

KARL-JOSEF SCHIPPERGES · AACHEN

## Die politische Dimension der Religion

*Zum Einfluß der Religion auf die Politik in Geschichte und Gegenwart*

Die moderne Welt ist wesentlich geprägt von der Weltanschauung des Liberalismus, der von der Überzeugung durchdrungen ist, daß der autonome Mensch grundsätzlich fähig ist, Staat und Gesellschaft in eigener Verantwortung nach rationalen Gesetzen zu organisieren und mit gut funktionierenden Institutionen zu versehen. Moralische Werte werden dabei nicht berücksichtigt und finden in der Politik nur noch Verwendung, wenn sie für Propagandazwecke nützlich sind.<sup>1</sup> Politik wird reduziert auf eine »soziale Technologie«. <sup>2</sup> In der Tradition des modernen Wissenschaftsverständnisses fragen Soziologie und Politologie nach kausalen Erklärungen und Gesetzmäßigkeiten in der Gesellschaft sowie nach deren praktischer Verwendbarkeit für die Politik. Metaphysische Voraussetzungen der menschlichen Existenz und jedes menschlichen Handelns werden nicht nur vernachlässigt, sondern als unwissenschaftlich ausdrücklich abgelehnt. Man spricht infolgedessen nicht mehr von bürgerlichen und politischen Tugenden als notwendiger Voraussetzung des politisch handelnden Menschen, sondern nur noch von Talent und Kompetenz.<sup>3</sup> Worauf es ankommt, ist allein die Effizienz.

Unter diesen Voraussetzungen ist zu fragen, welche Rolle christliche Religion und Moral noch in einer Gesellschaft zu spielen vermögen, die mehr und mehr geprägt ist von Säkularisation, Emanzipation und Anthropozentrik. Es ist zu fragen, welche Beziehungen überhaupt bestehen zwischen Religion und Politik.

### *1. Der religiöse Ursprung der politischen Gewalt*

Nun ist nicht von der Hand zu weisen, daß – wie Max Weber betont hat – Politik zunehmend zum Beruf geworden ist in einer Gesellschaft, die, komplex und kompliziert, nicht mehr regiert werden kann ohne eine spezialisierte Bürokratie und ohne die hauptberuflichen Politiker.<sup>4</sup> Und dennoch: Politik ist nicht nur eine »Technik«, ein Wissen, das man erwerben kann, ein Metier, das man beherrscht, eine

---

KARL-JOSEF SCHIPPERGES, Jahrgang 1925, studierte u. a. Geschichte in Bonn und Paris; Promotion 1955; bis zu seiner Pensionierung unterrichtete er an einem Gymnasium und am Historischen Institut der Technischen Hochschule Aachen.

Fähigkeit und Geschicklichkeit, wie sie etwa der Künstler benötigt, um sein Werk zu schaffen. Politik ist dies, und sie ist mehr. Sie ist auch »Kratos«, eine furchtbare und bedrohliche Macht. Wer politische Macht ausübt, besitzt die Möglichkeit, über das Schicksal einer Gesellschaft zu entscheiden. Dies gilt im Atomzeitalter mehr denn je.

Daher ist das politische Denken von den ersten Anfängen an bemüht, Macht zu begrenzen und zu kontrollieren, sie durch eine religiöse Verpflichtung zu binden an eine höhere Instanz. Die Autorität des Herrschers wird abgeleitet von der »auctoritas«, vom »auctor«, dem Begründer, Urheber und Schöpfer, der die Autorität des Königs bestätigt und ihr Prestige verleiht.

Ein Blick in die politische Ideengeschichte bestätigt diese sprachlichen Zusammenhänge. Bereits in mythologischer Zeit wird politische Macht begriffen als etwas Besonderes, Ungewöhnliches und Gefährliches. Der König besitzt geheimnisvolle Kräfte, daher wird er gefürchtet und verehrt zugleich. Der König ist, wie der Priester, tabu.<sup>5</sup> Die Souveränität ist, bevor sie ein Attribut des Königs wird, ein Attribut der Götter.<sup>6</sup>

In dieser Welt der frühen Kulturen und in den Hochkulturen des alten Orients wird die Ordnung, die in der Gesellschaft herrscht, abgeleitet von der kosmischen Ordnung.<sup>7</sup> Infolgedessen kennen alle frühen Hochkulturen das sakrale Königtum. Bei den Mongolen gibt es nur einen Gott im Himmel und nur einen Herrn auf der Erde, den Dschingis Khan, den »Sohn Gottes«. Für die Chinesen ist der Kaiser der »Sohn des Himmels«, »der Repräsentant der kosmischen Ordnung und der Hüter der Gesetze«.<sup>8</sup> In Mesopotamien wird der König mit dem Gott des Himmels gleichgesetzt. Als Schützer des Reiches erfüllt er die gleiche Aufgabe wie der Gott als Schützer der Erde. Babylon, das ist das »Tor der Götter«, »der Ort, an dem die Götter auf die Erde herabsteigen«.<sup>9</sup> Der Tempel des Gottes Aun heißt »Himmelshaus«, der Gott sitzt auf einem Thron, bekleidet mit allen Attributen der Souveränität: Zepter, Diadem etc. »Das Königtum selbst stammt vom Himmel«<sup>10</sup>, der König wird zum »Mediator zwischen Göttern und Menschen«.<sup>11</sup> In Ägypten wird der kosmische Bezug der Politik noch deutlicher: Der Pharao ist Gott, seine Person ist der »Schnittpunkt zwischen der Welt der Götter und der Welt der Menschen«.<sup>12</sup>

Eine radikale Wende vollzieht sich in Israel, wo die Welt begriffen wird als eine *creatio ex nihilo* des allmächtigen Gottes, der außerhalb des Kosmos steht, den er in freier Souveränität erschaffen hat. Die Natur verliert damit ihren sakralen und magischen Charakter. Die gesellschaftliche Ordnung wird begründet durch einen freien Vertrag, durch den Bund, den Gott mit seinem Volk schließt. Er läßt zwar »keinen Raum für das kosmologische Königtum« mehr, da »alle Autorität bei Gott und nicht beim König liegt«.<sup>13</sup> Dennoch bleibt ein eindeutiger Bezug zwischen der religiösen und der politischen Ordnung bestehen.

Diese politische Konzeption Israels ist innerhalb der antiken Welt ein einzigartiges Phänomen. Die griechisch-römische Welt folgt ganz der orientalischen Tradition. Für die Römer z. B. ist die Religion ein Teil des Öffentlichen Rechts. Der Pontifex ist ein Staatsbeamter. Der Kaiser übernimmt den Titel des Pontifex maximus und wird damit der Hüter des religiösen Kultes. Seit dem 3. Jahrhundert ist der Kaiser *dominus et deus*, dem religiöse Ehren zuteil werden.

## 2. Der sakrale Charakter der christlichen Herrscher

Diese religiös-politische Einheit der antiken Welt wird mit dem Erscheinen der christlichen Religion und der Kirche als einer selbständigen *societas* zwar aufgebrochen, aber Konstantin und seine christlichen Nachfolger führen doch insofern die antike Tradition fort, als der Kaiser das Oberhaupt von Kirche und Staat bleibt. Die staatlichen Organisationsformen – die Verwaltungseinheiten von Provinz und Diözese – werden von der Kirche übernommen, die praktisch ein Organ des Staates wird. In seinen Briefen redet Konstantin die Bischöfe mit »geliebter Bruder« an, wie er sich selbst als »gemeinschaftlicher Bischof« zu nennen pflegt.<sup>14</sup> Der Klerus wird »als Stand, als Korporation anerkannt«<sup>15</sup>, und die Kirche wird »zum Staat und der Staat zur Kirche«.<sup>16</sup> Ganz im Sinne der antiken Tradition behält Konstantin den Titel »Pontifex maximus« und trägt – seit 325 – das Diadem, eine »aus dem Bereich der orientalischen Priester- und Königsabzeichen stammende Binde, welche dann durch die hellenistischen Herrscher geradezu zu einem Sinnbild absoluten Königtums«<sup>17</sup> geworden ist. Natürlich kann er sich nicht mehr *dominus et deus* nennen, aber – und darin zeigt sich die entscheidende Wende, die für die späteren Jahrhunderte bestimmend sein sollte – er ist davon überzeugt, »seine Macht durch die Gnade Gottes empfangen zu haben«.<sup>18</sup> Er versteht sich als »gottgesandter Heilbringer«, der, »unmittelbar mit Gott verbunden«, auch »eine priesterliche Weihe« in Anspruch nimmt.<sup>19</sup> Die Organisation des Staates mit ihrer Hierarchie der Ämter und Würden wird zum »Abbild der göttlichen Weltordnung«<sup>20</sup> und der Kaiser selbst zum »Repräsentanten der unsichtbaren, überirdischen Majestät«.<sup>21</sup>

Diese politische Konzeption des theokratischen Kaisertums beeinflusst in einem entscheidenden Maß die Entwicklung nicht nur der oströmisch-byzantinischen, sondern auch der westeuropäischen Geschichte bis weit über das Mittelalter hinaus.

Als Pipin im Jahre 751 den letzten Merowingerkönig ins Kloster schickt, um sich selbst zum König der Franken zu machen, benötigt er, um diesen Staatsstreich zu rechtfertigen, eine Legitimation, die er nur in der politisch-religiösen Tradition finden kann. Ähnlich wie bei den orientalischen Völkern herrscht auch bei den Germanen die Vorstellung, daß die politische Macht von den Göttern stammt, daß die königliche Familie einem göttlichen Geschlecht angehört, dessen Ursprung sich in mythische Zeiten verliert. Der König als der Vermittler zwischen dem Volk und den Göttern besitzt magische Kräfte, denn göttliches Blut fließt in seinen Adern.<sup>22</sup>

Pipin, der Christ, kann sich natürlich nicht auf diese heidnische Tradition berufen, vor allem auch deshalb nicht, weil die Karolinger keiner königlichen Familie entstammen. Daher greift er zurück auf eine andere Tradition, um seinem revolutionären Akt eine religiöse Weihe zu verleihen.

Bei den Völkern des alten Orients gelten die Könige als heilig; ihr übernatürlicher Charakter wird dadurch deutlich, daß sie vor ihrer Thronbesteigung an verschiedenen Teilen ihres Körpers, vor allem auf dem Kopf, mit einem geweihten Öl gesalbt werden. Israel übernimmt diese Zeremonie, nicht nur, um Könige zu salben, sondern um allgemein einen Menschen aus dem profanen in den sakralen Bereich zu erheben.<sup>23</sup> Nachdem Samuel Saul das Öl über das Haupt gegossen hat, sagt er zu ihm: »... du wirst ... in einen anderen Menschen verwandelt werden.«<sup>24</sup> Diese Salbung Sauls – und dann Davids – ist die Präfiguration und das Modell für die Salbung

Pipins und aller christlichen Könige im Abendland. Bei der Königskrönung wird der König »am Haupt, an der Brust, zwischen und auf den Schultern sowie an den Gelenken der Arme gesalbt«. <sup>25</sup> Dadurch empfängt er eine sakramentale Weihe. Das heilige Öl, das der Bischof über ihn ausgießt, durchdringt seinen Körper und erfüllt ihn mit der Kraft Gottes. Diese Zeremonie, die der Bischofsweihe entspricht, führt den König in die Kirche ein; er nimmt Platz unter den Bischöfen, die wie er gesalbt sind. Er empfängt Ring und Stab, die Zeichen einer pastoralen Mission. Damit ist der König ein Auserwählter Gottes. Indem Gott ihn mit seiner Gnade erfüllt, verleiht er ihm übernatürliche Macht, Sieg, Königsheil. <sup>26</sup> Schon im 8. Jahrhundert wird die Formel »Dei gratia« in den Königstitel aufgenommen. Der König von Gottes Gnaden ist, wie Melchisedek, *rex et sacerdos*, Priesterkönig, *christus Domini*, Gesalbter des Herrn. <sup>27</sup> Seit dem 9. Jahrhundert setzt sich die Vorstellung durch, daß die Königskrönung nicht nur ein kirchenrechtlicher Akt ist, sondern ein Sakrament. <sup>28</sup> Während des ganzen Mittelalters gilt die Königskrönung in Frankreich als das 8. Sakrament der Kirche.

Damit setzt das abendländische Christentum eine Tradition fort, die ihr Vorbild im alten Testament und darüber hinaus in den mythischen Traditionen der frühen Hochkulturen hat. Die politische Gewalt hat einen sakralen Ursprung. <sup>29</sup> Diese Vorstellung lebt weiter bis hin zu den absolutistischen Königen des 17. und 18. Jahrhunderts. Ludwig XIV. wird von den Zeitgenossen »Gott auf Erden«, Leutnant Gottes, Stellvertreter Gottes auf Erden genannt. <sup>30</sup>

### 3. Soziale Ordnung und kosmische Ordnung

Noch in einem anderen Sinne werden altorientalische Vorstellungen von der politischen Philosophie des Mittelalters übernommen, wobei sie freilich einen spezifisch christlichen Sinn erhalten. Im alten Orient war die Ordnung der Natur nicht trennbar von der Ordnung der Gesellschaft. <sup>31</sup> Eine analoge Vorstellung begegnet uns in der Theologie und Philosophie des Mittelalters. Während allerdings im alten Orient die Götter zum Kosmos gehören, ist in der christlichen Vorstellung der Kosmos die Schöpfung Gottes, der außerhalb des Kosmos steht. In dem von ihm geschaffenen Universum erhält jedes Ding, gemäß seinem Rang, seinen Platz. Eine einzige hierarchische Ordnung herrscht in diesem Universum, eine »große Weltsymphonie« <sup>32</sup>, in die auch das soziale Leben der Menschen eingebettet ist. Die soziale Ordnung ist ein Teil des Kosmos und muß nach dessen Struktur und Gesetz organisiert werden. So wie Gott das Universum regiert, so regiert der König die Gesellschaft. Politik, Ethik und Metaphysik stehen damit in einem unauflöselichen Zusammenhang; die Politik wird zu einem kosmologischen Phänomen. <sup>33</sup> Wenn die Autonomie des Menschen eine fundamental moderne Idee ist, so wird das Mittelalter beherrscht von der Idee der Theonomie, die Sein, Denken und Handeln des Menschen bestimmt. <sup>34</sup> Gott allein ist der Herr, Gott allein ist auch der Souverän. Der Begriff der Souveränität ist lange ein theologischer Begriff gewesen, bevor er ein politischer Begriff wurde. <sup>35</sup> Der König ist also nicht souverän und das Volk natürlich auch nicht. Der König, sagt Thomas von Aquin, ist für sein Königreich das, was die Seele für den Körper und was Gott für das Universum ist. Er regiert nach dem Vorbild Got-

tes, an Gottes statt.<sup>36</sup> Er ist in der Ausübung seines Herrscheramtes Diener und Repräsentant der göttlichen Majestät.<sup>37</sup>

Der König als der Mittler zwischen Gott und dem Volk hat somit – wie Dante am Ausgang des Mittelalters noch einmal betont – Gott allein Rechenschaft abzulegen, denn auch das von ihm gesprochene Recht ist nichts anderes als der Ausdruck des göttlichen Willens.<sup>38</sup>

Diese Kosmologie des christlichen Mittelalters, die das Politische im Religiösen begründet, hat die politische Theorie – trotz mancher Brüche und Widersprüche – bis hin zur Französischen Revolution beeinflusst. Sicher ist dabei die Religion in der Praxis oft genug als *instrumentum regni* mißbraucht worden, aber das Gottesgnadentum konnte doch nie in Willkürherrschaft ausarten, da Gott immer der »Partner«<sup>39</sup> bleibt, vor dem der König sich verantwortlich weiß.

#### 4. Die Autonomie der Neuzeit

Das zentrale Kennzeichen der modernen Welt ist vielleicht weniger die Entzauberung der Welt und die Zweckrationalität, wie sie von Max Weber beschrieben worden sind<sup>40</sup>, als vielmehr der Prozeß der Demokratisierung, der Prozeß des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, der im ausgehenden Mittelalter beginnt und in der Französischen Revolution zum Durchbruch kommt. Dieses Streben nach Autonomie wird mächtig unterstützt durch die Erfolge von Wissenschaft und Technik, die durch die konsequente Anwendung der Zweckrationalität die Entzauberung der Welt vorantreiben.<sup>41</sup> Diese Anthropozentrik der Neuzeit scheint im Widerspruch zu stehen zum Phänomen des Religiösen, zumal zur christlichen Religion, die die Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen betont und die Angewiesenheit des Menschen auf die Transzendenz. Die moderne Welt ist eine säkularisierte und eine von Grund aus profane Welt. Die Souveränität gehört nicht mehr Gott, sondern dem Volk, und die *volonté générale* Rousseaus ist ausdrücklich an kein Gesetz und an keine Regel gebunden. Der autonome Mensch ist sich selbst Gesetz.

Die Französische Revolution ist somit nicht nur eine politische und soziale Revolution, sondern auch – wie schon Tocqueville bemerkt hat – eine religiöse Revolution, eine »Revolte gegen die religiöse Autorität.«<sup>42</sup> Sie ist nicht nur ein Bruch mit der christlichen Tradition, sondern auch die Ablehnung des sakralen Ursprungs der politischen Gewalt und damit ein Bruch mit der bisherigen Geschichte überhaupt.

Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts aber zeigt erst das ganze Ausmaß dieses revolutionären Umbruchs. Er ist vor allem Ausdruck des Glaubens an die menschliche Vernunft, die frei ist und sich selbst Gesetz ist. Der Positivismus verstärkt den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und den von ihm ausgehenden Fortschrittsglauben. Die Erfolge von Wissenschaft und Technik bestärken den Menschen in seiner Überzeugung, daß die Kraft seines Geistes grenzenlos und zu einer unbegrenzten Perfektibilität fähig ist. Die Wissenschaft vermag alle Probleme der Menschheit rational zu lösen und schließlich das Paradies auf Erden zu schaffen. Ernest Renan ist davon überzeugt, daß die Wissenschaft eine Religion ist, eine allgemein Sinn stiftende Kraft, und Jules Ferry, der französische Minister der Dritten Republik, will die Menschheit regieren ohne König und ohne Gott.<sup>43</sup>

## 5. Politische Ideologien als Religionsersatz

Nun hat bereits Max Weber darauf hingewiesen, daß mit der Entzauberung der Welt auch der Sinn für das Ganze verschwindet, daß die Wissenschaft zwar Zusammenhänge von empirischen Tatsachen erklären kann, aber keine allgemeinen »Sinngehalte« zu vermitteln vermag.<sup>44</sup> Der Fortschritt der Wissenschaft scheint in der Tat unendlich zu sein, aber es braucht heute nicht mehr eigens betont zu werden, daß jede Lösung eines Problems neue Probleme aufwirft und der Fortschrittsglaube zu einem neuen Lebensgefühl führt, in dem Pessimismus, Verzweiflung und das Gefühl der Absurdität vorherrschen. Wissenschaft und Technik bringen, wie man inzwischen weiß, zwar Fortschritt in den äußeren Lebensbedingungen, aber sie lösen vor allem nicht das Problem des Bösen in der Politik. Rationalismus und Aufklärung haben die irrationalen Leidenschaften nicht zu verdrängen vermocht. Man hat im Gegenteil den Eindruck, daß die Macht des Irrationalen gewachsen ist.<sup>45</sup> Die Überzeugung des 18. und 19. Jahrhunderts, daß der Mensch mit den Mitteln von Wissenschaft und Technik zum Herrn seiner selbst wird, hat sich als Illusion erwiesen.<sup>46</sup>

Der Sinnverlust, der mit dem Vordringen von Aufklärung und Rationalismus entstanden ist, wird wieder aufgefangen und kompensiert in den politischen Ideologien. Hier taucht die Religion in säkularisierter Form wieder auf. Schon der Kampf gegen die Religion in der Französischen Revolution zeigt alle Attribute einer religiösen Auseinandersetzung. Die Revolutionäre erheben den Anspruch, eine Botschaft – Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte – allen Menschen zu vermitteln. Sie sind erfüllt von einem missionarischen Impetus und wollen durch Predigt und Propaganda eine neue Religion verbreiten, eine Religion zwar ohne Gott und ohne den Glauben an ein Leben im Jenseits, aber sie hat immerhin ihre Apostel, ihre Proseltyten und ihre Märtyrer<sup>47</sup>, die bereit sind, ihr Leben auf dem Altar des Vaterlandes zu opfern. Diese Revolutionäre bilden eine neue »Spezies«, eine neue »Rasse«, die skrupellos ist und vor nichts zurückschreckt.<sup>48</sup> Es handelt sich vor allem nicht um eine vorübergehende Erscheinung. Der Typ des neuen Revolutionärs prägt auch die kommenden Generationen mit seiner Leidenschaft, seiner Heilsgewißheit und seiner Radikalität. »Uns ist alles erlaubt«, heißt es in einer Tscheka-Zeitschrift aus dem Jahre 1919, »wir erheben zum ersten Mal in der Welt das Schwert im Namen der allgemeinen Freiheit und der Befreiung von der Sklaverei.«<sup>49</sup>

Dieser neue Revolutionärstyp besitzt einen neuen Moralkodex. Er weiß sich legitimiert, im Namen der Menschheit zu handeln. Robespierre läßt bedenkenlos die Tugend durch den Schrecken herrschen und rechtfertigt damit alle Gewalt. Das ist die Haltung der modernen Ideologie, die behauptet, ein gutes Ziel zu verfolgen, der Menschheit einen Dienst zu erweisen, indem sie einen Gegner vernichtet, der ein Krimineller und die Inkarnation des Bösen ist. Alles erscheint erlaubt, denn es gilt, die Menschheit von denen zu befreien, die außerhalb der Menschheit stehen. Jede Handlung des Feindes ist kriminell und unmoralisch, jedes Tun des Revolutionärs ist gerechtfertigt, sei es auch noch so grausam.<sup>50</sup> Mit dem modernen Revolutionsprinzip, das in alle Ideologien eindringt, wird die Gewalt zur Doktrin erhoben, werden politische Leidenschaften mit einer ethischen Würde bekleidet. Vor allem aber wird hier auch die Lehre von der Erbsünde neu interpretiert. Mit ihr sind nicht

mehr alle Menschen behaftet, sondern nur diejenigen, die von der jeweiligen politischen Doktrin dazu ernannt worden sind, diejenigen, die zu einem bestimmten Stand, zu einer bestimmten Nation, Rasse oder Klasse gehören.<sup>51</sup> Allein die biologische Existenz – und nicht das Tun – entscheidet darüber, wer der Feind ist. Dies ist eine neue Manifestation des Manichäismus. Indem der Einfluß der Religion aus der Welt der Politik zurückgedrängt wird, wird der Weg frei für eine neue säkularisierte Soteriologie<sup>52</sup>, für pseudoreligiöse Ideologien, »die mit dem doppelten Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und zugleich religiöse Unbedingtheit« auftreten.<sup>53</sup> Ideologie ist zum Religionsersatz geworden, denn sie beansprucht, dem Menschen ein globales Sinnverständnis von der Welt zu vermitteln.

### 6. Religion und säkularisierte Welt

Der Bruch zwischen den liberalen Ideen und der christlichen Tradition, der in der Französischen Revolution zum Durchbruch gekommen ist, führt im 19. Jahrhundert zu einem tragischen Konflikt, der höchst unnatürlich genannt werden muß und der die ganze Paradoxie der Situation aufweist. Die Liberalen verteidigen die Ideale der Freiheit im Kampf gegen die Kirche, und die Kirche verbündet sich mit den Kräften der Tradition, um die liberalen Ideen zu bekämpfen. Die Restaurationspolitik begründet »Autorität und Legitimität ... durch die Religion, durch das Bündnis von Thron und Altar.«<sup>54</sup> Auf den ersten Blick bedeutet dies zunächst nichts anderes als ein Anknüpfen an alte Traditionen. Die Paradoxie aber besteht darin, daß in dieser konkreten Situation Kirche und Religion zum Gegner von Wissenschaft und Fortschritt werden. Diese Situation hat Tocqueville eine »intellektuelle Misere«<sup>55</sup> genannt, denn nichts deutet in der Tat darauf hin, daß die Ideale der liberalen Demokratie in einem unversöhnlichen Gegensatz stehen zu den Prinzipien der christlichen Religion. Auch unter den Bedingungen der modernen Demokratie bleibt ein notwendiger Zusammenhang von politischen und religiösen Prinzipien.

Nun scheint zwar in der modernen Welt der Einfluß der Religion immer mehr zu verschwinden, der Raum des Profanen mehr und mehr zuzunehmen. Aber es ist noch nicht ausgemacht, daß dieser Prozeß der Säkularisation auf einen Punkt zuläuft, wo das Sakrale völlig vom Profanen verdrängt wird und wo dann auch das Wort Gott keine Bedeutung mehr hat.<sup>56</sup>

Wir wissen nicht, was die Zukunft bringt. Es kann aber immerhin darauf hingewiesen werden, daß in der gegenwärtigen politischen Philosophie und in der Soziologie der Zusammenhang von Politik und Religion diskutiert wird.<sup>57</sup> Der Mensch ist nicht nur ein politisches und ein soziales Wesen, er ist auch ein ökonomisches, ein philosophisches, ein künstlerisches und ein religiöses Wesen. Die Religion gehört zu den menschlichen Aktivitäten, die wesentliche Probleme seiner Existenz berühren und damit zur *conditio humana* gehören.<sup>58</sup> Alle Tätigkeiten des Menschen sind prinzipiell selbständig, keine kann auf eine andere zurückgeführt werden, keine darf die anderen beherrschen, wie dies etwa durch die politischen Ideologien geschieht. Aber jede wirkt auf die anderen ein und trägt damit dazu bei, die menschliche Gesellschaft zu gestalten. So spielt auch in der modernen säkularisierten Welt die Religion eine zentrale soziale und politische Rolle.<sup>59</sup>

*7. Die Notwendigkeit der Tugend in der Demokratie*

Nun ist aber die Demokratie nicht nur eine charakteristische Regierungsform der Gegenwart, sie entspricht auch dem natürlichen Bedürfnis des Menschen nach Wohlstand, Sicherheit und Freiheit.<sup>60</sup> Diese für das menschliche Glück notwendigen Werte können aber nicht allein durch eine gut funktionierende Verfassung und durch entsprechende Institutionen realisiert werden. Institutionen müssen von den Bürgern und von den Politikern getragen und mit Leben erfüllt werden. Das Prinzip der Demokratie – sagt Montesquieu – ist die Tugend.<sup>61</sup> Da in der Demokratie jeder Bürger Einfluß auf die Politik nimmt, muß jeder Bürger tugendhaft sein, er muß die Spielregeln respektieren, seine Leidenschaften beherrschen und Rücksicht nehmen auf die Interessen seiner Mitmenschen.<sup>62</sup> Der handelnde Politiker muß zudem die Tugend der Wahrhaftigkeit, der Klugheit und der Gerechtigkeit besitzen.<sup>63</sup> Nur wenn diese Grundgesinnungen in einer Gesellschaft verankert sind, kann Demokratie funktionieren. Der Bürger wird die Gesetze des Staates auf die Dauer nur dann respektieren, wenn er sich moralisch verantwortlich weiß, und eine moralische Verantwortung braucht eine Begründung in einem religiösen Gewissen. Polizisten und Gefängnisse genügen nicht, um die öffentliche Ordnung zu garantieren.<sup>64</sup>

*8. Die metaphysische Dimension der Politik*

Damit erhält die Politik eine philosophische und metaphysische Dimension.<sup>65</sup> Man kann Staat und Kirche organisatorisch voneinander trennen, nicht aber Politik und Religion. Denn die Religion ist ein unverzichtbares soziales Kontrollinstrument, das wesentlich dazu beiträgt, die öffentliche Ordnung in der Gesellschaft zu garantieren.<sup>66</sup> Die Souveränität ist zwar wesentlich ein politisches Phänomen, und die moderne Demokratie legt ganz besonderen Wert auf die Souveränität des Volkes. Aber jeder Souverän steht vor dem Problem von Recht und Unrecht, vor dem Problem der Entscheidung und der Verantwortung, und das ist ein ethisches Problem.<sup>67</sup> Die Gefahr des Mißbrauchs der politischen Gewalt ist auch in der Demokratie gegeben.

Damit weist die Politik über sich selbst hinaus. Jede politische Tätigkeit hat ein Ziel, das außerhalb der Politik liegt. Ihr Ziel ist, die inneren und äußeren Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens zu sichern. Sie tut es, indem sie dafür sorgt, daß Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte in einer Gesellschaft realisiert werden. Dies kann die Politik alleine nicht leisten, sie bedarf dazu auch der Mithilfe der anderen menschlichen Aktivitäten, allen voran der Religion. Denn wenn der Mensch von Natur aus ein politisches Wesen ist, wie Aristoteles sagt, dann ist er gewiß auch ein religiöses, auf Transzendenz hin angelegtes Wesen.

Politik steht immer im Dienst des ganzen Menschen. Die philosophische Tradition hat es immer abgelehnt, über den Sinn des Politischen zu reflektieren, ohne dabei den Zusammenhang von Moral und Religion mitzubedenken. Der ganze Komplex der zwischenmenschlichen Beziehungen kommt mit ins Spiel, wenn von Politik die Rede ist. Sie kann nur im globalen Kontext der menschlichen Existenz erfaßt werden, und es ist ein folgenschwerer Irrtum, sie nur als technisches Mittel zur Organisation der Gesellschaft begreifen zu wollen.



## ANMERKUNGEN

- 1 J. Ellul, *L'illusion politique*. Paris 1965, S. 35.
- 2 P. Weber-Schäfer, *Einführung in die antike politische Theorie*. Erster Teil. Die Frühzeit. Darmstadt 1976, S. 2.
- 3 Zur Fragestellung insgesamt vgl. J. Baechler, *Démocraties*. Paris 1985, S. 215.
- 4 M. Weber, *Politik als Beruf*, in: Ders., *Gesammelte politische Schriften*. München 1921, S. 396–450, vor allem S. 422.
- 5 M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*. Elemente der Religionsgeschichte. Salzburg 1954. Unveränderter Nachdruck. Frankfurt 1986, S. 40f.
- 6 Ebd., S. 89.
- 7 P. Weber-Schäfer, a. a. O., S. 17.
- 8 M. Eliade, a. a. O., S. 92.
- 9 P. Weber-Schäfer, a. a. O., S. 18f.
- 10 M. Eliade, a. a. O., S. 95.
- 11 P. Weber-Schäfer, a. a. O., S. 22.
- 12 Ebd., S. 26.
- 13 Ebd., S. 75.
- 14 J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Großen*, in: *Jacob Burckhardts gesammelte Werke*, Bd. I. Darmstadt 1962, S. 279.
- 15 Ebd., S. 286.
- 16 Ebd., S. 288.
- 17 K. Christ, *Das römische Weltreich*. Aufstieg und Zerfall einer antiken Großmacht. Freiburg 1973, S. 196.
- 18 J. Vogt, *Der Niedergang Roms*. Metamorphose der antiken Kultur. Zürich 1965, S. 195.
- 19 Ebd., S. 208f.
- 20 Ebd., S. 195.
- 21 Ebd., S. 209.
- 22 G. Duby, *Le temps des Cathédrales*. L'Art et la Société. Paris 1976, S. 21 ff.
- 23 M. Bloch, *Les rois thaumaturges*. Paris 1961, S. 67
- 24 1 Sam 10,6.
- 25 P.E. Schramm, *Der König von Frankreich*. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert. Darmstadt 1960, S. 157.
- 26 G. Duby, a. a. O., S. 22, 24.
- 27 P.E. Schramm, a. a. O., S. 156, S. 16.
- 28 Ebd., S. 24.
- 29 J.-Ch. Picard, *L'Ordre carolingien*, in: *Histoire de la France religieuse*, hrsg. v. J. Le Goff und R. Rémond, Tome I. Paris 1988, S. 175.
- 30 R. Mousnier, *Les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, in: *Histoire générale des civilisations*, hrsg. v. M. Crouzet, Tome IV. Paris 1967, S. 249 ff.
- 31 P. Weber-Schäfer, a. a. O., S. 17.
- 32 T. Steinbüchel, *Christliches Mittelalter*. Darmstadt 1968, S. 116.
- 33 P.-L. Assoun, *Dante Alighieri: De monarchia*, in: *Dictionnaire des œuvres politiques*, hrsg. v. F. Chatelet/O. Duhamel/E. Pisier. Paris 1986, S. 197 und S. 200.
- 34 T. Steinbüchel, a. a. O., S. 127.
- 35 »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe«: C. Schmitt, *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München/Leipzig 1934, S. 49.
- 36 Thomas von Aquin, *De regimine principum*, I, 12.
- 37 »Rex autem populum gubernando minister Dei est«, ebd. I, 8.

- 38 P.-L. Assoun, a. a. O., S. 199.
- 39 A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Darmstadt <sup>2</sup>1954, S. 8.
- 40 M. Weber, *Religionssoziologie*, in: Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen <sup>5</sup>1972, S. 308.
- 41 J. Baechler, a. a. O., S. 247.
- 42 A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Revolution (1856)*, in: Ders., *Œuvres complètes*, hrs. v. J.-P. Mayer, Tome II. Paris <sup>4</sup>1952, S. 83; vgl. auch S. 87ff.
- 43 Zit. n. A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Tome I. Paris 1948, S. 424, und Tome II. Paris 1951, S. 62.
- 44 M. Weber, *Religionssoziologie*, a. a. O., S. 308.
- 45 J. Freund, *L'Essence du Politique*. Paris <sup>3</sup>1981, S. 756ff.
- 46 J. Baechler, a. a. O., S. 137.
- 47 A. de Tocqueville, a. a. O., S. 88ff.
- 48 Ebd., S. 208.
- 49 Zit. n. E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*. Frankfurt a. M./Berlin <sup>4</sup>1989, S. 67.
- 50 J. Freund, a. a. O., S. 493.
- 51 Ebd., S. 518.
- 52 J. Ellul, *Les nouveaux possédés*. Paris 1973, S. 251.
- 53 K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Stuttgart 1982, S. 52f.
- 54 Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München 1983, S. 315.
- 55 A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique (1835/1840)*, in: Ders., *Œuvres complètes*, hrsg. J.-P. Mayer. Paris 1961, Tome I, vol. 1, S. 11.
- 56 Vgl. dazu K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg 1976, S. 56–61; H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von »Die Legitimität der Neuzeit«*, erster und zweiter Teil. Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1983, S. 9f.
- 57 Vgl. dazu H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*. Graz/Wien/Köln 1986, S. 306ff.; R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloh 1987.
- 58 J. Baechler, a. a. O., S. 10, 63.
- 59 J. Freund, a. a. O., S. 5, 24, 36.
- 60 J. Baechler, a. a. O., S. 19, 33.
- 61 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livr. III, Chap III, hrsg. v. Gonzague Truc. Paris 1961, Tome I, S. 24.
- 62 J. Baechler, a. a. O., S. 41.
- 63 Ebd., S. 217–283.
- 64 Vgl. dazu A. Jardin, *Alexis de Tocqueville*. Paris 1984, S. 348.
- 65 J. Freund, a. a. O., S. 474.
- 66 H. Lübke, a. a. O., S. 84.
- 67 J. Freund, a. a. O., S. 130.