

GEORG ESSEN

# Fragile Souveränität

*Untersuchungen über Recht und Religion 5*



**Mohr Siebeck**

# Untersuchungen über Recht und Religion

Herausgegeben von

Bernhard Sven Anuth, Michael Droege, Stephan Dusil,  
Jörg Eisele, Jürgen Kampmann, Hermann Reichold  
und Hildegard Warnink

5





Georg Essen

# Fragile Souveränität

Eine Politische Theologie der Freiheit

Mohr Siebeck

*Georg Essen*, geboren 1961; Studium der Geschichte und katholischen Theologie in Münster und Freiburg; 1995 Promotion zum Dr. theol.; 1999 Habilitation; Professor für Systematische Theologie am Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin und Zweitmitglied an der dortigen Juristischen Fakultät.  
orcid.org/0009-0001-5222-348X

ISBN 978-3-16-162517-6 / eISBN 978-3-16-163211-2  
DOI 10.1628/978-3-16-163211-2

ISSN 2748-6737 / eISSN 2748-6745 (Untersuchungen über Recht und Religion)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und dort gebunden.

Printed in Germany.

Für Magnus Striet



## Vorwort

Die ersten Überlegungen, Skizzen und Textfassungen zu diesem Buch gehen auf mein Fellowjahr 2017/2018 im Wissenschaftskolleg zu Berlin zurück. Hier fand ich die intellektuell anregende Ruhe, über politisch-theologische Fragen gründlich nachzudenken, die mich schon seit langer Zeit umtreiben. Im Mittelpunkt meines Projekts stand ursprünglich eine interdisziplinäre, komparative Studie zur Selbstverortung von Religionen im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft. Aber die bedrohliche politische Gemengelage, die sich mit Beginn des 21. Jahrhunderts immer deutlicher herausbildete, zeitigt konflikträchtige religionskulturelle Folgen. Eine übergreifende, das Christliche vereinnahmende Identitätspolitik mit illiberalen Vorzeichen verlangt, deutlicher denn je, nach klarer Positionierung. Der Krieg, den die Machthaber Russlands gegen die Ukraine derzeit führen, kennt einen ideologischen, auch religiös angeschräkten Subtext und richtet sich gegen die liberalen Werte des Westens. In modernen Gesellschaften wiederum schwindet das politische Freiheitsbewusstsein, auf das der demokratische Rechtsstaat angewiesen ist.

Beides, ein Kantischer Republikanismus und ein aufgeklärter Liberalismus, gehört – lehramtlich wie fachwissenschaftlich – nicht gerade zu den normativen Selbstverständlichkeiten der römisch-katholischen Kirche. Dass in politisch aufgeregten Zeiten die Praxis der Theorie Fragen vorgibt, die nach Antworten verlangen, blieb deshalb nicht ohne Auswirkungen auf die Konzeption meines Projekts. Die Verfung von Demokratie- und Souveränitätstheorien mit verfassungskulturellen Vorstellungen über religiös imprägnierte Traditionen und Narrativen bedarf, so die Einsicht, dringend der theologischen Reflexion und interdisziplinären Neubegründung. Gegenläufig zu der Bedeutung, die dem Souveränitätsbegriff in verfassungsrechtlichen Diskursen beigemessen wird, ist er in der Theologie – anders als dies im 19. Jahrhundert noch der Fall war – gegenwärtig ein blinder Fleck und wird, wenn überhaupt, eher stiefmütterlich behandelt. Ein Gemisch aus einer Skepsis der liberalen Demokratie gegenüber, einer gebrochenen, unter Vorbehalt gestellten Identifikation mit modernen Freiheitsrechten sowie einer Negierung des Autonomieprinzips blockiert katholischerseits die theologische Anerkennung des Prinzips der Volkssouveränität. Alles zusammen genommen nahm mein Thema eine Wendung, die für mich so nicht vorhersehbar war und die dazu führte, dass es nun ein ganz anderes Buch wurde als ehemals geplant.

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Wissenschaftskollegs gilt mein erster Dank für den Denk- und Lebensraum, den sie zur Verfügung stellten und schützten. Dieter Grimm und Christoph Möllers danke ich für die Einübung in die juristische Fachkultur und den Rat in staatsrechtlichen Einzelfragen. Zu danken habe ich auch Carlo Strenger, dem viel zu früh verstorbenen Freund, für seinen Zuspruch an Mut und seinen Ideenreichtum. Von den vielen Personen, mit denen ich mich in den letzten Jahren über Grundlegungsfragen der Politischen Theologie und anverwandten juristischen, philosophischen und theologischen Themen habe austauschen dürfen, danke ich Kurt Appel, Klaus Birnstiel, Michael Böhnke, Wim Damberg, Karsten Fischer, Friedrich Wilhelm Graf, Hans Ulrich Gumbrecht, Judith Hahn, Hans Michael Heinig, Gregor Maria Hoff, Andreas Holzem, Maureen Junker-Kenny, Martin Laube, Isabelle Ley, Magnus Lerch, Christoph Marksches, Sarah Rosenhauer, Jörn Rüsen, Hans-Joachim Sander, Thomas Schüller, Tine Stein, Thomas Söding, Bernd Wacker, Christian Waldhoff und Gunda Werner. In diesen Dank mit einbeziehen möchte ich meine theologischen Lehrer aus der Studienzeit in Münster, Johann Baptist Metz (†), Tiemo Rainer Peters (†) und Helmut Peukert, vor allem aber und in besonderer Weise Thomas Pröpper (†).

Ein besonderer Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern meines Lehrstuhls, Frederik Ohlenbusch, Kathrin Ritzka, Marlene Sahak, Katharina Sternberg, Matija Vudjan, für die vielfältigen Anregungen und die Mühen des Korrekturlesens. Zu danken habe ich ferner meinen ehemaligen Mitarbeiterinnen aus Bochumer Zeiten, Brigitte Domanski und Miriam Niekämper, für ihre Begleitung beim Entstehen des Manuskripts. Für die Aufnahme in die Buchreihe danke ich den Herausgebern.

Ein besonderer Dank gilt Sabine Decker, die als unermüdliche und beharrliche Antreiberin einen wesentlichen Anteil daran hat, dass ich, reichlich spät, einen Schlusspunkt habe setzen können. Aber sie ist es auch, die mich lehrte, dass es tatsächlich Wichtigeres gibt als das Schreiben eines Buches.

Ich widme dieses Buch Magnus Striet, der meinen Lebensweg wohl am längsten begleitet. Zu danken habe ich ihm nicht nur für den anhaltenden intellektuellen Austausch, sondern auch für unsere Freundschaft. Uns verbindet die Überzeugung, von der Freiheit in Kirche und Gesellschaft in stürmischen, gelegentlich auch finsternen Zeiten nicht lassen zu dürfen.

Berlin, 1. Oktober 2023

Georg Essen

# Inhaltsübersicht

Vorwort .....	VII
Inhaltsverzeichnis .....	XI
1. Kapitel: Grundlegung .....	1
A. <i>Einleitung</i> .....	1
B. <i>Politische Theologie der Moderne. Konturen eines Programms</i> .....	14
C. <i>Moderne. Eine begriffsgeschichtliche Klärung in politisch-theologischer Absicht</i> .....	43
2. Kapitel: Souveränität .....	67
A. <i>Fragile Souveränität</i> .....	67
B. <i>Die Krise der Freiheit und die Gefährdungen des politischen Liberalismus</i> .....	93
3. Kapitel: Säkularität .....	109
A. <i>Religion in den Autonomiewelten der Moderne</i> .....	109
B. <i>Religion in den Rechtskulturen der Moderne</i> .....	123
C. <i>Die Legitimation der politischen Moderne. Die Verfassungsgeschichte in der Neuzeit und ihre religionspolitischen Implikationen</i> .....	150
4. Kapitel: Autonomie .....	175
A. <i>Die Autonomie kommunikativer Freiheit. Zur Möglichkeit einer freiheitlichen Grundlegung des säkularen Staates</i> .....	175
B. <i>„Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte“ (Jürgen Habermas)? Religionsphilosophische Konstellationen von Glauben und Wissen, Freiheit und Gott</i> .....	189

5. Kapitel: Repräsentation .....	211
<i>A. Souveränität als mehrschichtige Normentheorie. Methodische Überlegungen zum sinnbildenden Überschuss der Legitimitätsfrage</i> .....	211
<i>B. Das Ethos staatsbürgerlicher Loyalität und seine politisch-theologische Rekonstruktion</i> .....	236
6. Kapitel: Gott .....	245
<i>A. Politisch-theologische Weltbezüge des ethischen Monotheismus</i> .....	245
<i>B. Gottgewollte Weltverhältnisse. Säkularität und Freiheit</i> .....	249
<i>C. Gottgewollte Verortungen. Repräsentation und Reich Gottes</i> .....	252
<i>D. Gottgewollte Rechtfertigung. Die Gnade politischer Freiheit</i> .....	275
Literaturverzeichnis .....	285
Personenregister .....	311

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Inhaltsübersicht .....	IX
1. Kapitel: Grundlegung .....	1
<i>A. Einleitung</i> .....	1
I. Legitimation der politischen Moderne .....	2
II. Religion und Politik – unklare Verhältnisbestimmungen .....	4
III. Religion und Politik im Bezugsfeld des Rechts .....	5
IV. Politisch-Theologische Problemfelder .....	7
V. Fragile Souveränität .....	9
VI. Politische Theologie der Freiheit .....	11
VII. Selbstpositionierung in römisch-katholischen Kulturkämpfen .....	13
<i>B. Politische Theologie der Moderne. Konturen eines Programms</i> .....	14
I. Die „Politische Theologie“ Carl Schmitts .....	18
II. Die „Neue Politische Theologie“ von Johann Baptist Metz .....	29
III. Grenzziehende Weichenstellungen .....	38
<i>C. Moderne. Eine begriffsgeschichtliche Klärung in politisch-theologischer Absicht</i> .....	43
I. Tradition und Beschleunigung. Das Zeitbewusstsein der Moderne .....	46
II. Pluralität und Ausdifferenzierung. Das Gesellschaftsbewusstsein der Moderne .....	48
III. Subjektivität und Selbstvergewisserung. Das Selbstbewusstsein der Moderne .....	49
IV. Autonomie und Selbstbestimmung. Das Freiheitsbewusstsein der Moderne .....	51
V. Freiheit und Säkularität. Das Politikbewusstsein der Moderne .....	54
VI. Glaube und Vernunft. Das Religionsbewusstsein der Moderne .....	56
VII. Staat und Kirche. Die Ortlosigkeit des Katholizismus in der politischen Moderne .....	59

2. Kapitel: Souveränität .....	67
A. <i>Fragile Souveränität</i> .....	67
I. Souveränität. Zum Status und Geltungsanspruch eines verfassungsrechtlichen Grundlagenbegriffs .....	67
II. Zur Dialektik von Legitimation und Legitimität .....	73
III. Fragile Souveränität. Stellproben und Problemkonstellationen .....	77
1. Form politischer Ordnung .....	77
2. Begründung politischer Ordnung .....	81
3. Begründung liberaler Ordnung .....	84
4. Begründung säkularer Ordnung .....	85
5. Form politischer Identität .....	87
B. <i>Die Krise der Freiheit und die Gefährdungen des        politischen Liberalismus</i> .....	93
I. Die Freiheit und ihre Überforderungen .....	94
II. Die Freiheit, eine „nutzlose Passion“ (Jean-Paul Sartre)? .....	98
III. Die gesellschaftliche Praxis der Freiheit und der Zwang der Systeme .....	101
IV. Die Krise der Freiheit und der „Zwang des Staates“ (Hans Kelsen)	105
3. Kapitel: Säkularität .....	109
A. <i>Religion in den Autonomiewelten der Moderne</i> .....	109
I. Die Dialektik der Globalisierung und die Verletzbarkeit von Grenzen. Soziokulturelle Annäherungen .....	109
II. Die Dialektik von Pluralisierung und Säkularisierung. Religionspolitische Annäherungen .....	113
III. Die Dialektik von Religion und Säkularisierung. Modernitätstheoretische Annäherungen .....	116
B. <i>Religion in den Rechtskulturen der Moderne</i> .....	123
I. Religionskonflikte als Herausforderungen für eine religionsrechtliche Agenda .....	123
II. Vom Staatskirchenrecht zum Religionsverfassungsrecht. Die traditionellen Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Kirche unter Legitimationsdruck .....	126
III. Zur religionsrechtlichen Judikative des Bundesverfassungsgerichts seit 1995 .....	134
IV. Religionsrechtliche Grundlagen des Grundgesetzes .....	139
V. Verfassungsrechtliche Grundlagen für staatliche Governance- Strategien im Umgang mit Religionskonflikten .....	144
VI. Die liberale Demokratie als Regulativ des gesellschaftlichen Pluralismus .....	146

C.	<i>Die Legitimation der politischen Moderne. Die Verfassungsgeschichte in der Neuzeit und ihre religionspolitischen Implikationen</i> .....	150
I.	„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Zu Ambivalenzen des Böckenförde-Diktums .....	151
II.	Verfassungsgeschichtspolitik. Konturen einer problematischen Programmatik .....	154
III.	Harmonische Erbschaftsverhältnisse? Dekonstruktion einer Meistererzählung .....	158
IV.	Genese – Geltung – Sinn. Ein Vorschlag zur Präzisierung des Böckenförde-Diktums .....	170
4.	Kapitel: Autonomie .....	175
A.	<i>Die Autonomie kommunikativer Freiheit. Zur Möglichkeit einer freiheitlichen Grundlegung des säkularen Staates</i> .....	175
I.	Autonomie kommunikativer Freiheit .....	179
II.	Begründung von Recht und Staat im Begriff der Freiheit .....	185
B.	<i>„Kooperative Übersetzung religiöser Gehalte“ (Jürgen Habermas)? Religionsphilosophische Konstellationen von Glauben und Wissen, Freiheit und Gott</i> .....	189
I.	Die Säkularisierung der Vernunft und die Frage nach der Religion .....	189
II.	Epistemische Sollbruchstellen im Begriff der Vernunft. Kritische Rückfragen .....	194
III.	Der Sinn des Unbedingten. Die Freiheit und ihr Begriff von Gott .....	198
IV.	Der Gottesbegriff der Politischen Theologie der Freiheit .....	207
5.	Kapitel: Repräsentation .....	211
A.	<i>Souveränität als mehrschichtige Normentheorie. Methodische Überlegungen zum sinnbildenden Überschuss der Legitimitätsfrage</i> .....	211
I.	Moralität und Sittlichkeit .....	214
II.	Geschichte und Tradition .....	220
III.	Religion und Glaube .....	226
IV.	Übergangsüberlegungen .....	235
B.	<i>Das Ethos staatsbürgerlicher Loyalität und seine politisch-theologische Rekonstruktion</i> .....	236
I.	Staatsbürgerliche Loyalität als Erwartungserwartung .....	237
II.	Eine theologische Apologie der Freiheit .....	240

6. Kapitel: Gott .....	245
<i>A. Politisch-theologische Weltbezüge des ethischen Monotheismus</i> .....	245
I. „Der Monotheismus als politisches Problem“ (Erik Peterson) .....	245
II. „Erledigung“ der Politischen Theologie? .....	246
<i>B. Gottgewollte Weltverhältnisse. Säkularität und Freiheit</i> .....	249
<i>C. Gottgewollte Verortungen. Repräsentation und Reich Gottes</i> .....	252
I. Bilderverbot .....	254
II. Inkarnation .....	256
III. Gottes Herrschaft .....	258
IV. Gottes Reich .....	263
V. Gottes Reich der Freiheit .....	266
VI. Gottes Reich und die Ethik der Menschen .....	268
VII. Gottes Reich und die Kirche .....	273
<i>D. Gottgewollte Rechtfertigung. Die Gnade politischer Freiheit</i> .....	275
I. Selbstrechtfertigung der Freiheit und die Not ihrer Selbsterhaltung	275
II. Gottgewollte Rechtfertigungsverhältnisse und die Freiheit politischer Selbstbegrenzung .....	278
Literaturverzeichnis .....	285
Personenregister .....	311

## *1. Kapitel*

# Grundlegung

## A. Einleitung

Eine Politische Theologie schreiben und zur Diskussion stellen zu wollen, ist, vom unbescheidenen Ansinnen noch ganz abgesehen, ein riskantes Unterfangen. Das liegt, unter anderem, an den ideologieanfälligen Ambivalenzen, die mit diesem Terminus selbst schon verbunden sind (Kap. 1. B.). Aber wer auf den schillernden Begriff der Politischen Theologie glaubt, verzichten zu können, wird nicht in der Lage sein, die komplexe Gemengelage einer Gesellschaft auch nur einigermaßen zu erfassen, in der Religion zu einer der zentralen und nicht selten problem-, weil konfliktbehafteten politischen Herausforderungen geworden ist. In der Politischen Theologie, die hier vorgelegt wird, soll es darum gehen, einen interdisziplinär ausweisbaren und kohärenten Bezugsrahmen bereitzustellen, um das Verhältnis von Religion und Politik im Beziehungsgeflecht von säkularer Gesellschaft und demokratischem Verfassungsstaat zu bestimmen. Der Untertitel des vorliegenden Buches signalisiert, dass der Politischen Theologie die Aufgabe übertragen werden soll, einen solchen Theorieentwurf auszuarbeiten. Die Verwendung des Begriffs der Freiheit wiederum markiert, von welchem Bezugspunkt aus die jeweils hereinspielenden Themen, Aspekte und Facetten sowohl politisch als auch theologisch miteinander verfügt werden sollen.

Es gehört allerdings zur intrikaten Tradition Politischer Theologie, einen solchen Bezugsrahmen an jener brisanten Schnittstelle ansiedeln zu müssen, in der die Legitimation der politischen Moderne selbst zum Gegenstand hitziger Debatten wird. Und dies aus nachvollziehbaren Gründen! Was die politische Moderne ist, lässt sich ohne deren religionspolitischen Subtext bereits historisch nicht begreifen (Kap. 1. C.; Kap. 3. C.). Auch Gegenwartsdiagnosen zur Krise der Demokratie werden ihrem Gegenstand wohl nicht gerecht, wenn religionspolitische Themen ausgeklammert bleiben. Wer die politische Moderne nun allerdings religionspolitisch deutet, stößt auf vermintes Gelände. Sie ist stets ein normatives Projekt gewesen, das, versehen mit einem zweifachen Geltungssinn, starke Autonomieansprüche postuliert: Freiheit und Säkularität. In der Freiheit soll die politische Herrschaftsordnung des Staates verankert sein, weil er ein liberal und demokratisch formiertes Verfassungsgebilde sein soll. Auf Säkularität soll die autonome Geltungsfundierung des freiheitlichen Staates fußen, um das politische Versprechen gleicher Freiheiten emanzipatorisch einlösen zu können.

*I. Legitimation der politischen Moderne*

Die Karriere, die die Politische Theologie im 20. Jahrhundert zurückgelegt hat, gibt den wichtigen Hinweis, dass Versuche einer Delegitimierung der politischen Moderne allzu häufig mit der Präntention daherkamen, sich auf christlich-theologische Traditionsbestände berufen zu wollen. Unter dem Begriff der Politischen Theologie wurde die Möglichkeit einer religionsfreien und in diesem Sinne säkularen Grundlegung politischer Herrschaftsordnungen negiert. Mit dieser These wird tatsächlich ein für die politische Moderne neuralgischer Punkt getroffen, weil sie in der Absicht aufklärerischer Emanzipation angetreten ist, die Maßstäbe des eigenen Selbstverständnisses nicht im Rückgriff auf insbesondere religiöse Sinnvorgaben vorangegangener Epochen zu entlehnen. Säkularität und Freiheit sollten die Last der Selbstbehauptung eigenmächtig schultern können, was in politischer Hinsicht zu der revolutionären Emphase führte, die gesellschaftlichen Ordnungsinstrumente von Recht und Staat auf der Basis autonomer Selbstbestimmung zu gründen. Zur Eigentümlichkeit liberaler Verfassungsstaaten gehört, dass sie eine notorisch fragile und stets gefährdete Ordnung begründen. Sie sind das riskante Wagnis eingegangen, den Begriff der Freiheit als die Legitimationsgrundlage ihres Selbstverständnisses zu identifizieren. In korrigierender Anlehnung an ein bekanntes Diktum formuliert: Der säkulare Staat lebt von der Freiheit als jener Voraussetzung, die er selbst nicht garantieren kann (Kap. 3.).

Hier setzen antimodern angescharfte Politische Theologien und konservative Staatstheorien an, die der Freiheit keine hinreichende Geltungs- und Bindungskraft zutrauen, um eine Staatsordnung begründen zu können (Kap. 1. A.; Kap. 3. C.). Sie behaupten nicht allein, dass der säkulare Staat aufgrund eines vorgeblich normativen Geltungsdefizits nach einer Fundierung im namentlich christlich-kulturellen Erbe verlange. Darüber hinaus soll zudem das Autonomiebewusstsein der Freiheit, staatliche Herrschaftsordnungen nach Maßgabe politischer Selbstbestimmung zu legitimieren, diskreditiert und sein Geltungssinn unterminiert werden. Religion bildet den Kampfplatz, auf dem der Streit um die Legitimation der Moderne ausgetragen wird (Kap. 1. C.; Kap. 3. C.).

Wer das Projekt einer Politischen Theologie verfolgt, muss diese Diskurskonflikte aufsuchen und sich, vor allem, auf die Grundprinzipien von Freiheit und Säkularität beziehen, weil sie die Matrix für die Selbstbegründung des demokratischen Verfassungsstaates bilden. Eine Politische Theologie muss sich freilich auch innertheologisch positionieren, weil Kirchen und Religionsgemeinschaften ausgerechnet der Autonomie als dem Herzstück liberaler Demokratien teils mit Reserven, teils mit schroffer Ablehnung begegneten und bisweilen immer noch begegnen. Politische Theologie sucht mithin die öffentlichen Arenen der religionspolitischen Diskurse auf. Sie mischt sich aber auch in religionsinterne Debatten ein, in denen ein Einverständnis darüber erzielt werden muss, mit welcher Grundhaltung die eigene Glaubenstradition den Autonomieansprüchen der politischen Moderne zu begegnen gedenkt. In beiden Diskurskonstellationen gibt es

einen erheblichen Aufklärungs- und Deutungsbedarf, weil in den laufenden religionspolitischen Auseinandersetzungen eine weithin geteilte Unsicherheit zu spüren ist, wie sich Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Autonomiewelten pluralistischer Gesellschaften zu verorten haben.

Auch in diesen Zusammenhängen muss stärker und entschiedener noch, als dies bisher der Fall ist, Beachtung finden, dass die genannten Grundprinzipien von Freiheit und Säkularität zugleich die normativen Grundlagen strukturieren, um das Verhältnis von Religion und Politik zu bestimmen. Im Interesse an einer Verteidigung moderner Autonomiewelten sollen – so die fundamentale Weichenstellung der politischen Moderne – auf Distinktion bedachte Regularien das sich vielfältig überlagernde Bezugsfeld von Religion und Politik, von Religion und Staat entflechten. Auch musste es aufgrund historisch leidvoller Erfahrungen stets darum gehen, das Aufeinandertreffen von Religion und Politik zu pazifizieren. Das auf Trennung hin ausgerichtete Regelwerk dient dem Schutz von Freiheit und Säkularität als den Grundfesten des modernen Staates.

Auf Freiheit und Säkularität beruhen aber zugleich politische und juristische Theorieanstrengungen, um das Verhältnis von Religion und Politik zu konzeptualisieren. Derartige Ansätze werden in begründungstheoretischer Absicht durch das Programm flankiert, das Verhältnis von Religion und Politik auf dem Boden rein rationaler Theorien der politischen Ordnung reflektieren zu wollen (Kap. 4.). Insbesondere liberale Politiktheorien präsentieren sich deshalb nicht von ungefähr in einem Argumentationsdesign, mit dem das infragestehende Verhältnis von Religion und Politik als ein statisches Konzept von schlichter Trennung begriffen wird, weil die gesellschaftlichen Bezugsfelder des Politischen vom Standpunkt religionsfreier Theoriebildung aus beschrieben werden sollen. Kein Wunder also, dass Politische Theologien, wenn sie in den gängigen Deutungssystemen einer säkularen Religionspolitik wahrgenommen werden, einem Ideologieverdacht ausgesetzt sind. Politische Theologien gehen von der Diagnose aus, dass eine vermeintlich schiedlich-friedliche Trennung von Selbstbeschreibung und Binnensicht auf der einen und Fremdbeschreibung und Außensicht auf der anderen Seite in öffentlichen Religionsangelegenheiten ihren Gegenstand verfehlt und zu unterkomplexen Wahrnehmungen verleitet. Das gilt sowohl für religiöse als auch für säkulare Bewusstseinslagen! Politische Theologien müssen aus diesem Grund eine perspektivische Verdopplung anvisieren. Weil sie die Theorie einer gesellschaftlichen Praxis sind, in der Politik und Religion faktisch und unausweichlich aufeinandertreffen, soll die Politik in theologischen und die Religion in politischen Kategorien beschrieben und gedeutet werden. Insofern ließe sich das Projekt einer Politischen Theologie bereits empirisch als deskriptive Analyse des infrage stehenden Verhältnisses rechtfertigen. Dieses Verhältnis aber ist in modernen Gesellschaften von Konfliktlinien durchkreuzt; sie markieren Schauplätze von Deutungskämpfen.

## II. Religion und Politik – unklare Verhältnisbestimmungen

Vor einigen Jahren noch konnte es heißen, das Thema „Religion und Politik“ habe Hochkonjunktur. „9/11“ hatte den Blick dafür geschärft, was es bedeutet, dass Religionen wieder zurück sind in den Arenen der Öffentlichkeit. Diese „Wiederkehr der Götter“ (Friedrich Wilhelm Graf) gestaltete sich jedoch alles andere als friedlich, sie wurde stattdessen von einer dramatischen Zunahme religiös angestachelter Gewalt begleitet. Rasch wurde klar, dass sich in den Attentaten vom 11. September 2001 eine Herausforderung emblematisch verdichtete, die wesentlich vielschichtiger und voraussetzungsreicher ist, als es zunächst den Anschein hatte. Die damaligen Ereignisse fügten sich in länger schon mitlaufende Prozesse einer zunehmenden religiösen Radikalisierung ein, die sich unter bestimmten sozioökonomischen oder kulturellen Bedingungen in Anschlägen, Terrorakten oder Bürgerkriegen entladen konnte. Die ersten zwanzig Jahre des 21. Jahrhunderts durchzieht eine Blutspur, die religiös begründete Gewaltaktionen weltweit hinterlassen haben.

Debatten, die das Verhältnis von Religion und Politik umtreiben, haben nicht nur Hochkonjunktur, sie sind, wie wir heute wissen, auf Dauer gestellt! Zugleich aber hat in den letzten zwei Jahrzehnten eine Aufmerksamkeitsverschiebung stattgefunden, die das hohe Konfliktpotential, das Religionen zu eigen ist, auf tiefgreifende Veränderungen in der Religionslandschaft zurückführt, die sich in modernen und sich modernisierenden Gesellschaften vollziehen. Ob die religionssoziologische Beschreibung stimmig ist, dass wir in einer „postsäkularen“ Gesellschaft leben (Jürgen Habermas), sei dahingestellt. Aber unbestritten ist, dass Religionsakteurinnen und -akteure in einer erstaunlichen Vitalität und eben auch in bunter Vielfalt im öffentlichen Raum präsent sind. Dies stört das säkulare Daseinsgefühl, das sich auf die bleibende Co-Existenz mit vital gelebter religiöser Praxis performativ einstellen muss. Es führt offensichtlich zu Irritationen, dass Gläubige ihre private Lebensführung und ihre Sittlichkeitsvorstellungen nach traditionsdefinierten Vorschriften ausrichten, auf die sie von wahrheitsgebundenen Überzeugungsgemeinschaften verpflichtet werden. Die Präsenz unterschiedlicher Kulturen und unterschiedlicher Religionen verunsichert aber auch das fromme Daseinsgefühl, weil es die lebensweltlich erfahrbare Gleichzeitigkeit konkurrierender und teils auch miteinander rivalisierender Weltbilder im eigenen Nahbereich erfährt. Weltanschauliche Diversität bedrängt individuelle Glaubensidentitäten ebenso wie kulturelle Kollektive. Allerdings können offenbar längst nicht mehr alle Spannungen im täglichen Zusammenleben von einem toleranzbereiten Verschonungspluralismus absorbiert und im liberalen Klima offener Gesellschaften mehr oder weniger klaglos ertragen werden. Augenscheinlich erzeugen die Ligaturen des Zusammenlebens selbst – Pluralismus und Liberalität – ein Unbehagen (Kap. 2. B.).

Diese Debatten aber werden inzwischen von anderen überlagert. Nicht nur eine gesteigerte Konflikträchtigkeit, die dem Feld des Religiösen entstammt, prägt die religionspolitische Wahrnehmung, sondern es tritt allenthalben auch

stets deutlicher ins öffentliche Bewusstsein, dass die Prozesse von Säkularisierung und Pluralisierung eine Unsicherheit darüber haben entstehen lassen, welche gesellschaftliche Funktion namentlich die christlichen Kirchen künftig noch werden übernehmen können. Das Bezugsfeld diesbezüglicher Debatten ist die Sorge um den Zusammenhalt in der Gesellschaft. Liberale Demokratien sind in die Defensive geraten und dies auch deshalb, weil ihr Freiheitsversprechen offenbar keinen hinreichenden Schutz vor der Unbill globaler Herausforderungen wie beispielsweise dem Klimawandel oder pandemischen Katastrophen zu bieten scheint. Die offene Gesellschaft wirkt überfordert, die Furcht vor einer Spaltung wächst. Die sozial-integrativen Ressourcen, von denen das solidarische Miteinander eines politischen Gemeinwesens zehren konnte, sind augenscheinlich erschöpft (Kap. 2. B.). Aufgrund massiver Veränderungen im Feld des Religiösen haben jedoch die Erwartungen abgenommen, dass namentlich von den christlichen Kirchen noch vitale Impulse für eine religiös-christliche Stabilisierung moderner Individualitäts- und Pluralitätskulturen ausgehen könnten. Sie haben an religionskultureller und ethischer Prägekraft verloren, sodass ihr Sinnangebotsangebot sich immer weniger Gehör zu verschaffen vermag. Denn längst zeitigen Säkularisierung und Pluralisierung demographische Effekte. In Deutschland ist inzwischen der „Kippunkt“ (Detlef Pollack) erreicht; die christlichen Großkirchen repräsentieren nicht mehr die Bevölkerungsmehrheit. Welcher Beitrag kann realistischere künftig von den Kirchen für die in die Krise geratene liberale Demokratie noch erwartet werden und welche Bedeutung kann ihnen in der Gesellschaft noch zukommen (Kap. 3. A.)?

### *III. Religion und Politik im Bezugsfeld des Rechts*

Nun kann sich allerdings eine Analyse des Verhältnisses von Religion und Politik nicht in der Beschreibung der beiden Felder erschöpfen. Auch genügt es nicht, unterschiedliche Hinsichten auf das Beziehungsgeflecht zu entwickeln, die entweder aus politischer oder religiöser Warte stammen. Das führt in diesem Buch zu der Vorentscheidung, die an dieser Stelle zum Vorschein kommende Wechselbeziehung als ein Bezugsfeld sui generis eigens zum Thema zu machen. Näherhin soll das Verhältnis von Politik und Religion in den Kontext des Staats- und Verfassungsrechts hinein verortet werden (Kap. 3. B.).

Für diese Weichenstellung ist eine Reihe von Gründen verantwortlich, die vor allem mit der herausgehobenen Rolle des Rechts in staatlichen Ordnungen zu tun hat. Die gesellschaftliche Gleichzeitigkeit des kulturell Ungleichzeitigen trägt zu einem rauen Klima der Gereiztheit bei und gibt immer öfter Anlass für Konflikte, in denen Religionen eine Rolle spielen. Sie werden seit Jahren schon in auffällender Häufigkeit vor Gericht ausgetragen und erstrecken sich auf nahezu alle Lebensbereiche. Dies ist durchaus ein Hinweis auf das zunehmende Konfliktpotential, das Religionsstreitsachen innewohnt. Werden, so die heuristisch leitende Vermutung, religiöse Konfliktkonstellationen vor Gericht verhandelt, wird eine religionspolitisch bemerkenswerte Tiefendimension sichtbar, die dem Thema al-

lererst die ihm angemessene Konkretionsdichte verleiht. Rechtsverbindliche Entschiede werden angestrebt, weil die Intensivierung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen über Religion offenbar die Grundfesten eines friedlichen Zusammenlebens unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Lebensformen zu erschüttern droht. Werden Religionsstreitsachen im Modus ihrer Verrechtlichung analysiert, tritt das Grundsätzliche klar hervor. Das gilt erst recht, wenn sie auf das Abstraktionsniveau eines verfassungsrechtlichen Referenzrahmens bezogen werden. Dann nämlich wird vollends sichtbar, dass religionspolitische Regelungsnotwendigkeiten im Medium liberaler und säkularer Rechtsstaatlichkeit reflektiert und normiert werden. Hier tritt jedoch, angedeutet durch die hinzugefügten Adjektive, das Spannungsverhältnis von Staat und Religion in markanter Deutlichkeit zutage: Wer als Religionsakteur das Gericht anruft, sollte sich darüber im Klaren sein, dass Religionsstreitigkeiten ausschließlich als Rechtskonflikte behandelt werden und dass hier der Vorrang des staatlichen Rechts gilt. Gerichtsurteile beantworten keine Wahrheitsfragen, sondern verwandeln diese in Fragen legitimer Freiheitsausübung. Die ebenfalls freiheitsgebundene Verpflichtung des säkularen Staates, allen Religionen gegenüber mit der Äquidistanzhaltung von Neutralität und Gleichheit entgegenzutreten, führt dazu, dass der liberale Rechtsstaat auf die gesellschaftliche Herausforderung des faktischen Religionspluralismus mit dem Prinzip eines normativen Pluralismus reagiert.

An dieser Stelle lässt sich in besonderer Weise der in diesem Buch gewählte Ansatz plausibilisieren, die Politische Theologie vom Begriff der Freiheit her zu konzipieren. Denn im Zentrum der religionspolitischen und -rechtlichen Auseinandersetzungen steht das Herzstück der liberalen Demokratie: Freiheit als Geltungsgrund des Rechts, als Legitimationsgrund der politischen Ordnung und als Legitimitätsressource des liberalen Rechtsstaates (Kap. 2. A.; Kap. 4. A.). In Religionskonflikten ist die Freiheit herausgefordert. Von religiöser Seite wird die Freiheit angefragt, weil sie unter der Maßgabe prinzipiell gleichberechtigter Selbstbestimmung keinen Respekt zu haben scheint vor der Unbedingtheit religiöser Wahrheitsbindung. Aber die Freiheit ist auch verfassungspolitisch unter Rechtfertigungsdruck geraten, weil die von ihr begründete Ordnung als nicht robust genug erscheint, um Religionskonflikte einzuhegen. Freiheit soll aber zugleich das normative Regulativ sein, um im liberalen und demokratischen Rechtsstaat das Recht auf Selbstbestimmung zu ermöglichen und zu schützen. Der Schutz der Grundrechte zielt darauf, die gleichen subjektiven Freiheiten für jede und jeden zu gewährleisten und die gleichmäßige private Autonomie der Bürgerinnen und Bürger sicherzustellen. Die Trennung von Religion und Staat wiederum übt sich – um der Freiheit willen – in dem Verzicht, sich auf substantielle Vorstellungen über eine *für alle* maßgebende Lebensführung festzulegen. Wie in einem Brennspeigel stößt man bei Religionskonflikten deshalb auf fundamentale politische Ordnungsformen, mit denen der Staat in pluralistischen Gesellschaften das Verhältnis von Freiheitsrechten und soziokultureller Kohäsion auszubalancieren hat.

#### IV. Politisch-Theologische Problemfelder

Es herrscht in gegenwärtigen politischen Theorien eine erstaunliche Unsicherheit hinsichtlich der offenbar stets noch strittigen *liberalen* Vorstellungen über die Rolle von Kirchen und Religionsgemeinschaften im demokratischen Verfassungsstaat. Das dürfte vornehmlich damit zu tun haben, dass die gängigen, allzu vertrauten Antworten auf die Frage, welche Bedeutung Religionen in der pluralen Gesellschaft haben und welche Funktion ihnen für das politische Gemeinwesen zukommen mag, kaum noch überzeugen. Erfüllen Kirchen und Religionsgemeinschaften noch den ihnen traditionell angetragenen Auftrag, sozial-integrative Sinnpotenziale zu entfalten, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stimulieren? Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesse, wachsende religiöse Indifferenz und kirchlich selbstverschuldete Marginalisierungstendenzen forcieren ohnehin dynamische Entwicklungen, die auf einen immer größeren Einflussverlust der angestammten Großkirchen hinauslaufen (Kap. 3. A.). Vor allem jedoch: Kann eine Religion, wie dies beispielsweise bei der römisch-katholischen Kirche der Fall ist, für eine in die Krise geratene Demokratie eine Stütze sein, wenn dem Bewusstsein autonomer Freiheit als Gewissensmaßstab privater Lebensführung wie als Grundprinzip staatlicher Ordnung die Zustimmung aus religiösen Gründen verweigert wird? Damit wird religionsintern das Fundament zur Disposition gestellt, auf dem der freiheitliche Verfassungsstaat den Umgang mit Religionen institutionell ordnet. Auch ist zu fragen, ob dem Kohäsionsversprechen, das Kirchen und Religionsgemeinschaften bislang einen gesicherten Platz unter den gesellschaftlichen Moralagenturen garantiert hat, noch zu trauen ist, da sie vielfach pluralismus- und konfliktverschärfend auf Gesellschaften einwirken.

Mit anderen Worten: Der drohende Verlust an Selbstverortungsgewissheit, mit denen die Kirchen und Religionsgemeinschaften konfrontiert sind, die faktische Pluralisierung der Religionslandschaft sowie die wachsende Konfliktträchtigkeit religiöser Diversität setzen das traditionell religionsfreundliche, auf Kooperation bedachte Arrangement des Staatskirchen- beziehungsweise Religionsverfassungsrechts klassischen Zuschnitts unter einen erheblichen Rechtfertigungsdruck (Kap. 3. B. II.). Religionen ist, wie wir inzwischen in unerwünschter Deutlichkeit wissen, in einem früher so nicht wahrgenommenen Maße ein Irritationspotential eigen. Erzwingt dies nicht eine stärker „laizistische“, deutlicher auf Distanz und abgrenzende Neutralität bedachte Handhabung des Religionsrechts, um Religionskonflikte schlichten zu können?

Das religionspolitische Gespür ist dafür geschärft, dass das friedvolle Zusammenleben in heterogenen Gesellschaften zunehmend gefährdet ist und nach anderen Pazifizierungsstrategien verlangt, als dies in kulturell relativ homogenen Gesellschaften offenbar der Fall sein musste. Ein solcher Verdacht fordert deshalb die auf Freiheit sich gründende Verfassung des demokratischen Staates in besonderer Weise heraus, weil die Frage im Raum steht, ob Freiheit noch ein erfolgversprechendes normatives Regulativ sein kann, um das destruktive Poten-

tial von Religionen effektiv zu bändigen und religiös aufgeladene Kulturkämpfe zu befrieden.

In aktuell laufenden Debatten um die Krise der liberalen Demokratie wird der mitlaufende religionspolitische Subtext zu wenig beachtet. Die Freiheits- und Ordnungsidee, an der sich das westliche Demokratiemodell orientiert, ist – auch als Folge von Migrations- und Flüchtlingsströmen – einem Legitimationsdruck ausgesetzt. Denn es ist fraglich geworden, ob eine Freiheitsordnung imstande ist, heterogene und fragmentierte Gesellschaften auf der Basis eines normativen Kulturbegriffs sozial zu integrieren. Dabei steht die liberale Demokratie in dem Verdacht, sich diesbezüglichen Homogenitätsversprechen prinzipiell zu verweigern. Sie ist dem Vorwurf ausgesetzt, einem Liberalismus zu huldigen, der relativistisch religiöse, kulturelle und ethische Sinnvorgaben zur Disposition stelle und deren Bindungskräfte schwäche. Auch wird das Leben in einer offenen Gesellschaft längst nicht mehr von allen Bürgerinnen und Bürgern als Verheißung wahrgenommen. Vor allem die Frommen unter ihnen, deren Identität in den zerklüfteten Autonomiewelten unter Druck geraten ist, wollen sich vielfach nicht damit abfinden, dass der liberale Verfassungsstaat auch eine „Freiheit des Beliebens“ (Horst Dreier) schützt. Sie wittern die heraufziehende „Diktatur des Relativismus“ (Joseph Ratzinger). Auch wird der Liberalismus häufig als eine Bedrohung wahrgenommen, der den Zerfall traditioneller Lebenswelten herbeiführe und religiös grundierte Bindungen und Wertbezüge zersetze. Der auch ethisch liberalisierten Gesellschaft wird vorgeworfen, einer „Kultur des Todes“ (Papst Johannes Paul II.) den Weg zu bereiten.

Die ideologieanfällige Ambivalenz einer solchen Klage über den Zustand der Moderne wird daran ablesbar, dass sie zur antiliberal angeschärfen Rollenprosa von Populisten gehört. Aber auch wertkonservative Positionen können sich hier nicht freisprechen, die die Sorge um den Bestand von Demokratie und Rechtsstaat umtreiben. Sie beklagen den Verlust sinnkultureller Einheitswelten und beharren auf der Durchsetzung leitkultureller Homogenitätsvorstellungen (Kap. 2. A. III. 5.; Kap. 3. B., C.). Zum Weltanschauungshaushalt einer solchen Kritik, die einer bestimmten Lesart des Böckenförde-Diktums folgt (Kap. 3. C.), gehört die traditionelle, beinahe schon kanonisch gewordene Überzeugung, dass der moderne säkulare Verfassungsstaat auf sogenannte meta-politische Voraussetzungen angewiesen sei. Der Krise der Demokratie sei deshalb dadurch zu begegnen, dass historisch gewachsene und kulturell vermittelte Werte, wie sie insbesondere im religiösen Erbe verwurzelt sind, zu schützen und zu verlebendigen seien. Dieses sei als Homogenisierungsressource von Bedeutung, um die Ausbildung einer kollektiven Identität nachhaltig zu kräftigen.

Das Problem derartiger Krisenszenarien besteht darin, dass sie sich vielfach von Vorstellungen über kollektive Identität leiten lassen, die bereits aus sehr prinzipiellen demokratischen Gründen umstritten sind. Die Rückfrage ist zu stellen, ob derartige Positionen mit dem Bewusstsein jener Freiheit zu vereinbaren sind, die zu schützen sie vorgeben. In dem vorliegenden Buch wird die These vertreten, dass man in Debatten um meta-politische Bestandsvoraussetzungen

vielfach auf ein fehlgeleitetes Argumentationsmuster stößt. Die Wahrnehmung, dass die Freiheitsordnung, die der liberalen Demokratie zugrunde liegt, fragil sei, ist aber berechtigt (Kap. 2.). Die zunehmende Fragmentierung der Gesellschaft hat den Blick dafür geschärft, wie zerbrechlich das Ordnungsgefüge des demokratischen Rechtsstaates ist. Aber in Diskussionen, in denen nach der Bedeutung von sinnkulturellen Voraussetzungen für die Verlebendigung der Demokratie gefragt wird, stößt man allzu häufig auf einen Kategorienfehler. Es findet, will mir scheinen, zu wenig Beachtung, dass es die Politik ist, die den normativen Rahmen bereitstellt für die Klärung der Frage, auf welchem Weg kulturell vermittelte und historisch gewachsene Weltbilder sowie religiös gebundene Sinnvorgaben und Ethiken gesellschaftlich relevante Integritäts- und Legimitätsfunktionen übernehmen sollten (Kap. 2. A.; Kap. 5. A). Das Verhältnis von Kultur und Politik bleibt an dieser Stelle unklar, weil nicht hinlänglich bedacht wird, dass es eigentlich doch um die Ausbildung einer demokratischen Identität geht und also um die Stärkung der integrierenden und gleichwohl freiheitermöglichenden Kraft des Politischen. Auch an dieser Stelle zeigt sich die bereits genannte Unsicherheit in der politischen Theoriebildung, dieses Mal in der Frage, wie sich unter liberalem Vorzeichen der Geltungssinn meta-politischer Vorgaben in einem demokratisch strukturierten Gemeinwesen einschreiben kann und darf (Kap. 5.).

### *V. Fragile Souveränität*

Die vorstehend skizzierten, für weitere Differenzierungen offenen Defizite einer liberalen Religionspolitik weisen auf das Dilemma des demokratischen Verfassungsstaates hin; nämlich, dass er sein inneres Maß in einer Selbstbeschränkung findet, die im Interesse der Freiheit unabdingbar ist. Dieses Dilemma verdichtet sich in dem verfassungsrechtlich grundlegenden Begriff der Souveränität. In der Volkssouveränität ist die Selbstbegründung politischer Herrschaft geltungsfundiert. Zugleich begründet sie die Liberalität und Säkularität des Staates. Vor allem aber artikuliert sich in der Volkssouveränität der Selbstbestimmungsanspruch des Volkes als der gesetzgebenden Gewalt (Kap. 2.). Der Begriff der Souveränität wird in den Mittelpunkt gestellt, weil in ihm der Autonomieanspruch des demokratischen Verfassungsstaates eine freiheitstheoretische Begründung erfährt.

Dass im Buchtitel dem Souveränitätsbegriff das Adjektiv „fragil“ vorangestellt ist, geht auf den demokratietheoretischen Interpretationsansatz zurück, die vielfältigen Krisen- und Erosionsphänomene, die den liberalen Rechtsstaat in Bedrängnis bringen, in der Fragilität der politischen Ordnung selbst aufzusuchen, die durch Freiheit begründet wird. Dahinter steht die Vermutung, dass es für den liberalen Verfassungsstaat ein notorisch riskantes Wagnis ist, sich vom Freiheitsbewusstsein seiner Bürgerinnen und Bürger abhängig zu machen (Kap. 2. A., B.). Auf deren Bereitschaft, dem politischen Gemeinwesen mit der Gesinnung staatsbürgerlicher Loyalität zu begegnen, ist die Demokratie jedoch

angewiesen und dies gerade auch, wenn es um ihren Schutz geht. Die Grundhaltung einer staatsbürgerlichen Loyalität ist jedoch lediglich als die normative Erwartung zu adressieren, der Rechtsordnung zuzustimmen und für sie einzutreten, aber sie ist rechtlich nicht erzwingbar (Kap. 5. B.).

Diese Eigentümlichkeit, die für auf Freiheit beruhenden Herrschaftsordnungen geradezu identitätskonstitutiv ist, verbindet die Souveränität auf das Engste mit dem Legitimitätsbegriff. Legitimität bezeichnet die performative Grundhaltung, mit der ein Einverständnis darüber eingeholt werden soll, dass der Geltungsanspruch, der von Normen, Recht und Gesetz erhoben wird, zustimmungswürdig ist. Demokratien sind ganz offensichtlich anspruchsvolle Organisationsformen, für die es nicht genügt, die Machtfrage rechtlich geklärt und die Geltungskraft von Herrschaft legitimatorisch gut begründet zu haben. Es ist evident, dass in einer liberalen Rechtsstaatsdemokratie der souveräne Inhaber von Macht wenig souverän ist, wenn die Bereitschaft zur Unterwerfung unter seine Befehle und Gesetze allein auf Gewaltandrohung beruhen sollte. In markanter Abwandlung einer anderen Politischen Theologie formuliert: Souverän ist, wer sich der Legitimität seiner Herrschaft sicher und gewiss sein darf!

Das vorliegende Buch geht von der Voraussetzung aus, dass Legitimität ein meta-rechtlicher Begriff ist, der der Beschreibungsebene der sozialen Wirklichkeit zuzuordnen ist (Kap. 2. A. II.). Mit ihm werden die diskursiven Interaktionsmuster identifiziert, mit denen die Herrschaftsunterworfenen die Anerkennung und Akzeptanz von Macht und Herrschaft gewähren oder entziehen. Legitimitätsressourcen sind in sozialen Rechtfertigungsordnungen eingebettet, die normativ anspruchsvoller sind als die dem Recht immanente Logik des zwingenden Befehls. In verfassungshistorischer Hinsicht sind uns insbesondere die vorrechtlichen Normativitätsquellen von Ethik, Tradition, Geschichte, Kultur und Religion geläufig (Kap. 5. A.). Was hingegen vielfach übersehen wird, ist der verfassungsrechtliche Befund, dass der Souveränitätsbegriff die epistemische Sollbruchstelle ist, um die vieldiskutierte Frage nach der Notwendigkeit vopolitischer Grundlagen und ethisch-kultureller Bestandsvoraussetzungen des demokratischen Staates überhaupt angemessen stellen zu können. Die die Volkssouveränität normativ zentrierende Autonomie der Staatsbürgerinnen und -bürger erzwingt eine Neucodierung der soziokulturellen Identität eines politischen Gemeinwesens. Meta-politische und vor-rechtliche Bestandsvoraussetzungen sind auf das Freiheitsbewusstsein der Bürgerinnen und Bürger zu beziehen. Ihr Geltungssinn ist deshalb einer kommunikativen Selbstbestimmungspraxis unterworfen, wie sie in liberalen Demokratien gelebt wird. Diese Einsicht verlangt einer Politischen Theologie die Notwendigkeit ab, Antworten auf die Frage nach der Bedeutung von religiösen Sinnvorgaben für die liberale Rechtsstaatsdemokratie *freiheitstheoretisch* zu reformulieren (Kap. 5.; Kap. 6.).

## VI. Politische Theologie der Freiheit

Die vorstehenden Ausführungen umreißen die Grundthese dieses Buches. Sie verlangt, im Medium sowohl verfassungsrechtlicher als auch theologischer Dogmatiken einen interdisziplinär geteilten Grundlagenbegriff aufzusuchen, der der Politischen Theologie einen Bestimmungsgrund ihrer Aussagen verschafft. Der Freiheitsbegriff wird als ein interdisziplinär ausweisbares Vermittlungsprinzip eingeführt, von dem her das infrage stehende Beziehungsgeflecht von Religion, Politik und Recht analytisch beschrieben und normativ begründet werden soll.

Das bedeutet *erstens*, dass die staats- und verfassungsrechtlich einschlägigen Theorien und Begriffe, Themen und Konzepte nicht lediglich deskriptiv aufgenommen und verarbeitet werden. Der Anspruch besteht darin, sie im Medium des Freiheitsbegriffs zu rekonstruieren, um auf seiner Basis die staatliche Herrschafts- und Institutionenordnung einer liberalen Demokratie systematisch zu begründen (Kap. 2. A.; Kap. 4. A.). Das bedeutet *zweitens*, dass die infrage stehenden meta-politischen und kulturell vermittelten Bestandsvoraussetzungen, zu denen auch die Religion gehört, als Freiheitsressourcen zu rekonstruieren sind (Kap. 5. A.). *Drittens* aber müssen genuin theologische Theorieanstrengungen, mit denen die Relevanz religiöser Sinnressourcen für die liberale Demokratie aufgewiesen werden sollen, auf den Konstitutionalisierungsanspruch bezogen werden, wie er in dem auf Selbstbegründung der politischen Ordnung zielenden Souveränitätsbegriff seinen verfassungsrechtlichen Ausdruck findet. Die Grundthese des vorliegenden Buches besteht, wie bereits angedeutet, darin, dass religiöse Sinnressourcen einen produktiven Beitrag leisten sollen für die Stabilisierung und Stärkung des Freiheitsbewusstseins der Staatsbürgerinnen und -bürger. Eine solche Grundhaltung aber hat, *viertens*, zur Konsequenz, dass etwa die Christentümer sich in den Arenen der demokratischen Öffentlichkeit nur Glaubwürdigkeit verschaffen können, wenn sie in ihrer gläubigen und auch kirchlich vermittelten Praxis Gott als Garanten menschlicher Freiheit bezeugen (Kap. 6.).

Damit ist, was den theologischen Teil des Theoriedesigns betrifft, eine Problemexposition vorgegeben, die religionsintern einzuholen sein wird. Auf Freiheit basierenden religionspolitischen Governancestrukturen sind in einer liberalen Demokratie in dem Sinne prinzipielle Grenzen auferlegt, dass selbst verfassungsrechtliche Anreizstrukturen (Kap. 3. B. I.; Kap. 5. B.) den Religionsgemeinschaften lediglich freiheitsermöglichende Chancen zuspielden können, die diese kraft eigener Autonomie, das heißt: im Vollzug ihrer Glaubensfreiheit zu ergreifen hätten. Liberalstaatliches Handeln auf diesem Gebiet kann also allenfalls advokatorisches Handeln sein, das aufseiten von Religionsakteuren Dispositionen stimulieren kann, ein auf Akzeptanz hin angelegtes Staatsbürgerethos auszubilden. Diese Argumentationsfigur mündet schließlich in das Postulat, Religionsgemeinschaften müssten sich die säkularen Verfassungsprinzipien aus ihrem Glauben heraus zu eigen machen. Das schließt die Forderung ein, sie müssten in Übereinstimmung mit ihren Wahrheitsüberzeugungen Liberalitätskompetenz in dem Sinne entwickeln, dass sie im Medium ihrer *comprehensive doc-*

*trines* (John Rawls) Vorstellungen von einer Entflechtung von Religion und Politik ebenso entwickeln wie die von einer säkular begründeten Verfassungsordnung. Die mit diesem Buch vorgelegte Politische Theologie erhebt den Anspruch, einen Theorierahmen zu konzipieren, der solchen Forderungen nachkommt. Es muss vor allem darum gehen, die genuin religionsinterne, das heißt auf Offenbarungsquellen und Traditionsbeständen zurückverweisende Möglichkeit einer Anerkennung der Autonomie und mit ihr der Volkssouveränität zu begründen. Weil der Autonomiebegriff der souveränitätsrechtlich grundlegende Begriff ist, stellt er zweifelsohne den Dollpunkt der Politischen Theologie dar. Die Bewältigung dieses Problems beinhaltet die Aufgabe, zugleich Säkularität als eine rechtswirksame Kategorie der Normbegründung und als Form der religionspolitischen Identität des Staates religionsintern zu bejahen (Kap. 6. B, C.).

Der Autonomiebegriff ist darüber hinaus auch von *methodischer* Bedeutung. Politische Theologie ist die Deutung von Staat, Recht und Politik *sub ratione specie Dei seipsium revelantis*, in Hinsicht auf Gott und im Lichte seiner Offenbarung (Thomas Pröpper). Sie ist genau aus diesem Grund in Verruf geraten als eine politische Theorie, die für sich beansprucht, sich für die eigene Wahrheit in den irdischen Angelegenheiten des Staates auf die Autorität des geglaubten Gottes berufen zu können. Einem solchen Verdacht ist nur durch eine Alternative wirksam zu begegnen, die begründungslogische Theorien mit einbezieht. Die traditionelle theologische Sichtweise ist nicht mehr anschlussfähig, wenn es um den freiheitstheoretischen Sinnbegriff der politischen Moderne geht. Traditionell ist das Argument, die Unterscheidung von geistlicher und weltlicher Gewalt sei auf der Basis einer überwölbenden Einbeziehung beider in den göttlichen Heilsplan zu akzeptieren (Kap. 1. C. VII.). Das mag, auf den ersten Blick jedenfalls, ein religionsintern plausibler Theorieansatz sein, weil er theologisch alle von Gott geschaffenen Wirklichkeiten auf ihn zurückführt. Was sich jedoch in der theologischen Idee einer heilsgeschichtlichen Zuordnung der Gewalten nicht begründen lässt, ist der Geltungssinn von Autonomie. Denn die weltliche Rechtsordnung ist – *etsi deus non daretur* – rationaler und autonomer Begründung zugänglich und mit ihr ist es auch die Beziehung von staatlicher und kirchlicher Gewalt. Für den modernen Staat bietet eine ihn verpflichtende göttliche Ordnung keinen normativen Zugang zu seinem freiheitlich-säkularen Selbstverständnis. Es muss folglich darum gehen, in einem theologischen Deutungsrahmen die Möglichkeit zu denken, dass Gott die Menschen dazu geschaffen hat, in autonomer Selbstbestimmung als seine Geschöpfe zu leben und die Wirklichkeit zu gestalten. Erst dann, wenn Autonomie theologisch begründet und legitimiert worden ist, wird die Legitimation der politischen Moderne religionsintern anerkannt (Kap. 6. B.).

Um den Gesamtumfang des Buches nicht zu überfrachten, bezieht sich die Verwendung des Begriffs „Politische Theologie“ in der Regel auf die christliche Tradition des Westens und stellt den Katholizismus in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit. Konfessionskomparative Reflexionen würden ausdifferenzierte Traditionsanalysen und kontextsensible Beschreibungen sehr unterschiedlicher Vorstellungen über das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft voraussetzen,

die den Rahmen sprengen würden. Das Gleiche gilt für den Einbezug interreligiöser Fragestellungen. Deren Bearbeitung verlangt, so dringlich er auch sein mag, eigentlich doch nach einem interdisziplinären Diskurssetting und übersteigt ohnehin die Möglichkeiten einer Einzelstudie. Analoge Überlegungen gaben den Ausschlag, Ausführungen zu Staats-, Verfassungs- und Rechtsbegriffen in der Regel auf das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland engzuführen. Eine solche Schwerpunktsetzung, wie sie hier vorgenommen wird, lässt sich auch im Blick auf die hohe Diversität gut begründen, durch die die unterschiedlichen Verfassungstraditionen gekennzeichnet sind. Bereits das, was gemeinhin „der Westen“ genannt wird, kennt, gerade wenn es um Fragen des Religionsrechts geht oder ganz generell um das Verhältnis von Religion und Politik, eine erstaunliche Vielzahl historisch vermittelter, auch konfessionell geprägter Verfassungskulturen.

### *VII. Selbstpositionierung in römisch-katholischen Kulturkämpfen*

Ich will nicht verhehlen, dass diese Politische Theologie innerhalb der eigenen römisch-katholischen Glaubenstradition sehr entschieden für politische Liberalität eintritt und nicht minder deutlich für eine innerkirchliche Kräftigung freiheitlicher Traditionen. In Europa, aber auch weltweit sind liberale Rechtsstaaten inzwischen zu gefährdeten Ordnungen geworden. Autoritäre Demokratien sind auf dem Vormarsch, in denen Freiheitsrechte eingeschränkt und die Liberalität offener Gesellschaften abgewiesen werden. Der Begriff der „illiberalen Demokratie“ ist zu einer Selbstbeschreibung autokratischer Regime geworden, der gelegentlich gar unter dem Begriff der „christlichen Demokratie“ firmiert. Der Katholizismus gibt gegenwärtig ein diffuses Bild ab, weil nicht immer klar ist, auf welcher Seite er in diesem Kulturkampf steht! Der Blick des römischen Lehramtes auf die liberale Demokratie hat sich in den zurückliegenden Jahrzehnten verdüstert. Es gibt bis heute kein lehramtliches Dokument, mit dem die Volkssouveränität anerkannt wird; der Autonomie menschlicher Freiheit wird die Zustimmung hartnäckig verweigert. Dieses Buch liest nicht falsch, wer es als ein liberal-katholisches Votum in den innerkirchlichen Deutungskämpfen der Gegenwart versteht. Es sollte nicht verdrängt werden, dass der Krieg, den die Machthaber Russlands gegen die Ukraine derzeit führen, einen ideologischen, auch religiös angescharften Subtext kennt. Denn dieser völkerrechtswidrige Überfall richtet sich ausdrücklich gegen das „normative Projekt des Westens“ (Heinrich August Winkler). Der „Westen“ – auf ihn bezieht sich topographisch die liberale Moderne – ist im Kern eine Wertegemeinschaft, die ihr solidarisches Zusammenleben in Freiheit und Gleichheit gestalten will. Ihre Bedrohung fordert auch die römisch-katholische Kirche dazu auf, die „Ideen von 1776 und 1789“ um der Freiheit willen entschlossener noch zu verteidigen, als dies bislang der Fall ist. Aber, eben weil es kein halbiertes Freiheitsbewusstsein geben kann, wird die Kirche wohl kaum – nach „außen“ gerichtet – eine glaubwürdige Verteidigerin der liberalen Rechtsstaatsdemokratie sein können, wenn sie nicht

selbst – nach „innen“ gerichtet – eine Kirche der Freiheit ist. Nur dann wird sie eine gesellschaftliche Relevanz entfalten können, mit der Gott als Freiheitsgarant für das Gelingen politischer Freiheit glaubwürdig bezeugt wird.

## B. Politische Theologie der Moderne. Konturen eines Programms

Fragen und Probleme verschwinden auch dann nicht, wenn sie ignoriert werden. Werden sie tabuisiert, wirken sie dennoch weiter und führen unter Umständen ein nicht kontrollierbares Eigenleben. Das gilt wohl auch, wenn ein solcher Begriff, mit dem derartige Fragen und Probleme benannt werden, ideologisch besetzt ist oder gar missbraucht wurde. Dies bei dem Begriff der „Politischen Theologie“ zu vermuten, versteht sich beinahe von selbst! Dass man ihn, wenn überhaupt, tunlichst mit Fingerspitzen anfassen möchte, wird für gewöhnlich mit dem Namen Carl Schmitt verbunden, der der „Politischen Theologie“ im 20. Jahrhundert zu unrühmlichem Ruhme verhalf.<sup>1</sup> Das Unbehagen an der Verwendung dieses Begriffs ist übrigens bei Johann Baptist Metz deutlich noch zu spüren, auch wenn dessen Gebrauch bei ihm nicht ohne ein Distinktionsbedürfnis auskommt. Bereits in einer sehr frühen Publikation von 1967 wird es deutlich artikuliert: „Politische Theologie“ – der Begriff ist mehrdeutig und darum nicht unmissverständlich. Er ist zudem historisch belastet“.<sup>2</sup> Was aber ist Politische Theologie? Noch vorgängig zu seinem konzeptionellen Gebrauch lässt sich dieser Begriff in einem ersten Anlauf folgendermaßen definieren: Politische Theologie ist die Theorie einer Praxis, in der Politik und Religion aufeinandertreffen. Dabei ist es zunächst unerheblich, ob das Verhältnis von Religion und Politik als Einheit, Verbindung, Durchdringung oder aber Trennung beschrieben wird. Dies gilt auch für den Modus einer Vereinnahmung der Politik durch die Religion oder der Religion durch die Politik.

Augustinus (354–430) hat wohl recht mit seiner Wahrnehmung, dass die *civitas Dei* und die *civitas terrena* „ineinandergeschoben“ und „miteinander verwirrt“ seien.<sup>3</sup> Dies gilt auch, wie im Fall des Christentums, für Religionen, deren Sinnbegriffe welttranszendent bestimmt werden. Das Problem des Politischen,

<sup>1</sup> Vgl. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München, Leipzig 1922; *ders.*, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.

<sup>2</sup> J. B. Metz, *Das Problem einer „Politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit* (1967), in: *ders.*, *Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie* (GS, 3/2), Freiburg u.a. 2016, 11–26, hier: 11.

<sup>3</sup> *Augustinus*, *Vom Gottesstaat. De Civitate Dei*. Buch 1 bis 10. Aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme. Eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 1991, 57 (= I, 35). Für die Kritik des Augustinus an der Politischen Theologie, die ihm in der von Varro (116–27 v. Chr.) ausgearbeiteten Konzeption vertraut war, ist das sechste Buch seines „Gottesstaates“ einschlägig. Vgl. *ebd.*, 280–315 (= VI, bes. 5–10).

das die gesamte Christentumsgeschichte von ihren Anfängen an durchzieht, existiert, obwohl – oder gerade: weil? – das Johannes-Evangelium Jesus das Wort in den Mund legt, sein „Reich“ sei nicht „von dieser Welt“ (Joh 18,36). In der Konsequenz seines Transzendenzbezugs kennt das Christentum jedenfalls Traditionen, die ein sinnbildendes Orientierungswissen für jenen menschlichen Gestaltungsbereich vergegenwärtigen, der gemeinhin Politik genannt wird. Auch gab und gibt es Christinnen und Christen, die sich aus ihrem Glauben heraus politisch engagieren. Politische Theologie ist folglich eine Glaubenshermeneutik, um politisch-gesellschaftliche Praktiken im Lichte des Evangeliums zu interpretieren oder appellativ zum politisch-sozialen Engagement aus dem Geist des Evangeliums aufzurufen.<sup>4</sup> Das Christentum kennt überdies Vorstellungen über Strukturen und Ordnungen des politischen Zusammenlebens. Aus diesem Grunde fällt einer Politischen Theologie die Aufgabe zu, staatliche und rechtliche Institutionsgefüge und Herrschaftsordnungen auf der Basis christlicher Vorstellungen über das politische Gemeinwesen zu analysieren. Hinzu kommt, dass das Problem des Politischen im Christentum teilweise auch im Zusammenhang mit historisch-gesellschaftlichen Konstellationen entstanden ist, in denen Kirchentümer als politische Akteure aufgetreten sind. Politische Theologie war darum stets auch dem ideologiekritischen Verdacht ausgesetzt, politische Herrschaft, Macht und Gewalt unter Berufung auf die Autoritätsquellen göttlicher Offenbarung zu legitimieren.<sup>5</sup> Wenn schließlich der Begriff des Religiösen auf den der Gesellschaft bezogen wird, fungieren Politische Theologien wiederum als christentumsinterne Selbstbeschreibungen, um sich in politischen Zusammenhängen und Diskurskonstellationen zu verorten.<sup>6</sup> Diesbezügliche Theorien stellen unter

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu beispielsweise A. Kreuzer, Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg u.a. 2017. Den interreligiösen Brückenschlag sucht F. Körner, Politische Religion. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam, Freiburg u.a. 2020. Einen guten Überblick über die internationale Debatte vermittelt C. Hovey/E. Phillips (Hrsg.), The Cambridge Companion to Christian Political Theology (Cambridge Companions to Religion), Cambridge 2015.

<sup>5</sup> „Aktuell ist der Begriff Politische Theologie, insofern darunter eine politische Theorie oder politische Doktrin verstanden wird, die für sich in Anspruch nimmt, in letzter Instanz auf göttliche Offenbarung gegründet zu sein.“ So jedenfalls H. Meier, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, Stuttgart u.a. 2012, 269. Vgl. ders., Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion, München 2013. Meier ist, will mir scheinen, mit der komplexen Gesamtdiskussion zum Begriff der Politischen Theologie offenbar wenig vertraut, da sich diese eben nicht auf den einer Offenbarungsideologie verkürzen lässt.

<sup>6</sup> Vgl. zum Beispiel P. C. Mayer-Tasch, Vom Glanz und Elend der Gnade. Ein Beitrag zur Politischen Theologie, Regensburg 2023; U. Engel, Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co., Mainz 2017. Auf einem eigenen Traditionspfad spürt eine Politische Theologie, die der US-amerikanische protestantische Theologe Reinhold Niebuhr (1892–1971) ausgearbeitet hat. Vgl. R. Niebuhr, Christian Realism and Political Problems, New York 1953; H. R. Davis/R. C. Good (Hrsg.), Reinhold Niebuhr on Politics. His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Wri-

anderem auch Versuche dar, Konflikte im Verhältnis von Religion und Politik beziehungsweise, institutionell gesprochen, von Staat und Kirche produktiv zu bewältigen.

Wenn Politische Theologie, ihrem basalen Grundverständnis nach, die Theorie jener Praxis ist, in der Religion und Politik aufeinandertreffen, umfasst dieser Begriff naturgemäß einen Plural von Bedeutungsgehalten.<sup>7</sup> Zum besseren Verständnis und natürlich auch, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden, die das Geschriebene mit falschen Erwartungen befrachten könnte, ist von vornherein zu unterstreichen, dass die Absicht, die ich mit dem Buch verbinde, nicht darin besteht, eine Politische Theologie vorzulegen, die vollumfänglich alle Aspekte und Themen einbezieht. Sie ist stattdessen, wie in der Einleitung bereits dargelegt, an, kurz gefasst, vier Themenfeldern interessiert: *erstens* an religionspolitischen Debatten, die durch die pluralismus- und konfliktverstärkende Präsenz von Religionen in ohnehin von Heterogenität und Fragmentierung bedrohten Gesellschaften ausgelöst werden; *zweitens* an einer theologischen Interpretation von Institutionen politischer Ordnungen und dies unter Bezugnahmen auf staats- und verfassungsrechtliche Theorien; *drittens* an einer theologischen Legitimation der politischen Moderne und zwar hinsichtlich des Säkularitäts- und Autonomiebegriffs;<sup>8</sup> *viertens* schließlich an Problemen der Selbstverortung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Autonomiewelten moderner Gesellschaften und dies vor allem im Blick auf die Bedeutung religiöser Sinnvorgaben für das gesellschaftliche Zusammenleben.

---

tings, Eugene, Or, 2007. Auch die Befreiungstheologie versteht sich als eine politische Theologie. Vgl. G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, 11), Mainz 1973. Theologische Interventionen in politischen Diskursen firmieren auch unter dem Begriff der „Public Theology“. Vgl. *International Journal of Public Theology* 1 ff. (2007 ff.); Chr. Hübenhall/Chr. Alpers (Hrsg.), *T&T Clark Handbook of Public Theology*, Edinburgh 2022; J. Könemann/S. Wendel (Hrsg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne. Transdisziplinäre Perspektiven*. Unter Mitarbeit von Martin Breul, Bielefeld 2016. Als Beispiel aus religiös anderen Traditionen sei an dieser Stelle exemplarisch E. Klapheck, *Zur politischen Theologie des Judentums*, Hamburg 2022, genannt.

<sup>7</sup> Zu Klassifikationen und Definitionen von „Politischer Theologie“ vgl. *Jahrbuch Politische Theologie* 5 (2008); J. Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen (Religionstheorie und Politische Theologie, 1), München, Paderborn u.a. 1983. Vorsorglich will ich darauf hinweisen, dass ich keinerlei Interesse hege, mich in den allenthalben zu beobachtenden Streit um die Deutungshoheit einzumischen, was denn nun eigentlich die „richtige“ Politische Theologie sein soll. Vgl., was diesbezügliche Schreinerarbeiten am Prokrustesbett betrifft, beispielsweise Ph. Geitzhaus/M. Ramminger (Hrsg.), *Gott in Zeit*. Zur Kritik der postpolitischen Theologie (Edition ITP Kompass, 28), Münster 2018.

<sup>8</sup> Zu der hier vorausgesetzten Verwendung des Begriffs „Legitimation“ im Unterschied zu dem der „Legitimität“, die nicht in allen philosophischen und juristischen Diskursen gebräuchlich ist, vgl. Kap. 2. A. II. Während der Legitimationsbegriff auf begründungstheoretische Grundlegungsfragen zielt, stehen für den Legitimitätsbegriff rechtfertigungstheoretische Aspekte im Mittelpunkt.

Um die Programmatik, die diesem Gesamtentwurf zugrunde liegt, zu konturieren, werden zwei Rekonstruktionsstudien zu den wohl bedeutendsten Politischen Theologien des 20. Jahrhunderts diskutiert. Sie könnten unterschiedlicher nicht sein, stimmen jedoch darin überein, dass beide – sowohl Carl Schmitt (1888–1985) als auch Johann Baptist Metz (1928–2019) – den Begriff der Politischen Theologie affirmativ verwenden. An Schmitt interessiert mich vor allem die auf ihn zurückgehende Denkform der Genealogie, mit der die Möglichkeit einer säkularen Grundlegung politischer Ordnung widerlegt werden soll (Kap. 1. B. I.). Auf ihn ist zurückzugehen, um den analytischen Sinn für die Frage nach der Legitimation der politischen Moderne zu schärfen (Kap. 1. C.; Kap. 3. C.). Auch kennt seine Theoriearchitektur für eine Politische Theologie staats- und verfassungsrechtliche Argumentations- und Reflexionsfiguren für die Begründung politischer Ordnungssysteme (Kap. 4. A.). Man muss sich nicht affirmativ auf Schmitt beziehen, noch einer Konträrfaszination für ihn erliegen, um nicht darauf gestoßen zu werden, dass Staatsrechts- und Verfassungsrechtsfragen in nahezu allen neueren Politischen Theologien sträflich vernachlässigt und zumeist unbesehen abgeblendet werden.<sup>9</sup> Das ist übrigens, erstaunlich genug, auch bei Metz der Fall (Kap. 1. B. II.). An seinem Ansatz interessieren mich vor allem die gegenüber Schmitt augenfälligen Aufmerksamkeitsverschiebungen. Mit ihnen nimmt Metz zugleich Bezug auf eine ausdifferenzierte Debattenlage, die sich der Frage nach der Selbstverortung von Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der Basis einer grundlegend anderen Verhältnisbestimmung von Religion und Politik nähert, als es bei Schmitt der Fall war (Kap. 3. A., B; Kap. 4. A.).<sup>10</sup> Ein

---

<sup>9</sup> Vgl. beispielsweise *Kreutzer*, *Theologie*; *Geitzhaus/Ramminger* (Hrsg.), *Gott*; *Engel*, *Theologie*. Das gilt durchgängig auch für Politische Theologien aus der zweiten Hälfte des 20. Jh.; s. die nachstehende Fußnote. Dieser Hinweis auf diesbezügliche Desiderate beschränkt sich auf Ansätze, die sich explizit als Politische Theologie bezeichnen. Damit soll nicht behauptet werden, es gebe keine theologischen Reflexionen auf Staats- und Verfassungsrechtsfragen. Vgl. beispielsweise *F. W. Graf*, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006. Auf die inzwischen weit verzweigte Diskussion im Felde des Staats- und Verfassungsrechts sowie in dem des Staatskirchen- und Religionsverfassungsrechts wird im weiteren Verlauf der Argumentation einzugehen sein.

<sup>10</sup> Die Wahl fällt, noch vorgängig zu seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutung, auf den von Metz vorgetragenen Ansatz einer Politischen Theologie, weil er, trotz des von ihm bevorzugten Publikationsgenres des Essays, ein breiteres theoretisches Spektrum abdeckt, als dies etwa bei den zeitgenössischen Positionen von Dorothee Sölle oder Jürgen Moltmann der Fall ist. Vgl. *D. Sölle*, *Politische Theologie*, Stuttgart 1982; *J. Moltmann*, *Politische Theologie – Politische Ethik*, München 1984. Vgl. auch *F. Fiorenza/J. B. Metz/J. Moltmann/E. Schüssler Fiorenza/K. Tanner/M. Welker*, *Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale*, Neukirchen-Vluyn 2011. Um die ohnehin komplexe Diskussionslage zur Politischen Theologie nicht zu überfrachten, habe ich auf die Einbeziehung des Ansatzes von Eric Voegelin verzichtet. Vgl. *E. Voegelin*, *Die Politischen Religionen*. Hrsg. u. mit einem Nachwort versehen von P. J. Opitz (Periagoge), München 3., mit einem neuen Nachwort vers. Aufl. 2007. Vgl. *M. Möres*, *Im Zirkel von Grund, Bewusstsein und Gesellschaft. Eine Studie zum Verhältnis von Religion und Politik in der politischen Theorie Eric Voegelins (ratio fidei, 33)*, Regensburg 2007.

Resümee zu den Rekonstruktionen beider Spielarten einer Politischen Theologie und grenzziehende Weichenstellungen für den weiteren Gang der Argumentation schließen sich an (Kap. 1. B. III.). Weil das Thema hinter dem Thema Politischer Theologien stets der Rückbezug auf die Moderne ist, darf einer Klärung ihres normativen Selbstverständnisses nicht ausgewichen werden (Kap. 1. C.).

### I. Die „Politische Theologie“ Carl Schmitts

Der der modernen Souveränitätskonzeption zugehörige Begriff der Legitimation, mit dem über die Rechtmäßigkeit einer politischen Herrschaftsordnung entschieden wird, kann jenen Semantiken zugeordnet werden, mit denen die „Legitimität der Neuzeit“ argumentativ unterfüttert werden sollte.<sup>11</sup> Hans Blumenberg hatte in dieser Debatte die These vertreten, dass die Neuzeit die keiner Legitimität bedürftige Gegenposition zum theologischen Absolutismus des Spätmittelalters sei. Dieser Emanzipationskraftakt habe wiederum einen grundlegenden Abstraktionsakt zur Folge gehabt, mit dem sich der freie Mensch der Neuzeit aus allen Herkunft und Traditionen befreite. Blumenbergs Argumentation ist deshalb ein Plädoyer für die, um an dieser Stelle den von mir gewählten Sprachgebrauch zu verwenden, Legitimation der Neuzeit, weil mit ihr die Eigenständigkeit dieser Epoche aus eigenem Recht behauptet und aufgezeigt werden soll. So erklärt sich auch, dass er in seiner Replik auf Schmitt darauf insistiert, dass der Rationalitätsbegriff, der der Legitimität der Neuzeit zugrunde liegt, als „Selbstbehauptung“, nicht jedoch als „Selbstermächtigung“ aufgefasst werden müsse.<sup>12</sup> Damit verteidigt Blumenberg den epochalen Anspruch der Neuzeit auf Autonomie.

Vor diesem Hintergrund kritisiert, schärfer noch, so Michael Moxter, „attackiert“ Blumenberg die ideologiekritischen Implikationen des Säkularisierungsbegriffs, wie er von denen in Anspruch genommen wird, die der Neuzeit ihre Legitimation aus eigenem Recht bestreiten.<sup>13</sup> Deren Argumentation lässt sich wie

<sup>11</sup> Vgl. H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, München 1965; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966; *ders.*, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“*, erster und zweiter Teil, Frankfurt/M. 2., durchges. Aufl. 1983 (1974); *ders.*, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt/M. 1996. Für die theologische Debatte noch stets einschlägig ist U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte* (FThSt, 119), Freiburg u.a. 1980. Zum Souveränitätsbegriff vgl. Kap. 2. Aus Gründen, die im weiteren Verlauf des Argumentationsgangs in diesem Buch zur Sprache kommen werden, unterscheide ich, wie bereits angedeutet, zwischen Legitimation und Legitimität. In politisch-theologischen Zusammenhängen bevorzuge ich den Begriff der „Legitimation der Neuzeit“, da ich hier vor allem auf die infrage stehende Begründbarkeit insbesondere der Autonomieansprüche der Moderne abziele. Freilich ist ein solcher Sprachgebrauch nicht einheitlich, wie beim festgefühten Terminus „Legitimität der Neuzeit“ sofort deutlich wird.

<sup>12</sup> Blumenberg, *Legitimität* (1996), 107.

<sup>13</sup> „Blumenberg attackiert (das Wort ist hier angemessen) die ideengeschichtliche Verwen-

folgt zusammenfassen: Seinem metaphorischen Gebrauch nach weise der Säkularisierungsbegriff eine Parallele zur „Säkularisation“ genannten staatlichen Einziehung kirchlicher Besitztümer auf, wie sie unter napoleonischer Herrschaft in Deutschland stattgefunden hatte. Es ist das vorgeblich Widerrechtliche dieser „Verweltlichung“ von Kirchengütern, auf das die ideengeschichtliche Verwendung des Säkularisierungsbegriffs in ideologiekritischer Absicht rekurrieren möchte. Analog zur Säkularisation könne bei der Übersetzung „religiöser“ in „weltliche“ Vorstellungen jedoch kein Vindikationsanspruch erhoben werden, als würde es sich beim Säkularisat um ein widerrechtlich enteignetes Gut handeln. Die ins Spiel gebrachte Kategorie des Eigentums soll nicht nur verdeutlichen, dass der faktische Geltungsverlust des religiösen Erbes auf illegitimen Voraussetzungen beruht. Die Aufklärung der Erbschaftsverhältnisse soll, wichtiger noch, auf die grundsätzliche Abhängigkeit der Neuzeit von christlichen Weltbildern ethischer, metaphysischer und religiöser Provenienz zielen. Die Säkularisierung soll folglich deshalb eine „Kategorie historischer Illegitimität“ sein,<sup>14</sup> weil die christliche Vergangenheit Trägerin jener normativen Substanz sei, von der die Neuzeit noch stets zehre. Soweit das Argument! Gegen diese Theorie der unberechtigten Erbschaftsbemächtigung bringt Blumenberg seine Neuzeitanalysen in Stellung, die in ihrem Ergebnis auch dazu führen, dass es sich bei den historischen Vorgängen von „Umwandlung“, „Umbesetzung“, „Verformung“ oder „Überführung“, die sich im Säkularisierungsprozess vollzogen, nicht um verfallstheoretisch zu deutende Transformationen handelt, die keinen Geltungsanspruch aus eigenem Recht besäßen. Damit identifiziert Blumenberg den normativen Kern der Neuzeit in ihrem Anspruch auf geltungsfundierte Autonomie. Sie ist, so wird man ihn zu verstehen haben, in der Lage, die Begründungslast für das Fundament zu tragen, auf dem der Selbstanspruch der Neuzeit aufruht.

In seiner Kontroverse mit Carl Schmitt dechiffriert Blumenberg diesen begründungstheoretisch ausgewiesenen Geltungssinn der Neuzeit als den ideologischen Subtext der Politischen Theologie Schmitts.<sup>15</sup> Deren Pointe liegt ja, unter anderem, darin, die Emanzipation einer autonomen Sphäre weltlicher Macht, deren Legitimation unabhängig von theologisch-religiösen Autoritäten und Instanzen hergestellt werden soll, für illegitim zu erklären.

Schmitt hatte den Begriff der Politischen Theologie in affirmativer Absicht herangezogen, um auf jene neuzeitlichen Transformationsprozesse aufmerksam

---

dung des Säkularisierungsbegriffs, also einerseits Versuche, die Genese der Neuzeit als ‚Verweltlichung‘ christlicher Vorstellung zu erklären, und andererseits die aus solchen Deutungen resultierenden Geltungsansprüche.“ *M. Moxter*, Eigenständigkeit der Moderne (Blumenberg), in: Th. M. Schmidt/A. Pitschmann (Hrsg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart u.a. 2014, 49–62, hier: 49.

<sup>14</sup> *H. Blumenberg*, „Säkularisation“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hrsg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, München 1964, 240–265.

<sup>15</sup> Vgl. *Blumenberg*, Legitimität (1996), 99–113; *Schmitt*, Theologie II, 108–126.