, zum Stadtgründer (vgl. Gen 4,17). Gleichsam ätiologisch verdichtet kommt darin der Zusammenhang von Zivilisation und Gewalt zum Ausdruck.

Gewalt als basaler Zug menschlicher Kooperation und mehr noch Gewalt als Instrument politischer Herrschaft, beides gehört von Anfang an zu den im Übrigen historischen Entstehungskontexten aller monotheistischen Religions-traditionen. JHWHs Aufstieg zum alleinigen Gott und transzendenten Welt-herrscher findet religionsgeschichtlich in der Phase der zunächst imperialen Bedrohung, dann der Übernahme Israels durch feindliche Mächte statt.<sup>24</sup> Darin fußt noch die radikale Herrschaftskritik mancher (späterer) Texte. Mohammeds Wirken wiederum wird in der Überlieferung (und wohl auch, wenngleich zu einem geringeren Maße historisch) nicht nur als das eines Propheten, sondern auch als das eines Kriegers geschildert.<sup>25</sup> Demgegenüber lässt sich für die Grün-dungsgestalt des Christentums, aber nur für ihn und keinesfalls für seine Boten und Nachfolger sagen: Jesus von Nazareth, nach allem was wir (heute von ihm) wissen, vor allem aber nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, predigte Ge-waltlosigkeit und verhielt sich danach. Zudem ist er selbst von politischen und religiösen Autoritäten gekreuzigt worden. Sein Kreuz, das für Christen zum Inbegriff des Heils wurde, ist zunächst einmal ein (auch religiöses) Politikum gewesen und der Statthalter des römischen Imperiums hat es, wie zum Beweis des historischen Faktums, sogar in das Glaubensbekenntnis geschafft (‚gelitten unter Pontius Pilatus‘).

Es war der britische Religionssoziologe und anglikanische Priester David Martin, ein Pionier auf dem Feld der politischen Soziologie von Religion und Christentum, der darauf bestand: „There is [...] a boundary between Christianity and politics.“<sup>26</sup> Damit wird nicht einfach unterstrichen, dass das Christentum oder der christliche Glaube von sich aus keine Politische Ethik *sui generis* kennt. In der Tat ist die Botschaft Jesu und die der ersten Christen genuin a-politisch, wenn es darum geht, neue Normen oder Gestalten für die Bande sozialer Koope-ration, sei es im familiären Nahbereich, sei es für die Kontexte von politischen Herrschaftsverbänden, zu entfalten. Unpolitisch ist die christliche Botschaft aber nachgerade nicht. Denn es bleibt ein (oftmals unberücksichtigter oder gerade-wegs vernachlässigter) Stachel im Fleisch der christlichen Überlieferung, „that Jesus never fought nor married“<sup>27</sup>, und darüber hinaus auch kein Interesse an

---

Buch zu würdigen ist unabhängig davon rechtmäßig, ob man Huizings Plädoyer für eine Ab-schaffung der Rede von der Sünde überzeugend findet; der Verf. jedenfalls nicht.

24 Vgl. dazu: R. N. BELLAH, *Der Ursprung der Religion. Vom Paläolithikum bis zur Achsenzeit*, hg. mit einer Einführung von H. Joas, 2020, 376–435.

25 Zum historischen Befund: H. JANSEN, *Mohammed. Eine Biographie*, 2008, 261 ff.; 338 f.; 391 ff.

26 D. MARTIN, *Axial Religions and the Problem of Violence*, in: R. N. BELLAH / H. JOAS (Hg.), *The Axial Age and its Consequences*, 2012, 294–316, 314.

27 D. MARTIN, *Ruin and Restoration. On Violence, Liturgy, and Reconciliation*, 2016, 69.



Wohlstand hatte. Damit jedoch werden ebenso fundamentale wie elementare soziale Bande, die das Politische umfassen, also familiäre, ökonomische oder auch politische Loyalitätsbindungen wie Interessen radikal relativiert.

Dies als protestantischer Theologe zu unterstreichen, bedeutet kein Plädoyer für einen Rückzug aus weltlichen Angelegenheiten, wohl aber ein Insistieren darauf, dass eine politische Anthropologie aus dem Geist des Christentums dieses keinesfalls triviale Implikat des Glutkerns seiner Botschaft nicht vernachlässigen darf. In Sachen Politik, auch im weiteren Sinne, lebt – das findet sich schon in den diversen Überlegungen des Apostels Paulus (vgl. Röm 12,1ff; 1 Kor 7,29ff) – das Christentum in der unaufhebbaren Spannung zwischen Weltgestaltung, die auch eine Affirmation der irdischen Verhältnisse bedeutet, und Weltüberwindung, die mit nüchternem Realismus um die Gewaltprägung, die menschliche Egozentrik und das Statusgehabe (Ehre, Scham, Reichtum), die auch kollektiver Natur sein können, weiß. Anders gesagt: Der christliche Glaube ist nicht einfach innerlich und individuell, sondern bezogen auf eine radikal transformierte Gestalt von sozialer Gemeinschaft, die indirekt auch in dieser Welt ihre politischen Wirkungen – um nicht zu sagen: Nebenwirkungen – entfaltet, die aber um der Radikalität ihrer Botschaft willen nicht die irreduzible Spannung zwischen allen sozialen, darin politischen, Ligaturen und der Vision einer allumfassenden „beloved community“<sup>28</sup> übersehen darf; und zwar weder dergestalt, dass sie glaubt, das Reich Gottes auf Erden installieren zu können, noch in dem Sinne, dass sie allein für die eschatologische Vollendung vorbehält, was jetzt schon als kritisches Potential zur Transformation weltlicher, darin politischer Angelegenheiten und Sozialgestalten dienen soll.

Aus dieser prinzipiellen Spannung heraus lässt sich vieles von dem verstehen, was in der Geschichte des Christentums durch unterschiedliche Trägergruppen und -verbände – wie Kirchen, kirchliche Gemeinschaften, einzelne Personen, Orden oder Bewegungen – versucht wurde, als Beitrag des Evangeliums zum öffentlichen Leben und somit auch zur Politik verständlich zu machen: sei es im Modus der Affirmation, sei es in Form der Kritik, oftmals beides miteinander verbunden.<sup>29</sup> Anders gesagt: Der bewusste Kontrapunkt, den ich in diesem Abschnitt zu den vorherigen Überlegungen, gewiss einseitig, unternommen habe, dient zunächst dem Bewusstmachen jener Ambivalenz und irreduziblen Spannung, die es zu bedenken gilt, wenn man auf die Frage: ‚Was ist der Mensch – als *zoon politikon*?‘, aus christlicher Sicht zu antworten versucht. Doch wird man

28 Diesen Terminus entlehne ich der Christentumstheorie von Josiah Royce. Sie steht übrigens Deweys Konzept von Demokratie sehr nahe, trägt aber gleichwohl deutlicher der Realität des Bösen Rechnung und vermeidet den säkularistischen Zug. Vgl. J. ROYCE, *The Problem of Christianity* (1913). With an Introduction by John E. Smith and a new Foreword by Frank M. Oppenheim, S. J., 2011, 75 ff.; 318 f. passim.

29 Klassisch dazu nach wie vor: E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* Bd. 1, 1912.



dieses Spannungsverhältnis nur dann produktiv wenden und nicht in einen bloßen Gegensatz verkehren können, wenn man es trotz aller Differenz auf seinen gemeinsamen Fluchtpunkt auszulegen vermag. Das soll in einem letzten Abschnitt erfolgen.

### III.

Dazu beginne ich nochmals mit einer schon bei Augustin ausformulierten These, die insbesondere die politische Ethik der Reformatoren nachhaltig beeinflusst hat – und die der bereits erwähnte David Martin in folgende Worte fasst: „The City of Man is at best governed in terms of reciprocity and justice, and for the most part it is in practice governed by norms of domination, honor, face, prestige, revenge, and a struggle for survival.“<sup>30</sup> Zu jeder dieser Normen ließe sich aus der jesuanischen Botschaft das genaue Gegenteil als Inversion von ethischen Normen entnehmen. Kulminierend im Kreuz, das als freiwilliges Selbstopfer der Liebe im Angesicht der Gewalt gedeutet wurde, steht zunächst der scharfe Kontrast im Mittelpunkt, den es immer wieder zu unterstreichen gilt, wenn vor schnell auf die Vereinbarkeit von politischer Herrschaftsordnung und ethischer Botschaft des christlichen Glaubens abgestellt wird. Dennoch gibt es mindestens ein wesentliches Bindeglied zwischen den Normen des Politischen, die ja alleamt trotz ihrer kulturell diversen Ausprägung auch anthropologische Bedürfnisse widerspiegeln, und der Vision vom gelingenden Leben im Gottesreich. Dieses Bindeglied lautet auf emphatische Weise Friede, *shalom*.

Bindeglied ist der Friede schon deshalb, weil er in der (gesamt-)biblischen Überlieferung sowohl irdische Konnotationen – man könnte ferner sagen: utopische<sup>31</sup>, darin aber gleichfalls handlungsanleitende Züge – annimmt als auch ein wesentliches Kennzeichnen der allein durch Gott herstellbaren Heilsordnung darstellt. Die Differenzen dürfen, wie gesagt, nicht leichtsinnig unterschlagen werden. Allerdings ist es keineswegs zufällig, dass mit Friede sowohl das Resultat der Versöhnung zwischen Gott und Menschen (in Jesus Christus) bezeichnet werden kann (vgl. Eph 2,14; Kol 1,20) als auch jenes Handeln von Nachfolger:innen Jesu, die in der Bergpredigt als selig zu preisen sind (vgl. Mt 5,9). In beiden Dimensionen geht es darum, dass das Beziehungsgeflecht zwischen Gott und

30 D. MARTIN, *Christianity, Violence, and Democracy*, in: DERS., *The Future of Christianity. Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, 2011, 179–194, 181.

31 Deswegen muss man gar nicht darauf beharren, wie Paul Tillich, den utopischen Zug des Friedenssymbols ob seiner immanent nicht einlösbaren Verwirklichung zu „überwinden“ (vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie* Bd. III, <sup>3</sup>1987, 409). Es genügt, um mit ihm zu sprechen, den utopischen Charakter in gebrochener Weise zur Geltung zu bringen. – Als einer der wenigen hat die Figur der Utopie unter lutherischen Vorzeichen konstruktiv für eine evangelische Ethik gewendet: D. LANGE, *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, 1992, 480–483.

den Menschen, zwischen Menschen und Völkern untereinander, ja selbst zwischen Mensch und Natur (vgl. Jes 11,6–8) heil geworden ist. Friede darf somit als Zentralbegriff einer theologischen Anthropologie gelten, zumal dann, wenn sie dabei auch den Sinn der Rede vom Menschen als *zoon politikon* ernstnehmen will, und zwar nachgerade nicht nur in seinen negativen Facetten, sondern ungeachtet aller Ambivalenzen auch dessen Potential zu sozialer Kooperationsfähigkeit. Von daher gehört zu einem biblisch informierten Begriff von Frieden als anthropologische Kategorie: „erstens *schöpferische Geborgenheit*, zweitens die *Fähigkeit zu vertrauen* und drittens die den Indikativ des Friedens *wahrende Verantwortung*. Zwischen diesen drei Bestimmungen des Friedens besteht ein Begründungsverhältnis, insofern schöpferische Geborgenheit die Bedingung dafür ist, überhaupt vertrauen zu können, und insofern Vertrauen, das in einen Menschen gesetzt wird, diesen in die Verantwortung ruft.“<sup>32</sup>

Unschwer lassen sich diese drei Bestimmungen als ethische Matrix jeder sinnvollen politischen – im weiteren Sinne des Wortes – Öffentlichkeit und Gemeinschaft verstehen. Schon hier gilt, was rechtfertigungstheologisch dann nochmals zugespitzt und gleichsam radikalisiert wird – in nüchterner Münze dessen, was Menschen auch ohne persönliche Aneignung der Heilszusage des ‚Evangeliums des Friedens‘ (vgl. Eph 6,15) einsehen können: Ohne elementares Sicherheitsgefühl, d. h. die Abwesenheit von Willkür und Gewalt, kann der Mensch als auf Kooperation angewiesenes Lebewesen nicht bestehen; und ohne elementares Vertrauen-Können lassen sich bei allen Differenzen gemeinsame Horizonte gar nicht erst erkunden. Dessen aber bedarf es, um die *res publica* zu bestimmen und Gemeininn aufrechtzuerhalten. Beides aber, vor allem die Vertrauensfähig- wie -würdigkeit sind notwendig, damit Menschen als politische Lebewesen im Medium der Verantwortung dazu befähigt werden, an der Aufrechterhaltung und Verbesserung der Lebensverhältnisse mitzuwirken – und somit des Friedens, in welcher Hinsicht und Dimension auch immer.

Gewiss kann und wird man im Normalfall „mit Frieden Staat [...] machen“<sup>33</sup>. Aber was ist schon der Normalfall? Wann herrscht er und wo? Auf allen Ebenen des menschlichen Zusammenlebens – in Familie und Partnerschaft, Beruf und Öffentlichkeit, im Staat und zwischen den Staaten – bedarf es zum Gelingen kooperativer Verhältnisse, zum Frieden in kleiner wie größerer Münze, passgenaue, d. h. ambivalenzsensible, menschen- wie situationsgerechte Umgangsweisen für Machtinteressen und Anliegen der Gerechtigkeit. Mehr noch, es braucht Formen der Anerkennung von Menschen in ihrer je eigenen Individualität, Fragilität

32 Vgl. E. JÜNGEL, Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie (1983), in: DERS., Ganz werden. Theologische Erörterungen, Bd. V, 2003, 1–39, 33.

33 Vgl. E. JÜNGEL, Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V, in: DERS., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen, Bd. IV, 2000, 161–204.



wie Vulnerabilität. Man könnte auch sagen: Es bedarf Formen der Liebe.<sup>34</sup> Vor diesem Hintergrund kann die radikale Botschaft des christlichen Glaubens mit ihrer Vision einer nicht mehr an ethnischen, religiösen, nationalen oder anderen Kriterien orientierten universalen Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ihr transformatives Potential entfalten. Leben aus einer tieferen Geborgenheit als jene, die irgendeine Instanz zu geben vermag, ermöglicht einen, wenngleich riskanten, Vertrauensvorschuss selbst dort noch, wo Vertrauen zerstört ist und Misstrauen herrscht. Beides befähigt zu einer Verantwortung, die um der Gemeinschaft willen stellvertretend eintritt, wo keine Gegenleistung mehr erwartet werden kann, vielmehr Schuldig-Werden hinzukommt.<sup>35</sup> Das *zoon politikon* im Lichte des Evangeliums wird zu mehr befähigt als ihm bis dato zugemutet werden kann und gerecht wäre, ihm aufzubürden. Denn „das Christentum [hat] eine Dimension des moralischen Lebens zum Vorschein gebracht, die den eigentlich politischen Rahmen des menschlichen Lebens sprengt: Diese neue Dimension ist die *Agape*, die brüderliche Liebe mit ihrer Berufung zur Widerstandslosigkeit, zum Opfer, zum Märtyrertum. Die Rückwirkung dieser neuen Ethik auf die politische Realität liegt im Nachweis des Staates als einer Instanz, die unfähig ist, sich auf dieser Ebene der neuen Ethik zu behaupten. Gleichwohl ist diese Instanz nicht an sich schlecht; sie wird bejaht, wenn auch in Grenzen“<sup>36</sup>. Sie dient im Letzten der Sicherung eines elementaren Friedens und grundlegender Freiheitsrechte.<sup>37</sup> Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, wie unterhalb der staatlichen Ebene das politische Tier, genannt Mensch, sich zur Verbesserung seiner Lebensverhältnisse organisieren kann. Und ferner ist damit noch weniger gesagt über die Aufgabe von Kirchen, in deren gemeinschaftlichem, das heißt: politischem Leben sich auf fragmentarische Weise<sup>38</sup> vorwegnehmen lassen muss, was das heißt: „Das Reich Gottes ist [...] Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17).<sup>39</sup> Darüber nachzudenken, täte einer zeitgemäßen Reformulierung der Zwei-Reiche-Lehre gut, nicht nur, aber eben gerade auf den Spuren des Augsburger Bekenntnisses.

34 Hier variere ich mit Blick auf mein Thema Ausführungen von: P. TILlich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (1955), in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. XI: *Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie*, hg. von R. Albrecht, 1969, 141–225.

35 Im Anschluss an Überlegungen, die Dietrich Bonhoeffer in seinen Ethik-Fragmenten angestellt hat: vgl. D. BONHOEFFER, *Ethik*, hg. von I. Tödt, 1992, 256–258.

36 P. RICCEUR, *Staat und Gewalt*, in: DERS., *Geschichte und Wahrheit*. Übers. und mit einer Einleitung versehen von R. Leick, 1974, 232–248, 240.

37 Vgl. T. RENDTORFF, *Politische Ethik und Christentum*, 1978.

38 Vgl. P. TILlich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit* (s. Anm. 34), 224.

39 In diese Richtung zielen auch, gewiss mit zeitbedingten Konkretionen versehene, Überlegungen von: H. GOLLWITZER, *Zur Anthropologie des Friedens*, in: DERS., *Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft*, 1976, 109–125. – Gollwitzer anerkennt als lutherischer Theologe die Notwendigkeit zur Mitarbeit am politischen Leben, auch im zwangsbewährten Sinne, und unterstreicht zugleich die Notwendigkeit, vom Zeugnis und den Erfahrungen der Friedenskirchen selbstkritisch zu lernen.

# Streit-Kultur

Journal für Theologie

## Herausgegeben von

Philipp David, Anne Käfer, Malte Dominik Krüger,  
André Munzinger, Christian Polke (†)

## Wissenschaftlicher Beirat:

Reinhard Bingener, Ruth Conrad, Alexander Filipović, Christine Helmer,  
Hendrik Munsonius, Georg Pfleiderer, Michael Quante, Michael Seewald,  
Jayne Svenungsson, Gyburg Uhlmann

Die Fähigkeit zum kritischen Denken ist nötiger denn je. Diskurse verlaufen in Blasen, eine Kultur des respektvollen Streitens fehlt, auch in Sachen Religion und Theologie. Die theologische Zeitschrift *Streit-Kultur* verfolgt das Ziel, Interessierten in Gesellschaft und Kirche, in Schule und Universität den Zugang zu Problemlagen und Stimmen in aktuellen gesellschaftlichen und theologischen Debatten zu eröffnen.

Das jährlich erscheinende Journal widmet sich je einer theologischen Fragestellung aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Es enthält kontroverse Leitartikel, Kurzkomentare, Interviews und Buchbesprechungen. Die Herausgeberin und die Herausgeber achten bei ihrer Auswahl von Expert:innen auf Qualität und Diversität. Ein wissenschaftlicher Beirat berät die Journal-Redaktion, gibt thematische Anregungen und schlägt Autorinnen und Autoren vor.



Mohr Siebeck



STK-3-2025-01