

V&R

Christian Hillgruber (Hg.)

Das Christentum und der Staat

Annäherungen an eine komplexe Beziehung
und ihre Geschichte

V&R unipress

Bonn University Press



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0287-8

ISBN 978-3-8470-0287-1 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Kölner Erzbistums.

© 2014, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: Buchmalerei: Decretum cum glossis Bartholomaei Brixiensis, UB Graz, Abtl. für Sondersammlungen, HS. MS 92, fol. 1r

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Aus der Mailänder Vereinbarung von 313:

»Nachdem wir, sowohl ich Konstantinus Augustus, als auch ich Licinius Augustus glücklich zu Mailand uns eingefunden hatten und alle Angelegenheiten der öffentlichen Wohlfahrt und Sicherheit in Beratung nahmen, so glaubten wir unter den übrigen Anordnungen, von denen wir uns Nutzen für die Gesamtheit versprochen, vor allem die Dinge ordnen zu müssen, auf denen die Verehrung der Gottheit beruht, und zwar in der Art, dass wir sowohl den Christen wie auch allen übrigen freie Befugnis gewährten, der Religion sich anzuschließen, die jeder sich wählen würde, auf das alles, was von göttlicher Wesenheit auf himmlischem Sitze thront, uns und allen, die unter unserer Herrschaft stehen, gnädig und gewogen sein möge. Und so glaubten wir in heilsamer und vernünftiger Erwägung den Entschluss fassen zu müssen, durchaus keinem die Erlaubnis zu versagen, der entweder der Religionsübung der Christen oder jener Religion sich zuwenden wollte, die er für sich als die geeignetste erachtete, auf dass die höchste Gottheit, deren Verehrung wir aus freiem Herzen ergeben sind, uns in allem die gewohnte Huld und Gnade erweisen könne. [...] so dass jetzt frei und unbehindert jeder, der die Religion der Christen zu beobachten geneigt ist, ohne alle Beunruhigung und Belästigung dieser Beobachtung obliegen mag. Und dies glauben wir [...] zur Kenntnis bringen zu sollen, [...] dass wir freie und unbeschränkte Ausübung ihrer Religion den nämlichen Christen gewährt haben. Und indem [...] wir dieses den Christen gestattet haben, so erkennt [...], dass wir auch den übrigen eine ähnlich offene und uneingeschränkte Ermächtigung zur Ausübung ihrer Religion im Interesse der Ruhe unserer Zeit eingeräumt haben, so dass jeder in der Verehrung dessen, was er sich erwählt hat, ungehinderte Freiheit hat. Und dies ist von uns geschehen, damit keine Art von Gottesverehrung und keine Religion durch uns irgendwelchen Abbruch erfahre [...]«.

* Zitiert nach: Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 1, Bd. 36, 1919, Nr. 48, S. 57 f.

Inhalt

Vorwort	9
Robert Spaemann Die christliche Sicht des Politischen	21
Hans Maier Christentum und Staat: Modelle des Rechts, Entwicklungsphasen der Geschichte	31
Josef Isensee Der lange Weg zu »Dignitatis humanae« – Konvergenzen und Divergenzen von kirchlichem Wahrheitsanspruch und verfassungsstaatlichem Freiheitsverständnis	51
Udo Di Fabio Staat und Kirche: Christentum und Rechtskultur als Grundlage des Staatskirchenrechts	91
Wolfgang Huber Kirche und Verfassungsordnung	111

Vorwort

Die Frage nach dem Verhältnis des Christentums¹ zu staatlich organisierter politischer Herrschaft im Allgemeinen und nach seinem Beitrag zur Herausbildung und geistigen Fundierung des modernen neuzeitlichen Staats im Besonderen ist eine viel gestellte und – im Verlauf der Geschichte ebenso wie gegenwärtig – ganz unterschiedlich beantwortete. Dies kann angesichts der langen, durchaus wechselhaften Beziehungshistorie, die von Nähe wie Distanz gleichermaßen zeugt, nicht wirklich überraschen. Es dürfte nicht zuletzt die aktuelle Situation zunehmender religiöser Pluralität² sein, die ihr nun eine neue Aufmerksamkeit zuteil werden lässt;³ denn diese Pluralität macht einerseits einmal mehr die unabweisbare Notwendigkeit eines die religiöse Wahrheitsfrage nicht selbst beantwortenden, insofern religiös neutralen Staates bewusst, der allein die Heimstatt aller seiner Bürger ungeachtet ihrer ganz unterschiedlichen religiösen Bekenntnisse sein kann. Sie wirft aber andererseits auch die Frage auf, ob der für uns so selbstverständliche demokratische Verfassungsstaat möglicherweise auf noch nicht hinreichend reflektierte sozio-kulturelle Vorausset-

1 Von »Christentum« statt von christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften wird hier gesprochen, weil in dem behandelten Zusammenhang primär nicht das sie voneinander unterscheidende, sondern der allen Christen gemeinsame Glaube an Jesus Christus als Mensch gewordenen Sohn Gottes und seinen Erlösungstod und die in dieser christlichen Heilsbotschaft liegende Herausforderung für die politische Herrschaft in Rede steht. Dass die geschichtlich-institutionelle Entwicklung der Christenheit und ihre verschiedenen Aufspaltungen und Ausprägungen auch insoweit Differenzierungen notwendig machen, soll damit nicht bestritten werden. Die Autoren nehmen diese Differenzierungen, so sie ihnen geboten erscheinen, vor und bestimmen im Übrigen auch jeweils ihre eigene, teilweise auf die katholische oder evangelische Kirche fokussierte Perspektive.

2 Siehe dazu nur *E. Jüngel*, Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft, *Essener Gespräche* 39 (2005), S. 53 ff.

3 Siehe als Beleg nur *M. Rhonheimer*, Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft, 2012; *K. Gabriel/C. Gärtner/D. Pollack* (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, 2012; *T. Stein*, Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates, 2007.

zungen als Gelingenbedingungen angewiesen ist, die allein das bisher im westlichen Europa in der Mehrheitsposition befindliche und wirkungsmächtige Christentum westlich-abendländischer Prägung zu gewährleisten vermag.⁴

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge von Robert Spaemann, Hans Maier, Josef Isensee, Udo Di Fabio und Wolfgang Huber sind sich bei aller Perspektivenvielfalt und ungeachtet mancher Bewertungsunterschiede im Einzelnen in der wissenschaftlich begründeten Einschätzung einig, dass auch die politische Welt, in der wir leben, ohne das Christentum eine gänzlich andere wäre.⁵ So formuliert *Udo Di Fabio*: »Der moderne Staat wurde, was er ist, im Ringen und im Bündnis mit Kirche und Religion, in der Einheit und der Trennung beider Sphären, in wechselseitigen Übergriffen, aber ebenso in der Kooperation des sich respektierenden Miteinanders. Ohne die wechselvolle Geschichte von politischer Herrschaft und christlicher Religion, stammend aus den antiken Wurzeln und über die mittelalterliche Prägung, ist weder das moderne Recht noch der moderne Staat zu verstehen, aber auch nicht die körperschaftliche Struktur der christlichen Religionsgemeinschaften« (S. 91).

Dabei sind die wechselseitigen Einwirkungen aufeinander vielfältig und lassen sich gewisse Widersprüche in der historischen Entwicklung weder leugnen noch ohne weiteres harmonisierend auflösen. Es bleibt also insgesamt eine komplexe Wirkungsgeschichte, die sich als solche aber schlechterdings nicht in Abrede stellen lässt.

1. Die Schwierigkeiten fangen schon im Grundsätzlichen an. In der christlichen Sicht des Politischen, Thema des Beitrags von *Robert Spaemann*, ist die politische Ordnung »nicht die wahre Heimat derer, die Gott lieben« (S. 22). Für die Christen gilt vielmehr: »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir« (Hebräer 13,14). Das wahre Zuhause ist das verheißene Reich Gottes; ihm gilt die Hoffnung und Sehnsucht der Christen. So bleiben gläubige Christen in gewisser Weise »Fremdlinge auf Erden« (Hebräer 11,13).⁶ Dies führt indes nicht zwingend zu einer apolitischen Abwendung vom Staat, wohl aber zu einer prinzipiellen Scheidung der Sphären von Politik und Religion.

»Mein Königtum«, so antwortet Jesus Pilatus, »ist nicht von dieser Welt [...] mein Königtum ist nicht von hier« (Johannes 18,36). Die von Jesus verkündete Botschaft vom Reich Gottes verfolgt also kein unmittelbares politisches Ziel, auch wenn sie gerade wegen der politisch-religiösen Einheit der vorchristlichen

4 *E.-W. Böckenförde*, *Der säkularisierte Staat*, 2006, S. 41 hält es immerhin für denkbar, dass es »ein nicht aufgebbares Vernunftfundament oder, wenn man so will, »Naturrecht« des säkularisierten Staates [geben könne], das womöglich an den antik-jüdisch-christlichen Kulturkreis im Reflexionshorizont der Aufklärung gebunden ist«:

5 *H. Maier*, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, 1999, S. 108 ff.

6 Siehe auch Epheser 2,19 und *Augustinus*, *De Civitate Dei*, XV, 1.

Antike hochpolitische Wirkungen zeitigt, »den größten Umschlag, der jemals vorgekommen ist«⁷, bewirkt.

Die weltliche Gewalt des Kaisers wird von Jesus ausdrücklich anerkannt: »So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört« (Matthäus 22,21; Markus 12,17; Lukas 20,25), antwortet Jesus auf die Frage nach der kaiserlichen Steuer den Pharisäern, die ihn zu einer Äußerung verleiten wollen, die ihn des zivilen Ungehorsams gegenüber der römischen Besatzungsgewalt überführen soll. Das Christentum erkennt die Notwendigkeit und Legitimität weltlicher Herrschaft, die durch Selbstliebe begründete *civitas terrena*, um des irdischen Friedens an. Nach der von Augustin entwickelten christlichen Staatslehre »strebt der irdische Staat, der nicht im Glauben lebt, nach irdischem Frieden und versteht die Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen als gleichmäßige Ausrichtung des menschlichen Wollens auf die zum sterblichen Leben gehörenden Güter. Der himmlische Staat dagegen, oder vielmehr der Teil desselben, der noch in der vergänglichen Welt auf der Pilgerfahrt sich befindet und im Glauben lebt, bedient sich notwendig auch dieses Friedens, bis das vergängliche Leben selbst, dem solcher Friede not tut, vergeht, Solange er darum im irdischen Staate gleichsam in Gefangenschaft sein Pilgerleben führt, trägt er, bereits getröstet durch die Verheißung der Erlösung und den Empfang des Unterpandes der Geistesgabe, kein Bedenken, den Gesetzen des irdischen Staates, die all das regeln, was der Erhaltung des sterblichen Lebens dient, zu gehorchen«.⁸

Das Christentum ist dabei nicht auf eine ganz bestimmte Staats- und Regierungsform festgelegt. Der himmlische Staat, der auf Erden pilgert, »fragt nicht nach Unterschieden in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Frieden begründet oder aufrechterhalten wird, lehnt oder schafft nichts davon ab, bewahrt und befolgt es vielmehr, mag es auch in den verschiedenen Völkern verschieden sein, da alles ein und demselben Ziel irdischen Friedens dient«.⁹ Da der irdische Frieden, die Legitimation weltlicher Herrschaft, dem himmlischen Frieden, dem wahren Frieden, d. h. dem Frieden mit und in Gott zu dienen bestimmt ist, ist die christliche Folgebereitschaft gegenüber der politischen Gewalt aber auch von vornherein begrenzt; sie darf die Ausübung der Religion, »die den einen höchsten und wahren Gott zu verehren lehrt, nicht hindern«.¹⁰ *Spaemann* formuliert es so: »Ihre [der Christen] Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl gründet nicht in unbedingter Staatsloyalität, sondern ihre

7 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905), ³1949, S. 149.

8 *De Civitate Dei*, XIX, 17.

9 Ebd.

10 Ebd.

Staatsloyalität in ihrer unbedingten Verantwortlichkeit für das Gemeinwohl« (S. 23).

Selbst angesichts der unter römischer Herrschaft erlittenen Verfolgung bleibt das Christentum grundsätzlich staatsbejahend. Im Römerbrief fordert Apostel Paulus die Christen nachdrücklich dazu auf, »der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam zu leisten« (Römer 13,1), und zwar weil die staatliche Gewalt von Gott eingesetzt und in Gottes Auftrag handelt (Römer 13,1–2 u. 6). Die staatliche Gewalt »steht im Dienst Gottes« (Römer 13,4) und ist deshalb legitim. Ungeachtet der prinzipiellen Scheidung irdischer Staatlichkeit vom Reich Gottes stehen diese sich nicht unverbunden gegenüber: »Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt« (Römer 13,1). Der Staat und die von ihm ausgehende Gewalt empfangen ihre Legitimation also von Gott, ohne dass dieser Staat dadurch selbst zum Heilsbringer würde. Aus dieser Ableitung der staatlichen von der göttlichen Gewalt ergeben sich zugleich die Grenzen der Gehorsamspflicht, die nur soweit reicht, wie dieser Legitimationszusammenhang besteht und nicht durch selbstherrliche Absolutheitsansprüche der staatlichen Obrigkeit aufgelöst wird. Die unbedingte Hingabe an Gott macht es dem Christen unmöglich, weltlicher Herrschaft göttliche Weihe zuzusprechen, Staatskult zu betreiben. Erhebt der Staat einen auf den ganzen Menschen gerichteten Totalitätsanspruch, beansprucht er also etwas für sich, was nach Jesu Wort vom Zinsgroschen allein Gott gebührt (Markus 12,17), dann ist der Konflikt unausweichlich. Im Fall der Apotheose konkretisiert sich die in der Apostelgeschichte ausgesprochene Verpflichtung des Christen: »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apostelgeschichte 5,29).

2. Eine – so begrenzte – Autonomie des Politischen gegenüber der christlichen Religion setzt sich politisch-praktisch allerdings erst mit dem Ausgang des Investiturstreits (1057–1122), und nur im abendländischen Europa durch. Zunächst wird im 4. Jahrhundert die überkommene Einheit von Staat und Religion, von »imperium« und »sacerdotium« wiederhergestellt, wenn auch unter neuen, christlichen Vorzeichen. Der Investiturstreit bildet, wie *Hans Maier* in seinem Beitrag festhält, den »Anfang dessen, was wir den Dualismus des Geistlichen und Weltlichen, die Dualität von Staats- und Gewissenssphäre nennen« (S. 36).

Der deutsche König und Kaiser wird auf seine weltliche Aufgabe reduziert, sein Königtum entsakralisiert. Aus dem *rex et sacerdos* wird der bloße *rex terrenus*. Auch als bloß weltlicher Herrscher bleibt er zunächst, gesalbt und gekrönt, Herrscher von Gottes Gnaden. »Aber die Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt führte auf Dauer im Herrschaftsbereich der römischen Kirche, also in West- und Mitteleuropa, zu einer Säkularisierung staatlicher Macht«¹¹.

11 *H. Schulze*, Staat und Nation in der europäischen Geschichte, München 1994, S. 36.

Das Ergebnis des Investiturstreits und der langen Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum im Hochmittelalter bildet daher den »Ausgangspunkt für das allmähliche Auseinandertreten von Staat und Kirche und damit für die Herausbildung zweier Freiheitsprinzipien, die für die weitere Geschichte der europäischen Staaten grundlegend sein sollten: Freiheit des Glaubens von staatlicher Zwangsgewalt einerseits, Freiheit der Politik von kirchlicher Gängelung andererseits«¹². Das Trennungsprinzip schafft mit der Anerkennung der in der christlichen Botschaft ausweislich der Zinsgroschenparabel von Anfang an im Sinne »einer Grundorientierung des christlichen Glaubens selbst« (*Wolfgang Huber*, S. 115) angelegten Dualität von Politik und Religion, ihrer Distanzierung, eine notwendige, wenn auch noch nicht hinreichende Bedingung für die spätere Gewährleistung der Religionsfreiheit. In den Worten *Maier*: »Machtpolitisch blieb der Streit der Universalgewalten unentschieden, was sich herausbildete, war eine zweipolige Ordnung, mit Zonen der Überschneidung und solchen der Selbständigkeit – Voraussetzung für die freiheitlichen Ordnungen der Neuzeit« (S. 44).

Dagegen hat die römische Erbschaft der Einheit von Staat und Kirche »die östlichen Kirchen auf stärkste geprägt« (*Maier*, S. 34). »Die Symphonia-Lehre«, d. h. die Lehre vom Gleichklang von Bischofsamt und Kaisermacht, »bildete das staatskirchenrechtliche Fundament der byzantinischen Reichskirche – und später aller orthodoxen Kirchen der Welt« (*Maier*, S. 33).

3. Ob die Reformation infolge der durch sie hervorgerufenen Glaubensspaltung zu einer »zweiten Stufe der Säkularisation« geführt hat, wie insbesondere *Böckenförde* annimmt,¹³ ist umstritten.¹⁴ Eine solche Wirkung lag jedenfalls nicht in der Intention der Reformatoren. Luthers in der Schrift »Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei« (1523) niedergelegte »Staatslehre«, seine später sog. »Zwei-Reiche-Lehre«, die Scheidung von weltlichem und geistlichem Regiment, ist im Kern¹⁵ noch ganz augustinisch, in der Begründung der Notwendigkeit einer gottgewollten weltlichen Herrschaft des Rechts und des Schwerts, der Charakterisierung ihrer Ausübung als Gottesdienst wie auch in der Bestimmung der Grenzen ihres Wirkungsbereichs und ihres Gehorsamsanspruchs: »Das weltlich Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken, denn über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst

12 *H. Schulze* (Anm. 11), S. 37.

13 *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a.M. 1991, S. 92 ff.

14 Eingehende Kritik bei *C. Hillgruber*, Staat und Religion, 2007, S. 7–30.

15 Vgl. aber zur grundlegenden Weiterentwicklung der augustinischen Unterscheidung der *civitates terrena* und *caelestis* zu einem »luzide[n] System« durch Luther *E. Herms*, Leben in der Welt, in: A. Beutel (Hrsg.), Luther Handbuch,² 2010, S. 425–428.

allein. Darum wo weltlich Gewalt sich vermisse, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment«. ¹⁶

In der Staatsphilosophie der frühen Neuzeit wird politische Herrschaft dann erstmals rein innerweltlich begründet. Die großen Vordenker des souveränen Staates, allen voran *Bodin* und *Hobbes*, legitimieren politische Herrschaft nun ohne unmittelbaren Rückgriff auf die (christliche) Religion, weisen dem Politischen den Primat zu, funktionalisieren aber zugleich Glaube und Religion, die in den Dienst der Schaffung oder Erhaltung einheitlicher Staatsgewalt gestellt werden. »Jesus is the Christ« erscheint bei *Hobbes* als der religiöse Minimalkonsens, in dem die Anhänger der anglikanischen Bischofskirche, des katholischen Bekenntnisses und der Fülle christlicher Sekten – die Juden ausgeschlossen – zusammen finden; es ist dies die christlich beschränkte Neutralitätsformel, die als öffentliches Bekenntnis von den Bürgern eines Staates eingefordert werden darf.

Die säkulare Staatsbegründung führt zwar nicht notwendig zu säkularer Staatlichkeit, lässt sie aber theoretisch, später auch praktisch zu. Die Verknüpfung des Staates mit einer bestimmten Religion oder Konfession verliert ihre ewige Gültigkeit, wird historisch kontingent. Die Verbindung mit dem Christentum oder einer christlichen Konfession ist in der gegebenen historischen Situation »eine tatsächlich vorhandene und vorausgesetzte, aber keine notwendige Bedingung mehr«. ¹⁷ Dies wird bei *Hobbes* ganz deutlich, der bereits die Möglichkeit politischer Herrschaft eines Nichtchristen über Christen reflektiert und die Christen diesem gegenüber jedenfalls in *temporalibus* zum unbedingten Gehorsam verpflichtet. ¹⁸

4. Die amerikanische und französische Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts markieren schließlich den Beginn des modernen Verfassungsstaates, der sich legitimatorisch auf das Prinzip der Volkssouveränität stützt und durch Gewaltenteilung sowie die Anerkennung von als Grundrechten gewährleisteten Menschenrechten als seinen konstituierenden Merkmalen auszeichnet (vgl. Art. 16 der Allgemeinen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789). Gegen die so in Erscheinung tretende politische Moderne nimmt namentlich die katholische Kirche, wie *Josef Isensee* in seinem Beitrag näher darlegt, jahrhundertlang eine rigide Abwehrhaltung ein. Sie verwirft die Ideen von 1789 in Bausch und Bogen. Sie weist das Prinzip der Volkssouveränität zurück, weil es – vermeintlich – die Bindung an den maßgeblichen Willen Gottes, die Unterordnung unter das Gesetz Gottes, in Abrede stellt. Sie lehnt den Freiheitsbegriff der

16 *M. Luther*, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523), Der zweite Teil: Wie weit sich weltliche Obrigkeit erstrecke.

17 Insoweit ganz zutreffend *E.-W. Böckenförde* (Fn. 13), S. 105.

18 *T. Hobbes*, *De cive*, 1642, Chapter XVIII, Art. XIII.