

Karl Richard Ziegert

Zivilreligion

Der protestantische Verrat an Luther

Karl Richard Ziegert

Zivilreligion

Der protestantische Verrat an Luther

Wie sie in Deutschland
entstanden ist und wie sie herrscht

OLZOG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7892- 8351-2

© 2013 OLZOG Verlag GmbH, München

Internet: <http://www.olzog.de>

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagentwurf: Atelier Versen, Bad Aibling
Satz: EDV-Fotosatz Huber/Verlagsservice G. Pfeifer, Germering
Druck- und Bindearbeiten: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm
Printed in Germany

*„Non opus ut sanctus sit Cesar,
non indiget ad regimen suum, ut sit Christianus.
Satis est ad Cesarem, ut habeat rationem.“*

(Die Führung des Staates muss nicht heilig sein,
auch seine Regierung braucht keine christliche sein.
Es genügt völlig, dass im Staat die Vernunft herrscht.)

Martin Luther 1528
(WA 27, 418, 3–4)

Inhalt

Vorwort	9
I. Über die heiligen Dinge der Bundesrepublik – eine Einführung	15
1. Die Heiligkeit des gesellschaftlichen Grundmythus	16
2. Die Dauerpflege einer „moralischen Öffentlichkeit“	22
3. Das kirchliche Management des Gesinnungsauftrags	27
4. Die judikative Sicherung der öffentlichen Meinung	34
5. Die Abgeschlossenheit des öffentlichen Diskurses	41
6. Die Unterhaltung einer Kultur der Betroffenheit	49
7. Die Besonderheit des deutschen Schuld-Idealismus	56
II. Weshalb wir von „Zivilreligion“ sprechen müssen	61
1. Die Fremdheit der Zivilreligion	61
2. Wie die Zivilreligion funktioniert	75
3. Die Gemeinschaft der Moralischen	83
4. Die „Staatsreligion neuen Typs“	97
5. Der Kultus der Kollektivschuld	104
6. Die Dogmatik der Opferpflichten	109
7. Die Priester der Zivilreligion	116
III. Die Entstehung der deutschen Zivilreligion	129
1. Die Konzepte des „christlichen Staates“ ab 1863	129
2. Karl Barths neues moralisches Staatsverständnis ab 1911	134
3. Barmen 1934 und die Zivilreligion des Dritten Reiches	141
4. Die erste Denkschrift der „Bekennenden Kirche“ von 1936	153
5. Die Weichenstellung zum Linkssozialismus ab 1938	163
IV. Die Investitur der bundesdeutschen Zivilreligion	175
1. Die zivilreligiöse Grundentscheidung in Treysa	175
2. Die Entstehung der Stuttgarter Schulderklärung	187
3. Bischof Bell und die englische Zivilreligion	206
4. Die politischen Folgen der Schulderklärung	217
5. Der Machtanspruch der EKD-Kirchenelite	229
6. Der endgültige Durchbruch in Loccum 1955	237

V. Nachrüstungen der bundesdeutschen Zivilreligion	249
1. Die Totalisierung der deutschen Schuld 1963	249
2. Die Politisierung der Gottesdienstkultur 1968	258
3. Die religiös-moralische Gleichschaltung ab 1973	268
4. Der Aufstieg des „Linksprotestantismus“ ab 1983	273
5. Wallfahrten zum „Altar“ der Zivilreligion 2005	280
6. Die Europäisierung des deutschen Schuldparadigmas 2010	286
VI. Die Gegenwart der Zivilreligion in der politischen Kultur	309
1. Jürgen Habermas und die Philosophie der Zivilreligion	309
2. Das „neue Recht“ und die Zerstörung des Begriffs der Person	324
3. Die „uferlose“ Macht der Rechtsautonomie der Kirchen	348
4. Die Rolle der Religionsfreiheit im System der Zivilreligion	369
5. Hundert Jahre deutsche Schuld und kein Ende	386
Abkürzungen	407
Literaturverzeichnis	411
Personenregister	469

Vorwort

In diesem Buch geht es um die Zivilreligion der Bundesrepublik. Ihre Tatsache ist ein gesellschaftliches Tabu, das nur sehr selten angesprochen wird, wie etwa im Bericht von Lorenz Jäger in der *FAZ* vom 15. März 2009: „Als Angela Merkel den Papst kritisierte, wurde sie von (dem Chefredakteur der *SZ*) Kurt Kister mit dem Argument verteidigt, die Kanzlerin habe zu ihrer Intervention alles Recht gehabt, denn der Papst habe ‚gegen die Religion‘ verstoßen, nämlich gegen die Zivilreligion, die in diesem Lande gilt [...] Die Zivilreligion solle als konsensuales Glaubensbekenntnis der Bürger zu ihrem Staat nicht nur religiöse Konflikte verhindern, sondern den Gesellschaftsvertrag, die Toleranz und die Herrschaft der Gesetze sichern.“ Dies ist durchaus zutreffend festgestellt: Es existiert in dieser Bundesrepublik eine gesellschaftliche Oberreligion, die von allen anzuerkennen und in den verordneten „religiösen“ Pflichten auch zu befolgen ist. Wer hier den Faden aufnimmt, wird bald begreifen, was für eine Macht diese Republik fest im Griff hat.

Ein anschauliches Beispiel dafür war die ZDF-Gesprächsrunde zum Thema „Warum noch an Europa glauben“ am 27. September 2012 mit Alt-Bundeskanzler Helmut Schmidt und Bundespräsident Joachim Gauck. Hier hatte Helmut Schmidt als, wie mehrfach als Fußtext eingeblendet wurde, „das größte lebende Vorbild der Deutschen“ die Öffentlichkeit angesichts der aktuellen Krisen-Anfechtungen noch einmal autoritativ auf den „Glauben an Europa“ einzustimmen. Mit der dann zweimal betont vorgetragenen reflexhaften Tabuisierung, die in einer schicksalhaft bedeutsamen Lage politische Widerstände nicht mehr organisieren lässt, wurden dann „die Deutschen“ auf die mit diesem Glauben verbundenen unbegrenzten Opferpflichten eingestellt: „Deutschland steht für den Kontinent mehr in der Verantwortung als alle anderen europäischen Staaten [...]. Das Entscheidende ist, dass wir Deutschen stärker verantwortlich sind als alle anderen [...], weil wir sechs Millionen jüdische Bürger umgebracht, fabrikmäßig umgebracht haben.“ Rudolf Augstein hatte solche Argumentation schon 1990 in Tutzing richtig benannt: „Das ist keine politische Betrachtungsweise, das ist Religion.“

Der Anfang der Beschäftigung mit dem Thema war eine Einladung zu einem Vortrag beim Kaiserslauterer Bundeswehrverband am 24. Juni 1998 über „Die Aktualität des Stuttgarter Schuldbekenntnisses“. Da die übliche Hagiografie dieses Ereignisses von 1945 nicht blind wiederholt werden sollte, war Quellenarbeit angesagt. Und diese zeigte schon sehr bald, dass hier nicht die historischen Realien, sondern umfängliche Mythisierungen das Feld beherrschen. Der damalige Vortrag bescherte deshalb der Zuhörerschaft einen unerwartet kritischen Abend: Sie hatte

sich offensichtlich auf freudige, glaubensstarke Zustimmung zum Grunddogma der bundesdeutschen Zivilreligion eingerichtet. Aber auch für den Vortragenden sollte dieses Thema nun eine herausfordernde Arbeitshypothek für die Zukunft werden. Denn nun wurde immer umfänglicher ein Feld bearbeitet, dessen Erkundung in kulturpolitisch vermintem Gelände sich als Erhellung vieler Kernfragen der deutschen Nachkriegsgeschichte herausstellte. Dass sich mit den vorliegenden Ergebnissen ein nur kirchenhistorisch geschulter Theologe in die geschichtspolitische Arena stellt, hat mit der gewonnenen völligen Klarheit der Lage zu tun, die auch der Historikergilde eine sachlich begründete, wenn auch gegenüber dem Mainstream weithin andere Sicht auf entscheidende Aspekte der Entstehung und der geistigen Grundlagen der Bundesrepublik darlegen kann. Und diese Klarheit der Lage ist in einigen Teilen auch nichts Neues: Nicht wenige der die Deutungshoheit für das Ganze der Tatsachenerforschungen beanspruchenden Geschichtsmeinungen sind in den letzten Jahren durch einen neuen Zugriff auf das historische Material im Inland wie auch im Ausland schon erstaunlich umfassend erschüttert worden.

Der gleichsam kristalline Kern dieses Buches ist das Kapitel IV/2 über „Die Entstehung der Stuttgarter Schulderklärung vom 18. Oktober 1945“. Das davor erläutert den schicksalhaften, aber eben nicht wirklich notwendigen Weg dorthin, der damit andere, damals sehr wohl mögliche Wege irreversibel verschlossen hat. Alles danach entfaltet die Folgen der Stuttgarter Weichenstellung, die den Ausgangspunkt der Geschichte und der Verfassung der Bundesrepublik im doppelten Sinn des Wortes bildet. „Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik“ ist nicht erst in den 1960er-Jahren durch die Frankfurter Schule geschehen, wie der im Jahre 2000 von Clemens Albrecht herausgegebene Band schon im Titel als These entfaltet. Das geistige Gründungsdatum der Bundesrepublik ist der 18. Oktober 1945, wie hier dargelegt und begründet wird. An diesem Tag wurde in Stuttgart das zivilreligiöse System einer in allen wesentlichen politischen Hinsichten festgelegten Funktionseinheit von Religion und Staat sozusagen auf Kiel gelegt, das hier zu Beginn auch noch einmal in seinen strukturellen Grundlagen vorgestellt wird. Es verwirklichte die in den USA seit Sommer 1942 schon strategisch genau vorbereitete Schaffung einer deutschen „*New Society*“, in der dann auch die „*ideological structure of American life*“ [sic!], also der – wie ihr Mandatar Stewart Herman erklärte – aus der Verbindung von religiösen und politischen Überzeugungen bestehende „*political faith*“ der USA seinen Gestaltgewinn erhalten sollte. Und so war dann auch das „*first objective*“ dieses politischen Glaubens, d. h. das politische *sine qua non* der kommenden transatlantischen Eingemeindung, die erfolgreiche Beseitigung des in der lutherischen Prägung des deutschen Protestantismus immer noch tief verwurzelten „*wide gap between religion and politics*“ (Stewart Herman), also die unerbittliche Löschung der ganz speziellen Kulturwirkung der „Zwei-Reiche-Lehre“ im politischen Leben Deutschlands, die einen Anspruch der Kirche auf

eine religiöse Gestaltung der politischen Welt stets entschieden verneint hat: Religion „kann Kulturfaktor, darf aber nicht Kulturbasis sein“ (Martin Dibelius).

Die in der Tat revolutionäre Abkehr von dieser mit Luthers Zwei-Reiche-Lehre begründeten und jahrhundertlang stabilen gesellschaftlichen Grundorientierung ermöglichte eine schrankenlose Konjunktur der sich sofort nach dem Ersten Weltkrieg immer entschiedener aufbauenden Politisierung gerade der protestantischen Kircheneliten. Schon 1931 beklagte der lutherische Theologe Martin Doerne in der *Allgemeinen Evangelisch Lutherischen Kirchenzeitung* heftig „den neuen Glauben an die politisch-soziale Sendung der Kirche“, der mit der Parole „Öffentlichkeitswille“ die politischen Fragen „zum Hauptanliegen des kirchlichen Lebens“ mache: Die Kirche verstehe sich in fataler Verkehrung ihres Selbstverständnisses nur noch als gottgewolltes weltliches Instrument für den Aufbau eines „christlichen Staates“ und einer „gesellschaftlich verfassten christlichen Menschheit“. Schon 1934, „in der Zeit des Kirchenkampfes“, konnte gerade vonseiten der Bekennenden Kirche als gültige kirchliche Maxime festgestellt werden, dass das religiöse Wort der Kirche „nicht sakrale Rezitation und nicht private Anrede, sondern öffentliche, politische Prophetie sei“, so der später in der DDR bedeutsame Cottbusser Generalsuperintendent Günter Jacob. Und im kaum bekannten „Arbeitsplan der Bekennenden Kirche“ vom Juli/August 1935 findet sich dann erstmalig ein fertig institutionalisierter „Öffentlichkeitsanspruch“ der Kirche, der den einzelnen Menschen primär „als Glied in einem öffentlichen Bereich“ anspricht und verpflichtet sieht.

Dieser im Kontext des totalen Staates dann schnell emporgewachsene kirchlich-politische Totalanspruch auf die „Gestaltung der Gesellschaft“ bildete ab 1945 das politische Substrat einer neuen deutschen Ideologie, die Zug um Zug den gesamten öffentlichen Raum besetzte. In einem jahrzehntlang strategisch verfolgten Wachstum in Medien und Kultur, in Bildungsinstitutionen und Wissenschaft, in Kirchenstrukturen und Politik nahm die daraus entstehende neue deutsche Zivilreligion alle Fragen nach dem Seins- und Sinngrund dieser deutschen Nicht-Nation in ihre Zuständigkeit. Am Ende sollte sie sich dann tatsächlich alle gesellschaftlichen Akteure, auch die noch lange in der Mehrheit der Pfarrerschaft unabhängig gebliebene religiöse Arbeit der Kirchen, vollständig unterwerfen. Ihre hier in wichtigen Stationen aufgearbeitete Genese und ihr Gestaltgewinn als politischer Mythos der Bundesrepublik zeigen, wie seit 1945 eine inhaltlich als passgenauer Gegenentwurf zur Zivilreligion des Dritten Reiches zu fassende neue deutsche Staatsreligion funktioniert: Sie erhält das Bewusstsein einer weltweit einzigartigen gesellschaftspolitischen Opferbereitschaft und Opferpflicht als systemische Grundlage des gesamten politischen Handelns und sie kontrolliert dessen gesellschaftskulturelle Präsenz und Geltung durch den weitreichenden Ausschluss aller anderen Möglichkeiten und Meinungen.

Clemens Vollnhals, dessen idealtypisch im „Nur wir sind Täter“-Korridor laufende historische Kopfarbeit auch hier kritisch beleuchtet wird, bemerkte im Jahre 1990 im Blick auf die Zeitgeschichte nach 1945: „Eine akzentuiert kritische Geschichtsschreibung hat als notwendiges Korrektiv fraglos ihre Berechtigung.“ Er soll beim Wort genommen werden, wie andere auch, die mit dem Mythos von Stuttgart 1945 bis heute einer moralpolitisch hochgestellten neuen deutschen Staatsreligion geschichtliche Rechtfertigungen zuteilwerden lassen, die bei einer genauen Betrachtung keiner Kritik standhalten. Aber hier geht es ja nicht mehr um historische Sachverhalte: Der Mythos der neuen deutschen Staatsreligion besorgt der politischen Kultur eine moralische Legitimität, in der dann auch Gewaltlosigkeit, wie Hermann Lübke in seinem Aufsatz von 1981/1986 über „Staat und Zivilreligion“ beschreibt, „gar kein Problem, vielmehr ein *Scheinproblem* ist“. Was öffentliche Moral ist, kann und darf also mit allen Formen des Gewalthandelns politisch durchgesetzt werden. Damit wird nach Lübke „Religion für ein Konzept benutzt [...], unter das alsdann schließlich auch die Ideologie des Nationalsozialismus zu subsumieren wäre“. Die Peinlichkeit ist also geistig zu ertragen, in diesem Feld auch Alfred Rosenbergs „Mythos des 20. Jahrhunderts“ begegnen zu müssen: Jede Zivilreligion lässt eine „Religion ohne Erbsünde“ kulturelles Format gewinnen, wie der große Soziologe Niklas Luhmann in seiner Abhandlung von 1986 über „Grundwerte als Zivilreligion“ deutlich gemacht hat. Alle Visionen einer „moralischen Gesellschaft“ unterstellen einen gesellschaftlichen Konsens, der total positiv ist – auch um den Preis der Selbsttäuschung. Zwangsläufig wird dann die gesellschaftliche Bedeutung der „Teilsysteme“ weit überhöht, die von Luhmann aber genau beschriebene Tatsache verdrängt, dass jede Art von „Gesamtgesellschaft“ ja auch noch „ein eigenes System“ ist, das „nicht differenziert werden kann“. Es existiert als eine in tiefer Fraglosigkeit gegründete gesellschaftliche Macht, die einfach da ist und herrscht, wie Luhmann das System erklärt: „Die Realität dieser Voraussetzung ist nicht die eines empirischen Konsenses, sondern die einer laufend in Anspruch genommenen Prämisse“ – und zwar von allen. Die Zivilreligion funktioniert wie das Betriebssystem eines PC: unsichtbar, unmerklich, aber sie steuert alles, alle Einzel-Programme.

Eine unvoreingenommene Urteilslage jenseits der Mythen und Legenden von 1945 wird hier wohl sehr vieles völlig neu bewerten müssen, wie es Jürgen Elvert in der *FAZ* vom 30. August 2007 zusammenfasste: Es zeigt sich immer deutlicher, „dass die Zeit endgültig reif ist für einen neuen und umfassenden Zugriff auf die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts“. Auch der *Spiegel*-Autor Klaus Wiegreffe, dort seit 1997 für den Bereich Zeitgeschichte zuständig, meinte in der Ausgabe vom 26. April 2010: „Inzwischen hat ein Umdenken eingesetzt.“ Für solchen Neuzugriff erinnert diese Studie nachdrücklich an die zivilreligiösen Umformungen der deutschen Religionsverhältnisse im 20. Jahrhundert und ihre gravierenden Folgen, die gerade auch in der Bundesrepublik nicht ohne Schaden für die Erkennt-

nis des Ganzen aus der historischen Analyse herausgehalten werden können. Das Begreifen der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts und ihrer furchtbaren Folgen bliebe unvollständig, wenn diese auch global wirkenden zivilreligiösen Einflüsse nicht berücksichtigt würden, die heute dafür mitverantwortlich sind, dass eine rückhaltlos offene Wahrnehmung und Erforschung der deutschen Geschichte von 1914 bis 1945 kaum möglich ist. Wenn der Autor als „Nicht-Historiker“ dabei auch Autoren und Quellen zitiert, die sich auf historische Sichtweisen und Tatsachen beziehen, die bei uns in der Geschichtsschreibung zu Tabus geworden sind, dann geschieht dies deshalb, weil es nicht möglich ist, hier nur die halbe Wahrheit auszusprechen: Die ganze Wahrheit in den Blick zu nehmen bedeutet, die Schuld der anderen auch benennen zu müssen. Damit soll keine Relativierung der bekannten deutschen Verbrechen betrieben werden. Auch deutsche Schuld bleibt Schuld. Was in dieser Lage die Analyse und die Kritik der am Ende des „zweiten dreißigjährigen Krieges“ (Winston Churchill) von 1914 bis 1945 entstandenen bundesdeutschen Zivilreligion leisten können, ist dies: einen Beitrag zu liefern zur Befreiung der historischen Tatsachenerforschung vom Zwang zu jener schwarz-weiß-Moralisierung der Wirklichkeit, für die sich diese deutsche Zivilreligion zu ihrer volkspädagogischen Dauerpflege nicht nur die EKD-Kirchenwelt, sondern auch den historischen Wissenschaftsapparat weitestgehend dienstbar gemacht hat.

Karl Richard Ziegert
Ludwigshafen am Rhein, am 15. Mai 2013

I. Über die heiligen Dinge der Bundesrepublik – eine Einführung

Sich mit der bundesdeutschen Zivilreligion zu beschäftigen ist für viele ein Novum, das nur widerstrebend zur Kenntnis genommen wird. Denn unentrinnbar ist der Anfang einer neuen bundesdeutschen Zivilreligion – genauer: ihre politische Investitur und erste öffentliche Aufführung – in der Entscheidung der neuen EKD-Führung vom 18. Oktober 1945 für die Übernahme der gesamten Kriegsschuld verankert. Diese Entscheidung hat den traditionellen Kirchenprotestantismus endgültig in der freilich schon Jahrzehnte vorher anvisierten Richtung einer „Staatsreligion neuen Typs“ umformatiert, wie es einmal der Sache sehr nahe kommend Gerhard Besier ausdrückte. Auch die Einführung der Kirchenhistorikerin Claudia Lepp in dem 2011 erschienenen Tagungsband über „Die Politisierung des Protestantismus“ tastet sich inzwischen ein Stück weit in dieser Richtung vor: „Der Mai 1945 war keine ‚Stunde Null‘ im Verhältnis von Protestantismus und Politik. Viele alte Deutungs-, Einstellungs- und Verhaltensmuster wurden mit in die Nachkriegszeit hineingenommen [...] eine starke nationale Orientierung, eine ausgeprägte Staatsfixierung, gesellschaftliche Homogenitätstendenzen, eine Aversion gegen politische Parteien und die liberal-parlamentarische Demokratie sowie antikapitalistische Ressentiments.“ Was hier fehlt, ist das Begreifen des Anfangs: Der gesamte Tagungsband zum Problem der Politisierung des Protestantismus kann noch nicht erklären, *weshalb* „die evangelische Kirche nach Kriegsende zu einem neuen Verständnis des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags [fand]“¹. An dieser frischen Veröffentlichung ist jedenfalls erkennbar, dass die Forschung die historischen Vorformen und Bedingungen der neuen Festlegungen aus der kurzen Zeitspanne von Sommer bis Herbst 1945 in der Zuordnung von Politik und Religion überhaupt noch nicht realisiert hat. Diese Festlegungen haben schon mit der ersten Kirchenkonferenz von Treysa Ende August 1945 die Grundlage einer für die Bildung und Sicherung des gesellschaftlichen Konsenses künftig zuständigen symbiotischen Handlungsgemeinschaft von Staat und Kirche geschaffen. Dieser in der Krisensituation maximierte religiös-politische Koordinationswille billigte im Anschluss an schon frühere diesbezügliche Strebungen in der Weimarer Republik der Kirche ein „Wächteramt“ und einen „Öffentlichkeitsauftrag“ zu, der eben nicht primär der Bewahrung *religiöser* Standards galt, sondern vor allem der Dauerpflege der neuen zivilreligiös-politischen Konsensmoral und ihren gesellschaftsinstitutionellen Sicherungsmöglichkeiten.

1 Beide Zitate Lepp: Einleitung zu Fitschen, Klaus u. a.: Die Politisierung des Protestantismus, S. 12.

Die damit dann Zug um Zug aufgebaute Zivilreligion der Bundesrepublik Deutschland hat nicht nur die heutige Selbstsäkularisierung und religiöse Sterilität des Protestantismus befördert, sondern vor allem die folgenreiche religiöse Aufladung von Leitbegriffen des politischen Jargons in der Bundesrepublik. Hans Maier wie Kurt H. Biedenkopf haben diese in das neue System der Zivilreligion einzuordnende Entwicklung in dem 1982 von Hans Jürgen Heringer herausgegebenen Sammelband „Holzfeuer im hölzernen Ofen. Aufsätze zur politischen Sprachkritik“ schon sehr genau markiert: Nach Kurt Biedenkopf „wird politische Sprache zum Religionsersatz“²; Hans Maier spricht von der „puristischen Überforderung von Begriffsinhalten“ und erklärt diese Überforderung schon erstaunlich genau: „[...] zentrale Begriffe unserer politischen Ordnung [sind] in den letzten Jahren aus der Normallage gelöst, dynamisiert, ja eschatologisch aufgeladen worden. Das gilt für Verfassung, Demokratie, Sozialstaat so gut wie für Rechtsstaat und Grundrecht. Aus Ordnungsbegriffen sind Verheißungen geworden. Die Stilisierung des Grundgesetzes zum ‚großen Versprechen‘ machte den Anfang.“³

1. Die Heiligkeit des gesellschaftlichen Grundmythus

Der Anfang des „großen Versprechens“ der neuen Bundesrepublik ist freilich sehr viel früher zu datieren. Schon in der Weimarer Republik nahm diese Entwicklung ihren Lauf, die dann 1949 die Legitimitäts-Textur des Grundgesetzes im zivilreligiösen Duktus formatierte, wie die neuen verfassungsrechtlichen Demonstrationen eines Ewigkeitswillens zeigen. Staat und gesellschaftlicher Grundkonsens sind, wie Ernst-Wolfgang Böckenfördes verborgener Gewährsmann Franz von Papen schon 1932 zusammenfasste, nun „metapolitisch“⁴ gesichert, so dass Änderungen außer-

2 Heringer (Hg.): Holzfeuer im hölzernen Ofen. Aufsätze zur politischen Sprachkritik, Tübingen 1982, darin hier besonders wichtig: Biedenkopf: Politik und Sprache (S. 189–197), hier S. 191 f.

3 Maier: Aktuelle Tendenzen der politischen Sprache, in: Heringer, a. a. O. S. 179–188, hier S. 182 f.

4 Reichskanzler Franz von Papen forderte in einer Rundfunk-Rede vom 12. September 1932 „die radikale Abkehr von dem Satz, der Staat müsse weltanschaulich neutral sein“ und die ebenso „radikale Umkehr zum christlichen Staat“. Die für das bundesrepublikanische Selbstverständnis so markante Böckenförde-Formel: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“, findet sich sinngemäß schon in von Papens aus dieser Rede dann vielfältig kolportiertem Diktum: „Der Staat muß sich der geistigen und religiösen Grundlagen bewußt sein, auf denen er ruht. Kulturelle Neutralität ist für ihn ein Unding. Alle Autorität des Staates und jedes Amtes hat ihren Ursprung in Gott, auch wenn der Träger des Amtes vom Volk bestimmt wird.“ Dem katholischen Reichskanzler von Papen sekundierte dann eine Woche später der protestantische Reichsinnenminister Freiherr von Gayl bei der Hundertjahrfeier des Gustav-Adolf-Vereins in Leipzig ebenso engagiert: „Mit mir bekennt sich die aus Männern beider Bekenntnisse bestehende Reichsregierung schlicht und offen zum christlichen Staat. In Bestätigung dieses Gedankens muß die Staatsführung religiös, das heißt für uns: christlich sein.“ Und von Gayl legte in Sachen Konkretion noch einmal nach: „Dazu gehört, daß wir

halb der fortan gültigen politischen Moral nicht mehr stattfinden können: Für solche Konstruktion der Verfassung als einer „Werteordnung“ wurden idealtypisch schon 1932 „die ewigen Quellen des Glaubens“ bemüht. Diese ewigen, für alle gültigen Inhalte der politischen Kultur sollen „die Lehren des Christentums“ sein, wie von Papen (und Böckenförde kaum anders) erklärte: „damit ist gesagt, daß politische Führung die Kultur nicht hervorbringen, sondern nur schützen und pflegen kann“⁵. Diese Erweiterung des Verständnisses der politischen Kultur in Richtung auf ein Gesamtverständnis, das auch „die die Gesellschaft formenden Prinzipien erfassen“⁶ kann, ist genau der O-Ton des berühmten Böckenförde-Diktums: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“, in Böckenfördes späterer, noch stringenterer Fassung: „So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“⁷ Diese neue „*Gesellschaftsreligion*“⁸ sollte nun mehr und mehr Staat und Gesellschaft in eins setzen und auf diese Weise eine moralische Aufladung politischer Konflikte und Interessen besorgen,

wissen, daß es sich nicht um einen evangelischen oder katholischen Staat handeln kann.“ Wie diese überkonfessionelle „christliche“ Staatsphilosophie aber dann genau aussehen sollte, blieb einstweilen noch offen: „Wir suchen mit Ernst den Weg zu diesem Staat“ (Bericht von Landeskirchenamts-Präsident Dr. Bähr, Kassel, in: *Das Evangelische Deutschland*, Nr. 45/1932, (6.11.1932, S.367 f.). In den Kontext dieser Anläufe zu einer deutschen Zivilreligion gehört dann natürlich auch Wilhelm Stapels diesbezügliche, als solche kaum hinreichend gewürdigte zivilreligiöse Programmschrift „Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus“ (Hamburg 1932). Stapel bezeichnete seinen Entwurf einer neuen deutschen Zivilreligion als „metapolitische“ Zusammenführung von Religion, Nationalismus und Politik. Er verwies im Vorwort zur zweiten Auflage 1932 (S.9) ausdrücklich auf schon parallele Entwürfe „Politischer Theologie“, wie besonders auf den Entwurf des Reformierten Alfred de Quervain über die „Grundlinien einer politischen Theologie“, die strukturgleich zu Stapel sich über die „Theologischen Voraussetzungen der Politik“ auslassen. Stapel stellte 1932, nachdem er schon etwa drei Jahre in dieser Richtung publiziert hatte, fest: „Die Diskussion um die politische Theologie, die plötzlich entbrannte, ist fast ins Unübersichtliche gewachsen“ (2. Aufl., S.9). Das mit der neuen Staatsgrundlage von 1919 entstandene Bedürfnis, „dem neuen Staat einen weltanschaulichen Halt zu geben“, um nach dem Wegfall der Monarchie „ein gut Teil des – sagen wir einmal – Übersinnlichen, des Mystischen am bisherigen Staat“ zu erhalten, hatte schon 1919 der bekannte Nationalliberale Friedrich Naumann auf staatsmoralische Begriffe zu bringen versucht (vgl. *Heuss*: Friedrich Naumann, ³1968, S.499 f.) und hierbei auch „Das Bedürfnis nach einem Staatsbekenntnis“ festgestellt, ohne dies freilich als feste und schlüssige Form schon irgendwie auszuführen: Naumann forderte, wie *Kreß* (Ethik der Rechtsordnung, S.83) erinnert, einen „Volkskatechismus zur Schulung der Gesinnung, auf der der Staat ruht“.

5 von Papen: Deutsche Kulturpolitik, in: *Der Türmer*, Jg. 35, Nr. 1, Oktober 1932, S.1–3.

6 Hildebrandt: Politische Kultur und Zivilreligion, S.91.

7 Böckenförde: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit (2007), S.228 f.; vgl. hierzu auch *Kreß*: Ethik der Rechtsordnung, S.25 ff.

8 Sloterdijk: Gottes Eifer, S.187.

die dann freilich nicht mehr „normal“, d.h. mit vernunftpolitischem Handeln gelöst werden können, weil die damit gegebene Souveränität über die Moral der Gesellschaft die politischen Akteure nicht mehr hindert, mit dem moralischen Zweck *alle* politischen Mittel zu heiligen.

Die Folgen solcher religiösen Aufladung und Legitimierung der Politik rasten dann schnell ein, nach 1919 ebenso wie nach 1945. Wer wie Reichskanzler Franz von Papen 1932 (und der einflussreiche Publizist Wilhelm Stapel schon vor ihm und nun auch mit ihm) ungeniert offen für eine allgemein-religiös staatsmoralische Grundierung der Politik eintritt, verschafft den Entscheidungszirkeln, die den Zugriff auf die *andere* „vierte Gewalt“ der Zeitungslandschaft und des Rundfunks haben, nun Möglichkeiten der Steuerung „der Gesellschaft“, die im historischen Beispiel schon von Benjamin Disraeli (1804–1881) vorgeführt wurden, dem legendären, von Carl Schmitt höchst ambivalent bewunderten zweifachen britischen Premierminister: Disraeli zeigte, „wie man mit dem Leviathan spielen kann“. Die von ihm mit der britischen „Second Reform Bill“ 1867 in den Städten eingeführte umfängliche Erweiterung des Wahlrechts für die männliche Bevölkerung ermöglichte eine bis dato ungekannt machtvolle politische Stimmungsarbeit, die das „Wahlvolk“ nicht nur mit der Propaganda der göttlichen Erwählung der Angelsachsen indoktrinierte, sondern mit der journalistischen Verwandlung des Religiösen in allgemeine gesellschaftliche „Werte“ in der sich nun bildenden britischen Gesamtgesellschaft auch dafür sorgte, dass ein manifester zivilreligiöser Glaube an diese exzeptionellen eigenen „Werte“ die nun auch immer wichtiger werdende öffentliche Meinung lenkte und die herrschende Nomenklatura für die politische Machtarbeit alle Karten in der Hand behielt.

Was von Papen hier vielleicht ganz absichtlich nach Disraelis Vorbild (das ihm von Carl Schmitt her sattsam bekannt war, über dessen Schreibtisch immer ein großes Bild Disraelis hing!) formuliert hatte, hat in den Jahren nach 1920 auch in Deutschland als neue „Wertphilosophie“ den alten, sich selbst begrenzenden Kant’schen Idealismus verdrängt und damit auch nicht wenige darauf beruhende Ordnungsvorstellungen aufgelöst. Denn alle bemühten Versuche einer „objektiven“ Wertphilosophie (z. B. von Max Scheler und Nicolai Hartmann) sind dann doch nichts anderes als die Hochglanzfassungen einer neuen deutschen Version eines Utilitarismus, der gerade in seiner exzessiven Behauptung des Allgemeingültigen und kollektiv Verbindlichen dem Subjektivismus seiner Wertsetzungen letztlich doch nicht entrinnt. „Die Geltung der Werte beruht auf Setzungen“⁹, die immer eine „immanente Aggressivität“¹⁰ enthalten, wie Carl Schmitt feststellte: „Der Geltungsdrang des Wertes ist unwiderstehlich und der Streit der Werter, Abwerter, Aufwer-

⁹ Schmitt: Die Tyrannei der Werte, S. 30–33.

¹⁰ Schmitt, a. a. O., S. 34.

ter und Verwerter unvermeidlich [...]. Der höhere Wert hat das Recht und die Pflicht, den niederen Wert sich zu unterwerfen, und der Wert als solcher vernichtet mit Recht den Unwert als solchen.“¹¹ Diese ebenso knappe wie geniale Diagnose dieser geistigen Entwicklung in der Weimarer Republik erkennt denn auch die Grenzenlosigkeit des solchem gesellschaftlichen Wertdenken stets inhärenten „blinden“ Gewaltpotenzials: „Die polemische Verwertung des Wortes blind ist der Logik des Wertes adäquat, weil es sich um Bezugssysteme handelt, die aus Gesichtspunkten, Blickpunkten und Augenpunkten konstruiert werden. Wertlogisch muß immer gelten: daß für den höchsten Wert der höchste Preis nicht zu hoch ist und gezahlt werden muß.“¹² Carl Schmitt beschrieb damit schon sehr früh den Wirkungsmechanismus der Zivilreligion, der mit der religiösen Aufladung politischen Handelns immer Gewalthandeln initiiert und als stellvertretend wirkende heroische Tat heiligt, die im Umfang der Gewalt dann auch theoretisch keine Grenzen kennt. Was sich damit nun auch in Deutschland ab 1919 aufbaute, war der stumme Ersatz der Verpflichtung auf Wissenschaftlichkeit und vernünftigen Diskurs durch die neue Absolutheit politisch-ideologischer Wertsetzungen, ein vom Rostocker Historiker Egon Flaig zutreffend benannter „Kulturbruch“: „Da die Verbindlichkeiten nicht mehr über den Streit entlang von Wahrheitsregeln herstellbar sind, müssen neue, ganz anders geartete Verbindlichkeiten moralisch erzwungen werden. Daher die pestartige Virulenz der Political Correctness und des Gutmenschentums mit seiner spezifischen Intelligenz. Die moralischen Diffamierungen müssen folglich immer mehr zunehmen“¹³ – und in ihrem Kielwasser zwangsläufig dann auch die für die Durchsetzung der „Werte“ nötigen politischen Sanktions- und Gewaltpotenziale.

Auch in der neuen bundesrepublikanischen Ideologie nach 1945 besteht der programmatische Kern aus einer Agenda moralpolitischer Desiderate als gesellschaftlichen „Werten“, deren Christlichkeit bzw. Absolutheit von der Kirchenelite im Verbund mit der Besatzungsregierung bestätigt wurde. Das Fehlen diesbezüglicher Kritikpotenziale ließ dann ein hoch idealistisches Verständnis der Verfassung und ihrer Interpretation emporwachsen, das sein Schwergewicht erneut auf die Gültigkeit und Durchsetzung einer politischen Moral und Verpflichtung legte, von der alles Schicksal des Staates abhängig gedacht und abhängig gemacht wurde. Entscheidend für diese Entwicklung war die Tatsache, dass sich die protestantische Kirchenelite, von wenigen Ausnahmen abgesehen, schon in den ersten Jahren nach dem Ersten Weltkrieg immer entschiedener darauf eingelassen hatte, ihrem eigenen religiösen Wirken eine normativ-staatstragende Integrationsfunktion zuzuschreiben: Das Selbstverständnis von Kirche wurde so von einem *politischen* Ein-

11 Schmitt, a. a. O., S. 36.

12 Schmitt, a. a. O., S. 38.

13 Flaig: „Die Habermas-Methode“, S. 93.

heitsdenken bestimmt, das dann auch in sich selbst geistige Gegensätze nicht mehr zuließ. Der Religionspädagoge Helmuth Kittel erkennt in diesem „schon vor 1933“ gewollten politischen Selbstverständnis auch innerhalb der Kirche „fatale entmündigende Politisierungstendenzen“, die sich dann ab 1945 zur inzwischen selbstverständlich gewordenen Form eines „politisierten Christentums“¹⁴ auswuchsen. Konsequenterweise bezog sich dann auch die innerkirchliche Auseinandersetzung in mehr oder weniger verdeckter Form nur noch auf *politische* Inhalte. Der Kampfplatz der Politik erweiterte sich so auf das religiöse Feld, das den Staatsbegriff und eigentlich alle politischen Leitbegriffe dadurch Zug um Zug weiter religiös auflud.

Wie legendenhaft hier die Zeitgeschichtsschreibung gestaltet ist, zeigt dann exemplarisch der sogenannte „Kirchenkampf“ der Jahre ab 1932: Dieser heute hoch mythologisierte „Kirchenkampf“ hatte nichts mit einer Gegnerschaft gegen den Hitlerismus zu tun, sondern war der innerkirchliche Krieg religionspolitischer Rivalen darum, der einzige autorisierte kirchliche Partner des Staates sein zu wollen und zu dürfen, wie es Martin Doerne schon 1931 beklagte und wie es auch der 1978 verstorbene DDR-Theologe und Publizist Karl Kleinschmidt rückhaltlos einräumte: „Der Kirchenkampf war kein Kampf gegen den Faschismus, auch nicht gegen den Faschismus in der Kirche. Er war ein Fraktionskrieg zwischen zwei kirchlichen Richtungen um die allgemeine Anerkennung durch den Faschismus als Staatsmacht.“¹⁵ Beide Kontrahenten waren sich darin einig, dass „das Christlich-Gemeinsame“ auf einen gesellschaftsmoralischen Begriff zu bringen sei – nur auf jeweils verschiedene Weise. Damit war dann der zivilreligiöse Sündenfall eingetreten, der eine allgemein religiös grundierte Gesellschaftsmoral zur säkularen Oberreligion erhob: Die aus dem kleinsten gemeinsamen Nenner des vorhandenen „Religiösen“ konstruierte gesellschaftsmoralische Einheitlichkeit „befähigt die Bürger, ihre politische Gemeinschaft auf eine bestimmte Weise zu betrachten, und artikuliert die Vision, die die Nation als integriertes Ganzes zusammenhält. Sie ist ein ‚Ordnungsglaube‘, der zu den unterschiedlichen ‚Heilsglauben‘ der verschiedenen Denominationen hinzutritt, mit diesen aber nicht identisch ist.“¹⁶

Dass in einem solcherart dominant zivilreligiösen Selbstverständnis der Kirche ein gefährlicher Selbstbetrug stattfindet, erkennt z. B. heute auch der Erlanger Theologe Walter Sparn als Problem, das aber in der Realität doch nur eine „Karikatur“ der Wirklichkeit sei, wie Sparn abwiegelt: Wenn von einigen „extremen“ Vertretern der Kirche gesagt wird, die neue, „wahre Aufgabe“ der EKD-Kirchenwelt sei

14 Schlag: Formen der Politisierung des Religionsunterrichts, S.94 f.

15 Kleinschmidt: Kirchenkampf und Widerstand, S.96.

16 Marty: A Sort of Republican Banquet, in: Lovin, Robert W. (Hg.): Religion and American Public Life. Interpretations and Explorations. New York 1986, S.146–180, zitiert nach Brocker: Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA, S.55.

„die Berücksichtigung der Gesellschaft nicht nur als jeweils gegebener Um- und Mitwelt des kirchlichen Handelns, sondern seine assimilierende Ausrichtung auf soziale und politische Nützlichkeit“, dann sei dies zwar ein „angstgesteuerter Verrat am christlichen Glauben und seiner kritischen Distanz zu jeglicher Gesellschaft, ein Weg in babylonische Gefangenschaft“¹⁷. Aber dieser so verurteilte „Verrat“ ist am Ende dann plötzlich doch keiner: Sparn stellt ihn „als ein Motiv kirchlichen Handelns dar, das in jedem Fall für unverzichtbar gelten muss“¹⁸. Man darf über solche Urteilslage wohl doch irritiert sein. Sie zeigt aber, dass auch maßgebliche Universitätstheologen im kirchlichen Establishment fest eingebunden sind und hier nicht zum Dissidenten werden wollen. Sparns hier exemplarisch für die Mehrheit der Universitätstheologen vorgeführter geistiger Spagat ist der typische Versuch, die Folgen des politischen Engagements der EKD-Kirchenwelt nach außen kleinzureden und nach innen zu entschuldigen. Sparn deckt die Wirklichkeit der damit erzeugten kirchlichen Transformation zu, indem er die Spannung zwischen „religiöser Religion“ und „politischer Religion“ in eine vorgeblich *rein innerkirchliche* „Spannung zwischen Wächteramt und Leitungsamt“ umdeklariert. Er ignoriert damit gegen die unvermeidliche Erkenntnis der in Bayern im Jahr seiner Veröffentlichung (1991) auch schon überdeutlich linksprotestantisch umgepolten Verhältnisse in der Münchener Kirchenleitung, dass diese Spannung Religion vs. Politik innerkirchlich gar nicht mehr existiert. „Prophetisches Amt“, also politisches „Wächteramt“ einerseits und „Leitungsamt“, also bischöfliche „Geistlichkeit“ andererseits, sind in der Praxis des kirchlichen „Öffentlichkeitsanspruchs“ schon längst ununterscheidbar geworden.

Schon längst ist die EKD-Elite in genau jener politischen Rolle angekommen, die der Berliner Oberkonsistorialrat Julius Kaftan auf dem 2. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1921 in Stuttgart für die Bewahrung der christlichen, deutschen Kultur in einem starken Staat als die Haupt-Aufgabe der Kirchenleitenden erklärte: „Wir, die von Gott bestellten Wächter, sind dazu da, um die Glocken zu läuten und die Schlafenden zu wecken.“¹⁹ Kaftans Diktum bezeugt die seit 1919 wuchernde neue Religionswächter-Attitude, die schon bald nicht nur die Führungsriege der nationalkonservativen Lutheraner dominierte, sondern noch mehr den an den Universitäten sich gerade neu formierenden Tross der anti-lutherischen Anhängerschaft Karl Barths geradezu fanatisierte. Das Ergebnis ihres Wettlaufs um die zivilreligiöse Führung der Gesellschaft war dann 1945 die Wiederholung des unter

17 *Sparn*: Wieviel Religion braucht der deutsche Staat? Einleitung, S. 13.

18 *Sparn*, ebenda, S. 17.

19 *Tanner*: Politischer Protestantismus in den deutschen Republiken, S. 55. Das Kaftan-Zitat findet sich bei *Kaftan*: Die neue Aufgabe, die der evangelischen Kirche aus der von der Revolution proklamierten Religionslosigkeit des Staates erwächst, in: Verhandlungen des 2. Deutschen Evangelischen Kirchentages 1921. Berlin o. J., S. 133.

dem Hitlerismus misslungenen Anlaufs zur politischen Moralisierung des gesamten öffentlichen Lebens. Sie gelang jetzt, weil sie durch die ganz selbstverständlich zivilreligiös eingestellte Unterstützungsarbeit der US-Besatzungsorgane eine historisch einmalige Chance ihrer machtvollen politischen Realisierung erhielt. Und sie bleibt gesichert, weil die EKD-Elite unter dem Schutzschirm des sich innerhalb weniger Jahre zum deutschen Schuldmythus steigenden Stuttgarter Schuldbekenntnisses die zivilreligiöse Formatierung der neuen deutschen Gesellschaft durchsetzen und so auch nicht wenige „Bruchstücke der von den Nationalsozialisten eingeleiteten sozialen Revolution unter dem Vorzeichen christlicher Erneuerung wieder aufbauen“²⁰ konnte.

2. Die Dauerpflege einer „moralischen Öffentlichkeit“

Durch die normative Verknüpfung politischen Handelns mit moralischen „Grundwerten“, die viel mehr mit dem alten „protestantischen Traum vom wahren Staat“²¹ zusammenhingen als mit dem neuen Demokratiegebot der Besatzungsmacht, war die politische Steuerungsarbeit einem kleinen, mit leitenden Kirchenvertretern bestückten Kreis von politischen Interessenträgern geöffnet und in wichtigen Hinsichten auch direkt anvertraut worden. Dieses Personengeflecht begann im Sommer 1945 über die neue lizenzierte Zeitungslandschaft mit dem Aufbau einer öffentlichen Moralmeinung durch kirchliche „Worte“ zu allen denkbaren Anlässen. Georg Stötzel und Martin Wengeler belegen in ihrer Studie aus dem Jahre 1995 die im politischen Diskurs seit 1945 sich immer deutlicher zeigenden Auswirkungen dieser ethisch-politischen Fundamentalworte im kulturpolitischen Sprachjargon wie ebenso in der praktischen Gestaltung der Politik, aber hier leider nur beschränkt im Blick auf die Äußerungslagen der politischen Linken, ohne die höchst einflussreiche Aktivität der kirchlichen Wächterriege zu beachten. Denn gerade die Kirchenelite verwandte wie die neuen Kulturpolitiker unter alliierter Aufsicht ab 1945 politische Spitzenbegriffe jetzt nur noch so, „daß mit ihnen nicht nur eine bestehende Wirklichkeit beschrieben werden konnte, sondern daß sie ein Bedeutungspotenzial enthielten, das über die Beschreibung des faktisch Bestehenden hinausging, auf etwas Zukünftiges verwies und so den gesellschaftlichen Zustand als einen zu verändernden, zu verbessernden Zustand auswies“.²²

Die Moralisierung des Umgangs mit den politischen Institutionen, die sich ab 1945 in dieser religiösen Aufladung der politischen Spitzenbegriffe abbildet, wird kategorial besonders greifbar am politischen Heilsbegriff „Demokratisierung“. In ihm

²⁰ Dahrendorf zitiert nach Schmidt, Irmtraut: Politische Bewusstseinsbildung, S. 15.

²¹ Tanner, ebenda, S. 50.

²² Stötzel / Wengeler: Kontroverse Begriffe, S. 392.

verdichtet sich geradezu der „Generalanspruch unserer Zeit“, wie Wilhelm Hennis in der *FAZ* 1969 treffend bemerkte: „Man wird wohl sagen dürfen, daß dieser Begriff die universalste gesellschaftspolitische Forderung unserer Zeit in einem Wort zusammenfaßt“²³ – und Hennis scheute sich nicht hinzuzufügen, „daß das, was sich hinter diesem Begriff verbirgt, auf die Preisgabe von Grundlagen der abendländischen, politischen Kultur hinausläuft, wie sie einschneidender nicht gedacht werden kann“. Hennis begriff: „Demokratisierung“ meint hier nicht nur die an die Staatsstruktur des Grundgesetzes sich angleichende Weiterentwicklung politischer Beteiligungsmechanismen, sondern *etwas ganz anderes*: einen totalen „Anspruch auf Demokratisierung aller Lebensbereiche“²⁴, also einen vollständigen Rückbau der gesamten überkommenen gesellschaftlichen Ordnung und Rechtsinstitutionen in den Aggregatzustand politischer Moral: „Die Rechtsverfassung wird im permanenten Diskurs über ihre Grundlagen verflüssigt.“²⁵ Man hätte damals schon genauer sagen müssen, dass es nur um eine politische *Moralisierung* ging, die sich durch den unmittelbaren Zugriff auf die Wirklichkeit ihr eigenes, neues Recht schafft.²⁶ Wie beim später die Losung „Demokratisierung“ ablösenden Leitbegriff „Emanzipation“ geht es in maximaler Weise „gesamtgemeinschaftlich“ gedacht darum, alle rechtlichen und institutionellen Geltungsansprüche der Regelungsinstitutionen des Staates zu brechen und der Herrschaft der „wahren“ Gesellschaftsmoral zu unterstellen. Ganz automatisch setzt dann die Instrumentalisierung dieser „Demokratisierung“ durch den politischen Extremismus ein, der damit das gesamte gesellschaftliche Handeln unter die Herrschaft einer „Idee“ stellt, auf die hin die Wirklichkeit zu reformieren oder zu transformieren sei.

Hier darf dann auch niemand wirklich überrascht sein, dass im Zusammenhang solcher *Moralisierung* die Meinung vor allem auch innerkirchlich Land gewinnt, „daß der marxistisch gefaßte Emanzipationsbegriff angesichts der gegenwärtigen Breitenwirkung des Marxismus nur schwer zu überspringen ist. [...] Jedes unmittelbare Anknüpfen an den vormarxistischen Emanzipationsbegriff der Aufklärung, so sehr es systematisch zu rechtfertigen sein mag, wird von daher illusionär und muß zur Mißverständlichkeit führen. Der Emanzipationsgedanke muß also im Horizont marxistischen Denkens verstanden werden, d.h. eine emanzipative Pädagogik zu verfechten, verpflichtet dazu, das marxistische Verständnis des Menschen pädagogisch auszulegen.“²⁷

23 Hennis: Demokratisierung, in: *FAZ*, 22.7.1969, S. 11; leicht gekürzt wieder abgedruckt in *FAZ*, 14.11.2012, S. N 3; vgl. dazu auch Stötzel / Wengeler, a. a. O., S. 394.

24 Stötzel / Wengeler, a. a. O., S. 395 f.

25 Ladeur: Der Staat gegen die Gesellschaft, S. 133.

26 Dazu Ladeur, a. a. O., S. 191.

27 Günzler: Emanzipation – unumstrittenes Globalziel der Schule?, S. 79.

Dieses ideologische Leitinteresse am Marxismus mitten im kirchlich-religiösen Feld der 1970er-Jahre gerechtfertigt zu sehen verwundert nicht: Das vor allem von kirchlichen [!] Institutionen mit „marxistischen Analysen“ unterfütterte politisch-moralische Pathos konnte nicht anders, als Zug um Zug die mit den Länderverfassungen und dann mit dem Grundgesetz institutionalisierten Beteiligungs- und Vermittlungsprozesse und ihre Vermittlungsinstitutionen zu einem Instrument der Eroberung des politischen Raumes zu machen: Politik soll und muss ein hoch moralisiertes Feld sein oder werden. Damit gewann eine politische Durchgriffsmentalität an Stärke und öffentlicher Plausibilität, die mit revolutionärer politischer Direktheit ab 1960 zunächst an Schulen und Universitäten neue „Basis-Strukturen“ aufbaute, in und mit denen sich „Betroffene“ möglichst hoch moralisch artikulieren konnten und wie Ulrich Preuß notierte, „bei allen Akten, die fremdbestimmt sind – und was ist nicht fremdbestimmt in der modernen Welt!“ die Berücksichtigung ihrer „Beteiligungsrechte“²⁸ einfordern und damit „die Unterscheidung von Politischem und Nichtpolitischem“²⁹ aufheben konnten. Der auf diese Weise erlaubte, ja gewollte Angriff auf die Verfassung gestufter Freiheitsrechte und auf staatlich geordnete oder auch, wie hier immer kritisiert wurde, in repressiver Weise „reglementierte“ Beteiligungsformen wird angesichts der „kultivierten Gewalt in den Bürokratien und Hierarchien“ einfach als „Kultivierung von Gegengewalt“ verharmlost.³⁰

Der große deutsche Soziologe Helmut Schelsky (1912–1984) legte hier wie wenige mutig den Finger in die Wunde: Was so vorgeführt werde, sei „die Rechtfertigung des Negativen, indem man es als Heilmittel für ein anderes Negatives darstellt“³¹. Die Erwartung des politischen Heils durch die scheinbar gefahrlose Schaffung eines rechtsfreien und damit politisch direkt gestaltbaren Raums wird keiner kritischen Analyse unterstellt. Denn dieser „leere Raum“ soll und wird ja dann mit den besseren, total demokratischen, erst wirklich moralisch richtigeren Inhalten gefüllt werden. Was sich von dieser die manipulierenden Einwirkungen möglichst unsichtbar haltenden politischen Selbstermächtigung dennoch sichtbar machen lässt, ist ihre religiöse Aufladung der politischen Sprache, die nun zu den „heilvollen“ kulturellen Gewaltakten befähigt. Auch wenn sich die Akteure über die konkreten Inhalte ihrer politischen Futurologie ausschweigen, so ist dennoch sehr deutlich,

28 *Maier*: Aktuelle Tendenzen, S. 186.

29 *Hennis*: Demokratisierung, a a. O.

30 So *Preuß* beim 33. „Bergedorfer Gesprächskreis“ 1969, Protokoll S.22. Es ist nicht unwichtig zu wissen, dass der Vorsitzende dieses seit 1961 stets „hochrangige internationale Politiker und Experten in kleiner und vertraulicher Runde“ zur Erörterung von „Grundfragen deutscher und europäischer Außen- und Sicherheitspolitik“ versammelnden „Gesprächskreises“ Bundespräsident a. D. Richard von Weizsäcker ist.

31 *Schelsky*: Die Arbeit tun die anderen, S.243.

was hier das Ziel der moralischen Umfunktionierung der Verhältnisse sein soll: Die Zerstörung der Tradition, der geschichtlichen Herkunft und Bindungen, die Zerstörung der Autorität der Institutionen, die Zerstörung der alten Kultur, auch der alten Religion, und ihr Ersatz durch ein neu aufgebautes kollektives gesellschaftliches Leben. Damit wird genau die permanente Krisensituation und Verunsicherung erzeugt, die „totale Gefolgschaft“ wie dann auch „totale Herrschaft“ zu beschaffen und zu erhalten in der Lage ist. Die hier bald sensibel gewordene Sprachwissenschaft hat die am Ende der 1950er-Jahre schon erkennbare Umprägung des politischen Freiheitsverständnisses in einen „negatorischen Freiheitsbegriff“³² nur in die weiteren Veränderungen der 1960er-Jahre eingeordnet, ohne ihren intellektuellen Vorlauf mindestens seit 1945 zu beachten.³³ Dasselbe ist auch in der von der alliierten Interessenlandschaft im akademischen Feld mit hohem Finanzeinsatz umfänglich gesteuerten Soziologie und Politikwissenschaft zu beobachten: Wenn Hermann Rudolph hier vom „großen Umbau der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse“ ab 1960³⁴ spricht, der die „Orientierungslinien des öffentlichen Bewusstseins“ vollständig verschoben habe, dann fehlt auch in dieser Wahrnehmung schon der fast überall im Verein mit den Kirchen stattfindende planerische Vorlauf in der Kultusbürokratie seit den Anfängen nach 1945 und die Wirkungsbilanz der politischen Präsenz der EKD-Nomenklatura, ihrer kirchlich offiziellen „Worte“ und der Ergebnisse der Multiplikatoren-Veranstaltungen im kirchlichen Sektor wie auch in den Rundfunkanstalten, Verlagen und in der Publizistik. Hier haben die rigide kontrollierten Lizenz-Privilegien der Alliierten ab 1945 den Vertretern der Kirche ebenso wie der in der Medienwelt stark engagierten politischen Linken einen uneinholbaren Startvorteil verschafft, dessen kontinuierliches Wachstum sich dann auch in der Gestaltung der öffentlichen Meinung immer spürbarer bemerkbar machen musste.

Immer dichter ist nach der Entscheidung der USA im Jahre 1947, in Deutschland nun doch die nichtkommunistische Linke massiv zu fördern,³⁵ in den zehn Jahren von 1947 bis 1957 das Spektrum linkspolitischer Interessenträger aus Kirche, Medien und Politik zu einer stabilen kulturpolitischen Kraft zusammengewachsen. Diese Allianz bekam dann ab 1958 mit dem jetzt Konjunktur gewinnenden

32 *Maier*: Aktuelle Tendenzen, S. 185.

33 Auch die Studie von *Kämper*: „Der Schulddiskurs in der frühen Nachkriegszeit“ (Berlin 2005), stellt nur fest, dass „die Diskursgemeinschaft ein deutsches Zukunftsprojekt sprachlich erfaßt hat, welches als neues, auf einem humanistischen Menschenbild basiertes Gesellschaftsbild das Gegenkonzept der nationalsozialistischen Gesellschaft darstellt“ (S. 508). Von Habermas übernimmt Kämper den Begriff „Diskursgemeinschaft“ als das wohl selbst nicht bemerkte passgenaue Gegenbild zur nationalsozialistischen „Volksgemeinschaft“ (S. 490).

34 *Rudolph*, Hermann: Eine Zeit vergessener Anfänge, S. 61.

35 Dazu *Saunders*: Wer die Zeche zahlt ... Der CIA und die Kultur im Kalten Krieg, London 1999, Berlin 2001.

Macht-Thema „Vergangenheitsbewältigung“ den Hebel in die Hand, alle kulturpolitischen (und mit dem Durchbruch beim noch zu besprechenden berühmten „Lüth-Urteil“ ab 1958 auch alle rechtspolitischen) Widerstände gegen die Kollektivität der deutschen Schuldübernahme und die hieraus abgeleiteten politischen Opfer und Rechtsverzichte brechen können. Der bekannte konservative Publizist Caspar von Schrenck-Notzing (1927–2009) registrierte es erstaunlich ähnlich: „Konnten die markanten Ereignisse in der Geschichte der Bundesrepublik bis etwa 1956 in eine ansteigende Kurve eingetragen werden, die auf volle Souveränität, auf Selbstbestimmung und Gleichberechtigung hinstrebte, so fehlen seit 1957 entsprechende Daten. Die Kurve scheint ihren Anstieg abubrechen, sich zu wenden und in einer absteigenden Linie ihre Bahn fortzusetzen.“³⁶ Ängstlich wurde das nach der Aufhebung des Besatzungsstatuts immer noch in den Artikeln 53 und 107 der Charta der Vereinten Nationen enthaltene Ausnahmerecht gegen Deutschland angenommen: dass einer der Hauptzwecke der UNO sei, „die Wiederaufnahme der Angriffspolitik der Besiegten zu verhindern“ (Art. 53). Der schuld-moralische Status des Besiegten von 1945 wurde von dem Besiegten selbst gegenüber den Siegermächten dauerhaft anerkannt: Es gibt keine offiziellen Einsprüche mehr dagegen, dass „die Sieger im Falle eines Falles ihre Rechte über Deutschland aktivieren können“, wie Egon Bahr, unter Willy Brandts Kanzlerschaft der Architekt der neuen deutschen Ostpolitik, 2011 noch einmal erinnerte: „Es war eine der Lebenslügen der alten Bundesrepublik, 1955 mit dem Beitritt zur NATO zu behaupten, wir wären souverän geworden. Im obersten Ziel der Einheit der Nation waren wir es nie. Die Bundesregierung und die drei Westmächte hatten 1955 dasselbe Interesse: Über die fortdauernde Einschränkung der deutschen Souveränität nicht zu sprechen.“³⁷ Der im Grundgesetz in den Artikeln 24 und 25 angelegte Verzicht auf Hoheitsrechte wird als globales Muster einer nach 1945 moralisch notwendigen Transformation des Nationalstaats konsequent positiv interpretiert, wo immer darüber zu verhandeln ist. Carlo Schmid gab dazu ein schönes Beispiel auf hohem Niveau: „Unser Grundgesetz verzichtet darauf, die Souveränität zu stabilisieren wie einen Rocher de bronze, es macht im Gegenteil die Abtretung von Hoheitsrechten an internationale Organe leichter als irgendeine Verfassung der Welt“, ja, die Landesverfassung von Bayern geht sogar so weit, „die Verteidigung der Landesgrenzen dem Völkerrecht zu überweisen“.³⁸

Nicht viele erkannten damals, dass mit diesem nach dem Zweiten Weltkrieg angenommenen Gesinnungsauftrag eines totalen Gegensatzes zum „Unrechtsstaat“ 1933–1945 mehr Verpflichtungen übernommen wurden als nur die Einordnung in die auf den „wahren“ universalen Werten aufgebaute freie Welt des Westens. Was

36 *Schrenck-Notzing*: Charakterwäsche, S.213.

37 *Bahr*, Egon: „Lebenslüge der Bundesrepublik“, in: JF, 14.11.2011, S.5.

38 *Schrenck-Notzing*, a. a. O., S.220 f.

die demokratische Umerziehung in den Kriegsgefangenenlagern der Alliierten als neuen „moralischen Glauben“ schon auf hohe Temperatur gebracht hatte, wurde über Jahre und Jahrzehnte hin durch die kulturpolitischen Leitbotschaften der US-Zivilreligion und die transatlantische Dauerrotation des bundesdeutschen Führungspersonals in entsprechend ausgerichteten Schulungsverhältnissen³⁹ weiter ausgebaut. Wie in den USA wird nun auf der Grundlage demokratischer Legitimität eine *wesenhaft antifaschistische moralische Politik* propagiert. Mit ihrem US-Paten teilt sie den politischen Glauben an die weltmoralische Sendung der Nation: Auch die deutsche Zivilreligion ist die „heilige Sache“ des Volkes, die mit einer weltweit unüberbietbaren kollektiven Sühne für die Verbrechen der Deutschen im Dritten Reich mit dem Ganzen der Gesellschaft eine permanente Opferbereitschaft politische Gestalt gewinnen lässt, die sogar den Erwählungshabitus der US-Zivilreligion überbietet. Die politische Neugründung Deutschlands 1945 wurde damit zu einem Gesellschaftsexperiment, das seinen mythologischen Grund und Anker in einem weltweit singulären negatorischen Erwählungsglauben gefunden hatte. Dieser politische Glaube sichert den institutionellen Gestaltungsgewinn der deutschen Kollektivschuld auch nach innen: Es genügte nur ein Jahrzehnt, um die Bevölkerung mit dem Bewusstsein der deutschen Kollektiv-Schuld so tief und flächendeckend zu prägen, dass sie der alliierten Dauer-Verweigerung einer deutschen nationalen Souveränität „aus Moral“ die Zustimmung nicht mehr verweigerte.

3. Das kirchliche Management des Gesinnungsauftrags

Unaufhaltsam wurde in den Jahren nach 1955 die in den christlichen Großkirchen präsente „religiöse Religion“ oder „eigentliche Religion“ nun moralpolitisch umformatiert. Diese sich auch in den theologischen Publikationen so immer klarer formende neue Gesellschaftsreligion sollte die ab 1961 mit Fritz Fischers „Griff nach der Weltmacht“ noch einmal machtvoll angeschobene Verbreiterung der geschichtlichen Mythisierung der deutschen Schuld in die Zeit vor 1914 kulturpolitisch in jeder Hinsicht festschreiben und in dem von dem Frankfurter Sozialphilosophen Jürgen Habermas am 11. Juli 1986 mit einem Artikel in der *Zeit* ausgelösten „Historikerstreit“ noch einmal umfänglich mit sichern helfen. Sie sollte damit dann freilich auch dazu beitragen, alle traditionellen „Bewußtseinsicherheiten und Sinnhorizonte, mit denen bisher der in unserer Kultur handelnde Mensch rechnen konnte“⁴⁰, aufzulösen. Denn diese deutsche Gesellschaftsreligion leitet dazu an, den Versprechungen des Heils nachzuzufolgen, die ihre politisch engagierte Priesterschaft – ähnlich wie in der US-Zivilreligion – nicht nur als den nor-

³⁹ Ausführlich dazu *Scheil*: Transatlantische Wechselwirkungen, Berlin 2012.

⁴⁰ *Schelsky*, a. a. O., S. 267.