

Christian Polke

Protestantische Ethik und Demokratie

Ein deutschsprachiger Literaturbericht seit 1945

Zusammenfassung

Der Beitrag beschäftigt sich mit wichtigen Stationen der Annäherung von Demokratie und Protestantismus auf dem Gebiet der deutschsprachigen, protestantischen Ethik nach 1945. Standen zu Beginn – unter dem Eindruck der Folgen der NS-Diktatur – vor allem die Ansätze von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer im Mittelpunkt, denen es um den Nachweis der Affinität demokratischer Werte mit christlichen Glaubensgrundsätzen ging, so konzentrierte sich in den 1970er und 1980er Jahren die Debatte um die politischen Implikationen der christlichen Freiheit (*libertas christiana*). Liberaltheologische Stimmen mit ihrer Betonung der individuellen Autonomie fanden sich Positionen gegenüber, die stärker die Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gemeinschaft betonten. Nach Wende und Wiedervereinigung rückten Phänomene wie der religiöse Pluralismus sowie das Problem der weltanschaulichen Neutralität des Staates in den Vordergrund. Bis heute konzentriert sich die protestantische Ethik der Demokratie vornehmlich auf rechtliche Aspekte. Andere Fragestellungen, wie nach der Rolle der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit in einer Mediendemokratie oder der Autonomie des Rechts gegenüber Moral und Politik, blieben bislang weitgehend ausgespart.

Abstract

This paper takes a look at important stages in the convergence of democracy and Protestantism within German protestant ethics after 1945. If at first and in the aftermath of the Nazi regime the debate focused on the approaches of Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer, both of whom emphasised the affinities of democratic values and Christian belief, there was a notable shift towards the political implications of Christian liberty (*libertas christiana*) in the 1970s and 80s. Liberal theologians with their emphasis on individual autonomy found themselves opposed to stances insisting on the equiprimordiality of individual and community. After the fall of the Berlin Wall and the German reunification, questions of religious pluralism and the state's ideological neutrality came to the fore. To date, the Protestant ethics of democracy chiefly concentrate on legal issues. Other matters, such as the question of the role of the civil public in a media democracy, or the autonomy of law from morality and politics, have so far been left unconsidered.

Die Demokratisierung Westdeutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg vollzog sich in unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Zum einen erfolgte relativ rasch in den Westzonen die Implementierung demokratischer Institutionen durch die Besatzungsmächte. Erste Länderverfassungen in Hessen und Bayern gab es schon 1946. Zum anderen

verfolgten insbesondere die amerikanischen Besatzungsbehörden eine zügige Demokratisierung der Zivilbevölkerung. Dazu hatten sie bereits vor Kriegsende ein umfassendes *Reeducation*-Programm in Auftrag gegeben.¹ Während die strukturelle Ordnung der neuen Bundesrepublik somit sehr schnell demokratisch wurde, kam der Bewusstseinswandel zu demokratischen Einstellungen in der Bevölkerung nur schleppend voran.² Zumindest in diesem Fall gilt also, dass sich nicht immer zuerst Mentalitäten ändern müssen, um eine gesellschaftliche Struktur wirkmächtig – mindestens in ihrem (politischen) Kern – zu verändern.

An dieser widersprüchlichen Situation partizipierten – wie konnte es anders sein – auch Kirchen und Theologie. Vor allem für den offiziellen Protestantismus, dessen Nähe zum NS-Regime nicht zu verhehlen war, bedeutete das mehr als einen Abschied von alten, lieb gewordenen Traditionen. Zwar gab es mitunter zügige Gesinnungswandel, die auch schon während der Diktatur einsetzten, wie die Person von Martin Niemöller zeigt. Doch für die evangelische Theologie im Allgemeinen und für die evangelische Ethik im Besonderen galt dies weniger. Von wenigen liberaltheologischen Ausnahmen abgesehen fehlten schlicht (historische) Referenzpunkte für ein konstruktives, gar affirmatives Verhältnis zum demokratischen Rechtsstaat. Insbesondere im lutherischen Bereich dominierte ein in Obrigkeitsstrukturen verhaftetes Denken in Sozialethik und Ekklesiologie, legitimiert durch die irri- ge Ansicht, die sog. Zwei-Reiche-Lehre würde eine aus Glaubensgründen vorgebrachte ethische Bewertung von Regierungs- und Rechtssystemen als *Adiaphoron* gleichgültig machen; wobei auch hier, bspw. in Gestalt von Wolfgang Trillhaas und Helmut Thielicke, Ausnahmen zu konstatieren sind.³

- 1 In diesem Zusammenhang wichtig sind v. a. die Arbeiten des amerikanischen Soziologen Talcott Parsons. Vgl. hierzu Springhart 2008.
- 2 Belegt wird dies durch die bereits kurze Zeit nach dem Zusammenbruch des Regimes wieder ansteigenden Zustimmungswerte für extrem nationalistische Parteien, die auch eine deutlich mildere Einschätzung der nationalsozialistischen Herrschaft nach sich zog.
- 3 Die folgende Darstellung der Positionen der evangelischen Ethik zum Thema der Demokratie kann daher nur ausschnittsweise erfolgen. Sie tut dies, auch aus platz- und darstellungstechnischen Gründen, durch eine auf weite Strecken kontrastive Gegenüberstellung der wichtigsten Impulsgeber. Dabei beschränkt sie sich innerhalb des deutschsprachigen Raumes auf die Situation in der Bundesrepublik.

1 Nach Barmen – mit Barth und Bonhoeffer zur Würdigung der Demokratie

Reformierte und Lutheraner mit ihren divergierenden politischen Mentalitäten rangen sich zwar schon in der *Barmer Theologischen Erklärung* zum Bekenntnis eines gemeinsamen Ethos durch. Darin erinnert die Kirche den Staat „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten [...] und [sie verwirft] die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden“ (Barmen V).⁴ Aber die Folgen, die sich daraus für eine evangelische Ethik der Demokratie ergeben würden, blieben nicht nur kriegsbedingt aus. Das änderte sich erst nach dem Zusammenbruch 1945. Und wiederum – wie schon 1934 in Barmen – war es maßgeblich die Theologie Karl Barths, die hier Hilfe bot. In seiner kleinen Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* von 1946 (Barth 1998),⁵ deren Einfluss kaum zu überschätzen ist, nahm der Schweizer Dogmatiker eine gleichermaßen steile wie unmittelbare Begründung der Demokratie vor. Mittels der These von der „Gleichnisfähigkeit“ und „Gleichnisförmigkeit“ (Barth 1998: 63) des politischen Wesens für das Reich Gottes band er demokratische Normen wie Gleichheit, Freiheit, Gewaltenteilung ohne Umschweife auf Glaubensinhalte zurück. Im Zentrum standen dabei der biblische Bundesgedanke sowie die Fundamentaldifferenz zwischen göttlichem Souverän und menschlichem Subjekt als dem ihm in Freiheit dienenden, endlichen Bundesgenossen. Die Affinität des christlichen Glaubens zur Demokratie bedeutete allerdings keine soteriologische Aufladung dieser Staatsform: Mit feiner Ironie bemerkte Barth, man könne selbstverständlich als Christ ebenso in einer Diktatur in den Himmel wie in einer Demokratie zur Hölle fahren (1998: 41, Anm. 30b.).

Stilbildend an Barths Vorgehen war zudem, die Aufmerksamkeit weniger auf demokratische Strukturen oder Verfahren demokratischer Willensbildung zu lenken als auf die für einen bestimmten

4 Immer noch lesenswert hierzu Scholder (1985: 259ff.). Zur Auseinandersetzung um die Barmer Thesen siehe auch Nicolaisen (1985), dort insbesondere das Einbringungsreferat von Assmussen (ebd.: 110ff).

5 Diesem Text lagen Vorträge zugrunde, die Barth in verschiedenen Städten im Nachkriegsdeutschland hielt.

Typus rechtsstaatlicher Demokratie als notwendig erachteten einzelnen normativen Tatbestände. Dazu verhalf das bundesdeutsche Grundgesetz mit seiner starken Vorrangstellung des Grundrechtekatalogs. Darüber hinaus war die von Barth prolongierte Einordnung der Ethik in die Dogmatik fundamentaltheologisch prägend, was bisweilen zu höchst eigenwilligen Interpretationen führte. So lässt sich nicht nur bei Jürgen Moltmann eine regelrecht trinitätstheologische Begründung von Demokratie finden (1980: 213–217).⁶ Generell standen aber Menschenwürde und Rechtsstaatsgedanke im Mittelpunkt der Theoriebildung. Dabei galt es auch weiterhin, sich um die Kontinuität zur bisherigen Tradition politischer Ethik zu bemühen. Noch die einflussreiche Sozialethik aus der Feder von Ernst Wolf, die lutherische und Barth'sche Elemente kombinierte, verhandelte das Verhältnis von christlichem Glauben und staatlicher Ordnung zunächst unter dem Blickwinkel der Zwei-Reiche-Lehre (inklusive des institutionenzentrierten Duals von Kirche und Staat als Gegenüber), um sich erst danach der demokratischen Ordnung als Fall von Rechtsstaatlichkeit zu widmen (Wolf 1975).

Es wäre jedoch verzerrend, ausschließlich Barth als Impulsgeber für eine offensivere Beschäftigung evangelischer Sozialethik mit Fragen politischer Ordnung anzusehen. Zunehmend an Einfluss gewann spätestens seit der Veröffentlichung der *Ethik*-Fragmente der späte Bonhoeffer (1998). Die Überzeugungskraftigkeit seiner Theologie wurde nicht zuletzt durch sein persönliches Schicksal untermauert. Zwar lehnte Bonhoeffer – aus der Erfahrung des Führerstaates heraus – jedes vulgärdemokratische Verständnis radikaler Volksdemokratie ab.⁷ Wohl aber lesen sich seine Ausführungen zur christologisch begründeten Weltverantwortung des Christen sowie zur Pluralität der „göttlichen Mandate“ (Kirche, Staat, Arbeit, Familie), die keine starren Schöpfungsordnungen, sondern ethische Gestaltungsfelder darstellen, als Revisionsangebote gegenüber herkömmlichen Positionen in der protestantischen Ethik.⁸ Mit Barth sieht Bonhoeffer

6 Einflussreich war hier die Rezeption von Peterson 1935.

7 Vgl. das instruktive Nachwort der Herausgeber: Bonhoeffer 1998: 432ff.

8 Wie stark Bonhoeffer die christologische Begründung ethischer Fragen betont, belegt ein früher, im Vorfeld der Ausarbeitung der *Ethik* geschriebener Text: „Naturrechtlich lässt sich der Gewaltstaat wie der Rechtsstaat, der Volksstaat wie der Imperialismus, die Demokratie wie die Diktatur begründen. Festen Boden unter den Füßen gewinnen wir allein durch die biblische Begründung

in Röm 13 keinen reinen Untertanengehorsam des Christenmenschen angesprochen, sondern mittelbar ein Ethos der Demokratie angedacht, das „auf der verantwortlichen Betätigung aller Bürger“ (Barth 1998: 41) beruht. Die innere Würdigung der Demokratie aus dem Geist des Christentums folgte für Barth wie für Bonhoeffer aus der Angemessenheit von Menschenwürdegarantie und staatlicher Struktur sowie aus einem Verantwortungsethos, das alle Bürgerinnen und Bürger zum Erhalt dieser Ordnung verpflichtete.

2 Umstrittene Freiheit – zum Verhältnis von Christentum und demokratischer Ordnung

War in den ersten Jahrzehnten der BRD die affirmative Einstellung zur Demokratie dadurch geprägt, ihre Konvergenzpunkte mit der christlichen Anthropologie zu betonen, jedenfalls sofern dies zuließ, selbst noch im Recht ein substantielles „natürliches Sittengesetz“ repräsentiert und garantiert zu sehen, so markierten auch in der Theologie die späten 1960er Jahre einen Umbruch. Zeitlich zusammen fällt damit die Profilierung von zwei bedeutenden Strömungen innerhalb der evangelischen Sozialethik, die beide die Folgezeit nachhaltig prägen sollten: Geographisch sind sie mit den Städten Heidelberg und München verbunden, personell mit den Namen von Heinz Eduard Tödt und Wolfgang Huber auf der einen und vornehmlich Trutz Rendtorff auf der anderen Seite. In beiden Ansätzen geht es um die konstruktive Verbindung von politischer und religiöser Freiheit, von Demokratie und Menschenrechtsethos, wie sie sich aus einer Hermeneutik der christlichen Freiheit erschließen lassen. Differenzen ergaben sich durch die unterschiedliche Schulherkunft wie vor dem Hintergrund der sachlichen Bestimmung der *libertas christiana*. Im Rückblick könnte man fast von einem Vorspiel des Liberalismus-Kommunitarismus-Streits auf dem Terrain protestantischer Sozialethik sprechen.

Heinz Eduard Tödt und sein Schüler Wolfgang Huber betrieben Sozialethik im Geiste Bonhoeffers und eines von ihm her erschlossenen Karl Barths. Nicht nur in ihrer Eigenschaft als Mitarbeiter und

der Obrigkeit in Jesus Christus.“ (Bonhoeffer 1996: 517) In diesem Dokument findet sich auch zum ersten Mal die Mandaten-Lehre formuliert.

Leiter der *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft* (FEST) standen sie für die enge Verzahnung von evangelischer Theologie mit gesellschaftspolitischem Engagement. Im Zentrum steht dabei ein verantwortungsethisches Konzept von Freiheit, das bei Huber als „kommunikative Freiheit“ (Michael Theunissen) entfaltet wird (Huber 2012). Die Würde jedes Menschen ist in der Form gleicher Rechte zu respektieren und muss darüber hinaus in solidarischen Zusammenhängen gesellschaftlich Gestalt gewinnen: „Demokratie, nicht bloß als Topos neuzeitlicher Staats- und Verfassungslehre und politischer Ordnung, stellt sich vor allem in drei auf die Würde des Menschen bezogenen Grundpostulaten dar, nämlich denen der Freiheit, der Gleichheit und der gerechten Teilhabe“ (Tödt 1988a: 123). An ihrer wechselseitigen Durchdringung und Realisierung hängt die ethische Güte der Demokratie (Tödt/Huber 1977). Diese muss nicht christlich begründet werden. Wo dies aber geschieht, erhalten die biblischen Quellen eine über die jeweilige politische Realisierung hinausgehende Orientierungsfunktion. Hubers und Tödts Konzept einer umfassenden Gerechtigkeit erschöpft sich nicht in Recht, Politik und persönlicher Moral, sondern umfasst auch die Vielfalt sozialer Beziehungen, ja es reicht – ohne die dafür notwendigen Grenzziehungen zu missachten – bis in die Dimension des Eschatologischen (Huber 2006). Die Antinomie von Freiheit und Gleichheit, wie sie noch im demokratischen Rechtsstaat erscheint, soll durch das Moment der Teilhabe vermittelt und gelindert werden: „Der Blick auf das Sachmoment der Teilhabe verhindert also, Freiheit als abstrakte Qualität des Individuums zu betrachten, und hindert auch, Gleichheit zum egalitären Postulat an faktisch sehr verschiedene Individuen zu verkehren.“ (Tödt 1988b: 199) Stärker als Rendtorff in München betonen Tödt wie Huber die Notwendigkeit umfassender Gesellschaftsreformen. Das kommt auch in der Ekklesiologie der Heidelberger Richtung zum Ausdruck.⁹ Kirchen als institutionelle Größen finden sich nicht mehr rein im Gegenüber zum Staat vor, sondern werden als intermediäre Institutionen und zivilgesellschaftliche Akteure – wie andere soziale Gruppierungen auch – in der

9 Die Grunddifferenz zwischen der „Heidelberger“ und der „Münchener“ sozial-ethischen Tradition kommt auch auf dem Feld der Ekklesiologie zum Tragen. Auf dem Boden einer pluralistisch demokratischen Kultur stehen die Modelle einer „öffentlichen Kirche“ (Huber) bzw. einer „elastischen Volkskirche“ (Rendtorff mit Troeltsch) sich wenigstens teilweise kontrastiv gegenüber.

pluralistischen Öffentlichkeit verortet (vgl. Huber 1973; 1999: 267ff.). Dadurch wächst ihre sozialetische Relevanz.

Eine Freiheit, die sich nicht gesellschaftlich institutionalisieren und umfassend gestalten ließe, bliebe abstrakt. Dieses im Kern schon den Hegel'schen Sittlichkeitsbegriff leitende Argument bildet auch ein wesentliches Moment der ethischen Theologie von Trutz Rendtorff. Die sog. „Münchener Schule“ der Sozialetik steht im Kontext der Wiederbelebung liberaltheologischer Traditionen, was bei Rendtorff vor allem mit dem Namen und dem Werk von Ernst Troeltsch verbunden ist.¹⁰ Rendtorffs eigener Ansatz speist sich aus einer umfassend affirmativen Sicht auf den Durchbruch zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung (in der BRD) nach 1945. Schon von daher erweist sich der ihm mitunter unterstellte Konservatismus als Fehldeutung. Sein Ansatz orientiert sich an einem Verständnis der Würde des einzelnen Menschen als Individuum, deren umfassende Realisierung in der Durchsetzung moralischer wie politischer Autonomie ihren Ausdruck findet. Bei der Durchsetzung dieser neuzeitlichen Idee spielten jüdisch-christliche Motive eine wesentliche Rolle, weswegen ihre Pflege im Rahmen einer Religionskultur zugleich einen wichtigen Beitrag zur Stabilität der politischen und kulturellen Freiheitsordnung darstellt. Politische und christliche Freiheit finden im Gedanken der Autonomie als freier Selbstbindung der Subjekte zu einem Korrespondenzverhältnis, das auch die demokratische Rechtsordnung prägt. Diese „lebt von der Gewißheit, daß der Mensch nicht von Gnaden der Gesellschaft ist, in der er sein Leben zu führen hat. Nur auf dem Boden dieser Gewißheit ist es vernünftig, die eigene Freiheit in die Bindung an die Sozialität einzubringen. Die Bindung aus Freiheit, die Autorität der Freiheit, wurzelt letztlich im christlichen Freiheitsbegriff, wie er am Beginn der Neuzeit in der Reformation wiederholt und präzise formuliert worden ist.“ (Rendtorff 1978: 12) Somit erweist sich die demokratische Grundordnung in ihrer Struktur als institutionelle Realisierung dieser Selbstbindung aus Freiheit. Nirgendwo kommt dies vielleicht deutlicher zum Ausdruck als im Recht auf Religionsfreiheit, das an die Notwendigkeit der rechtlichen Garantie der ethischen Freiheit des Einzelnen erinnert. Auch für Rendtorff kann es keine funktionierende

10 Im Übrigen wäre es lohnend, Rendtorffs Methode in den Ausführungen seiner *Ethik* einmal mit dem Vorgehen von Troeltsch bspw. in seinem wichtigen Aufsatz *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik* (1923) zu vergleichen: Troeltsch 2002.

Demokratie ohne entsprechendes Engagement der Bürger geben. Vielmehr lebt sie von der politischen Mitbestimmung als Element umfassender, personaler Selbstbestimmung. Und umgekehrt verweist die daraus resultierende „Ordnung der Freiheit“ damit zugleich auf die Grenzen des politischen Gemeinwesens und seiner Macht (Rendtorff 1991: 72ff.; 120ff.). In Rendtorffs Ansatz durchdringen sich historische Genealogie und ethische Analyse des liberalen Freiheitsbegriffs. Daraus resultiert auch das argumentative Gewicht, das den religiösen Wurzeln seiner neuzeitlichen Ausprägung beigemessen wird. Mit seinem Lehrer Friedrich Gogarten versteht Rendtorff die Neuzeit selbst als Folge des Christentums (Gogarten 1958).

Beide sozialetischen Ansätze formieren sich vor dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Umbrüche in den beiden Jahrzehnten zwischen 1960 und 1980: Studentenbewegung, RAF-Terror, Notstandsgesetze, Nachrüstung, ökologische Krise etc. sind die entscheidenden Stichworte für Debatten um ein verstärkt gesellschaftspolitisches Engagement, bei dem sich Fragen um die Folgen christlicher Freiheit mit denen um das emanzipatorische Versprechen verbanden, für das die Idee einer demokratischen Gesellschaft stand. Der Unterschied zwischen „München“ und „Heidelberg“ verlief dabei nicht entlang parteipolitischer Grenzziehungen wie „konservativ“ oder „sozialliberal“, auch waren geschichtsphilosophische Aspekte weit weniger ausschlaggebend als manche vermuten. Vielmehr lag die maßgebliche Differenz auf der Betonung, worin primär eine demokratische Freiheitsordnung ihre Stabilität finden kann: in der Verteidigung ihrer grundrechtsgestützten Verfassungsordnung oder im Versuch einer umfassenden Demokratisierung aller Lebensverhältnisse.

Mit der umfassenden Würdigung des Freiheitsgedankens kam ein neuer Zug in die Debatten um eine christlich-ethische Würdigung von „Wesen und Wert der Demokratie“ (Hans Kelsen). Trotz aller Differenzen überwogen in dieser Hinsicht die Gemeinsamkeiten beider Schulen. Nicht zufällig stellt das vielleicht wirkungsgeschichtlich bedeutendste Dokument zum Verhältnis von Protestantismus und Demokratie nach 1945, die sog. Demokratie-Denkschrift von 1985, das Produkt einer konstruktiven Zusammenarbeit von Vertretern beider Richtungen dar:¹¹

11 Die für diesen Text zuständige „Kammer für Öffentliche Verantwortung“ wurde seinerzeit von Trutz Rendtorff geleitet und Wolfgang Huber fungierte als wesentlicher Mitautor der Schrift.

„Als evangelische Christen stimmen wir der Demokratie als einer Verfassungsform zu, die die unantastbare Würde der Person als Grundlage anerkennt und achtet. Den demokratischen Staat begreifen wir als Angebot und Aufgabe für die politische Verantwortung aller Bürger und so auch für evangelische Christen.“ (EKD 1985: 12)

Zwar sind selbst Tödt, Rendtorff und Huber noch tief dem Gedanken einer anthropologischen Rückbindung politischer Ethik verpflichtet, doch rückten immer mehr auch andere Elemente der Demokratie in den Vordergrund, z. B. Mehrheits- und Repräsentationsprinzip, Formen der Öffentlichkeit, letztlich der Gedanke der Demokratie als Herrschafts- und (!) Lebensform.

3 Demokratie und religiös-weltanschaulicher Pluralismus – zur Situation nach 1989/90 und 2001

Schon der Demokratie-Denkschrift ging es in ihren Schlusspassagen um eine Erweiterung der Agenda politischer Ethik. Mit Fragen nach weiterreichender direkter politischer Partizipation oder nach den Bedingungen sozialer Stabilität im Zeichen des wachsenden gesellschaftlichen Pluralismus wurden neue Herausforderungen thematisiert. Nach dem Umbruch von 1989/90 und noch einmal verstärkt nach den Ereignissen von 9/11 nahmen die öffentlichen Debatten um Migration und Toleranz, religiösen Pluralismus und weltanschauliche Neutralität an Schärfe und Gewicht zu. Auf wissenschaftlicher Seite spiegelte sich dies in den Kontroversen um Multikulturalismus, der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte oder der Rede von der „Wiederkehr der Götter“ (Friedrich Wilhelm Graf) wider. Doch schon zuvor waren Arbeiten entstanden, die sich der Frage widmeten, wie viel Religion ein demokratisches Gemeinwesen in einer pluralistischen Gesellschaft verträgt, oder umgekehrt: wie viel sozio-kulturelle oder weltanschauliche Gemeinsamkeiten eine Demokratie braucht. Dies sind die Hintergründe für die Brisanz wie Prominenz des Zivilreligionsdiskurses, der in den USA entscheidend von Robert N. Bellah geprägt und in Deutschland vornehmlich mit dem Namen von Hermann Lübke verbunden ist. Auf evangelisch-theologischer Seite haben diese Debatten Rolf Schieder (1987) und Wolfgang Vögele (1994) in eindrucklicher Weise aufgegriffen und verarbeitet. Schieder

hat in der Folgezeit diesen Ansatz zu einem ethischen Plädoyer für eine staatliche Religionspolitik ausgebaut, die sich dem kulturellen Pluralismus und der eigenen Neutralität verpflichtet weiß, doch den „zivilreligiösen Regelungsbedarf der Politik“ mit seiner Suche nach „zivilreligiösen Kriterien [...], um Religionen zu beurteilen“ (Schieder 2001: 9), verbindet. Seine Ausführungen lesen sich angesichts der neuen Debatten um Fundamentalismus und Islamismus als aktueller denn je (vgl. Schieder 2011).

Der Zusammenhang von Demokratie und Pluralismus prägte selbst dort die politische Ethik, wo er nicht ausdrücklich als Theoriehorizont thematisiert wurde, ist doch das Verhältnis beider Größen in gewisser Weise paradox. Denn als Staats- und Lebensform stellt die Demokratie durch ihre freiheitliche Ordnung eine möglichst umfassende Garantie pluralistischer Verhältnisse dar und provoziert dadurch umgekehrt weitere Pluralisierungsschübe. In gewisser Weise wird damit lediglich das sog. Böckenförde-Axiom (Böckenförde 2006) um die Dialektik der weltanschaulichen Neutralität des Staates und der neuzeitlichen Freiheitssicherung sozialwissenschaftlich gewendet. Seit den 1990er Jahren kreisen fast alle Auseinandersetzungen um Religion und Politik um diesen häufig verzerrt dargestellten Grundsatz. Auf vielleicht grundsätzlichs-te Weise als Thema evangelischer Sozialethik ist er von Eilert Herms bearbeitet worden. In seiner Tübinger Antrittsvorlesung hat Herms 1995 die Realisierbarkeit einer strikt weltanschaulichen Neutralität von Staat und Recht aus handlungs- und gesellschaftstheoretischen Gründen bestritten (Herms 2008). Stattdessen ist nur eine eingeschränkte Neutralität möglich und sinnvoll. Herms' Ansatz eines „prinzipiellen Pluralismus“, der als Kampfansage gegen jedweden Laizismus gelesen werden darf, steht dabei auf dem Boden einer an der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre entwickelten Gesellschaftstheorie, in der religiöse und weltanschauliche Traditionen stets als „Sicht auf das Ganze“ begriffen und so in ihrem öffentlichen Anspruch ernst genommen werden müssen. Auf der anderen Seite dürfen jedoch nur diejenigen Überzeugungen als ethisch legitim erachtet werden, die den gesellschaftlichen Pluralismus selbst in ihrer eigenen Weltsicht verarbeiten können (vgl. Herms 1991). Daraus resultiert ein Verständnis von Politik, die in Demokratien weltanschauungsoffen bleiben kann und die Aufgabe des Rechts auf die Garantie der stabilen Rahmenordnung zu beschränken weiß. Aus dem gleichen Grund bedarf es jedoch der Förderung von ethospflegenden Gemeinschaften:

„Staat und Recht haben die sogenannte ‚positive Weltanschauungs- und Religionsfreiheit‘ nicht bloß als ein Individualrecht zu behandeln, das mit dem anderen Individualrecht der negativen Religionsfreiheit in einen Ausgleich zu bringen ist. Das auch. Aber vor alldem haben sie die *Wahrnehmung und Praktizierung der positiven Religionsfreiheit als ein unverzichtbares öffentliches Gut* zu erkennen, das als öffentliches Gut durch das Recht zu pflegen, zu erleichtern und zu fördern ist – nicht zuletzt dadurch, daß die Illusion verabschiedet wird, im Falle des Verkommens dieser nichtstaatlichen Institutionen der Praktizierung positiver Religionsfreiheit könnten staatliche Ersatzlösungen gefunden werden“ (Herms 2008: 193 [Hervorh. i. Orig.]).

Die Zumutung, religiöse Überzeugungen in zivilgesellschaftlichen und politischen Debatten als gleichberechtigt gegenüber „säkularen“ zu achten und gelten zu lassen, ist daher ein entscheidendes und vorzugswürdiges Merkmal dieses Verständnisses von demokratischer Ordnung, die nur auf dem Boden eines weltanschaulichen Pluralismus gedeihen kann.¹²

Demgegenüber formuliert Stefan Grotefeld in seiner Arbeit über *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat* zurückhaltender. Ihm zufolge müssen sich religiöse Bürger gegenüber ihren säkularen Mitbürgern um Übersetzungsmöglichkeiten ihrer Positionen bemühen. Andernfalls würde gerade der Pluralismus in seiner ethischen Qualität missachtet (vgl. Grotefeld 2006: v. a. 173ff.; 301ff.). Für eine strikte Selbstbeschränkung plädiert aber auch er nicht. Grotefeld steht der Tradition des Politischen Liberalismus von John Rawls und Jürgen Habermas deutlich näher als Herms. In den deutschen Debatten scheint im Übrigen Habermas Böckenförde allmählich in der Rolle des dominanten Stichwortgebers abzulösen. Jedenfalls kommt kaum ein Beitrag zu den vopolitischen Grundlagen des demokratischen Gemeinwesens ohne Bezugnahme auf ihn aus.

Während sich die bisher referierten Stimmen an der Konfliktkonstellation von Religion und Politik ausrichten, akzentuiert Heinrich Bedford-Strohm das Problem sozialer Kohäsion und gesellschaftlicher Solidarität deutlich anders. Sein Ansatz knüpft an das Konzept der „kommunikativen Freiheit“ an und bindet es biblisch zurück, um in Anlehnung an kommunitaristische Überlegungen eine Ethik des sozialen Zusammenlebens zu entwickeln, die liberale Gerechtigkeitsforderungen mit einem aus vielfältigen Quellen gespeisten Ethos der Solidarität verbindet. Eine

12 Dieser Position habe ich mich weitgehend selbst angeschlossen in: Polke 2009.

demokratische Zivilgesellschaft lebt demnach von einer Vielzahl kultureller Kontexte, die durchaus unterschiedliche Traditionen beherbergen können. Religionsgemeinschaften können demnach entscheidende Lernorte bilden, in denen ein gleichermaßen demokratisches wie solidarisches Ethos eingeübt wird, das sich am Wohl des gedeihlichen Miteinanders in einer Gesellschaft ausrichtet (vgl. Bedford-Strohm 1999: 455ff.). Bedford-Strohm teilt mit Huber, dessen Arbeiten er sich verpflichtet weiß, die Überzeugung von der Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität. Vor diesem Hintergrund mündet sein Ansatz in einem „kommunitären Liberalismus“ als „Fundament demokratischer Kultur“ (Bedford-Strohm 1999: 383ff.). Als einer der ganz wenigen nimmt er zudem das Verhältnis von Demokratie und Zivilgesellschaft aus einer umfassend sozialetischen Perspektive in den Blick, die sich weder in rechtsethischen Normvorgaben erschöpft noch ausschließlich um Religion und Politik kreist.

4 Bisherige Tendenzen, offene Probleme – ein Ausblick

Von ihrer Orientierung an der christlichen Anthropologie haben sich die ethischen Debatten im Laufe der Jahrzehnte immer mehr auf das rechtsethische Terrain verschoben, ohne jedoch die Perspektive der Ersten gänzlich aufzugeben. Über Jahrhunderte war die Politische Ethik des Protestantismus schon aus historischen Gründen obrigkeitlich fixiert und staatszentriert. Das bedeutete nicht immer eine unkritische Haltung gegenüber diesen Größen, wohl aber ihre einseitige Ausrichtung an ihnen. Dies gilt in analoger Weise für das evangelische Kirchenrecht, das sich erst langsam um eine Neuausrichtung weg vom klassischen Staat-Kirche-Dual bemüht. Umgekehrt lässt sich, überblickt man den heutigen Stand der Dinge, der Eindruck nicht verleugnen, diese thematische Monomanie fände ihren Fortgang in der einseitigen Fokussierung auf das Medium des Rechts.¹³ Zwar ist die Alternative einer stärkeren

13 Nur am Rande sei darauf verwiesen, dass der evangelischen Sozialetik bislang eine hinreichend analytische Debatte um die Eigenart der rechtlichen Qualität des Rechts und ihrer ethischen Beurteilung fehlt. Gewiss spielen hier auch konfessionelle Mentalitäten eine nicht unerhebliche Rolle. So betont die lutherische Seite vornehmlich den Aspekt des Gewaltmonopols (Herms), wohingegen die reformierte stärker die positiven Gestaltungsmöglichkeiten des Rechts (Huber) in den Vordergrund hebt. Fast gänzlich ausgeblieben sind aber adäquate Würdungen des Rechtspositivismus. Dazu immerhin: Moxter 2011.

Ausrichtung der Politischen Ethik an den Problemen des „Theologisch-Politischen“ (Carl Schmitt, Claude Lefort) aus ethischer Sicht zutiefst fragwürdig und kommt schon allein deswegen nicht in Betracht; aber eine vertiefte Beschäftigung mit den Bemühungen um eine systematische Theorie der Politik (bspw. bei Gerhardt 2007; 2012 und Höffe 1987; 1999) täten ihr in meinen Augen gut. Zudem weisen auch die rechtsethischen Ansätze deutlich Einseitigkeiten auf. So bleiben innerhalb dieses Spektrums etwa konstruktive Auseinandersetzungen mit einem demokratietheoretisch rückgebundenen Rechtspositivismus, wie ihn Hans Kelsen vertritt,¹⁴ ebenso aus, wie bis heute eine umfassende Studie zur Habermas'schen Diskurstheorie des Rechts ein Desiderat der evangelischen Ethik bildet.¹⁵ Stattdessen ist die Verschränkung von anthropologischer und rechtsethischer Perspektive immer noch dominant, woraus sich teilweise sogar die Heftigkeit der Debatten um die richtige Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten erklärt. Schließlich bedürfte auch die tugendethische Dimension der Demokratie einer über die kirchenoffiziellen Stellungnahmen hinausgehenden wissenschaftlichen Beschäftigung.¹⁶

So erscheint es als gegenwärtig vorrangig, die evangelische Sozialethik wieder verstärkt ins Gespräch mit den empirischen Sozialwissenschaften zu bringen. Vor allem in Soziologie und Politikwissenschaften hat sich bereits eine interdisziplinäre Demokratieforschung etabliert, welche die ökonomischen, kulturellen und strukturellen Bedingungen von Demokratisierung ebenso in den Augenschein nimmt wie deren institutionelle Seite, bspw. hinsichtlich der normativen Auswirkungen verschiedener Wahlsysteme. Darüber hinaus stünde uns eine standortreflexive Einschätzung vorliegender Arbeiten hinsichtlich ihrer modernisierungstheoretischen Prämissen gut an. Es würde mich nicht überraschen, hier erneut jener „kulturprotestantischen Metaerzählung“ (Hans Joas) zu begegnen, für die Säkularisierung, Demokratisierung, Pazifizierung, wohlfahrtsstaatlicher Kapitalismus und wissenschaftlicher Fortschritt nichts anderes als fünf mit Notwendigkeit verbundene Aspekte ein und desselben linearen Prozesses sind, den man gemeinhin

14 Einen ersten Versuch habe ich vorgenommen in: Polke 2013.

15 Eine löbliche Ausnahme bilden die Ausführungen von Tanner (1993: 183–218). Allerdings ist diese Studie vor Erscheinen von Habermas' *Faktizität und Geltung* (1992/94) abgeschlossen worden.

16 Vgl. EKD/DBK 2006. Dazu jetzt immerhin: Scheliha 2013: 291–315; 370–383.

Modernisierung nennt.¹⁷ Nichts an dieser These hält ernsthafter, empirischer Überprüfung stand und ist doch mehr als ein kulturwissenschaftlich gepflegtes Vorurteil. Für eine Hermeneutik demokratischer Freiheit und ihrer soziokulturellen Bedingungen hat dies jedenfalls weitreichende Folgen (vgl. Honneth 2011).

Eine dritte Überlegung geht dahin, die in der politiktheoretischen Debatte sehr einflussreiche Öffentlichkeitsthematik für eine Neuausrichtung einer protestantischen Ethik der Demokratie fruchtbar zu machen. Hier könnten sich produktive Verschiebungen ergeben. Stünden nicht länger ausschließlich Recht und Staat im Mittelpunkt der Ausführungen, sondern ließen sich diese vielmehr einbetten in das Modell einer als Öffentlichkeit von diversen, pluralen Öffentlichkeiten¹⁸ verstandenen demokratischen Zivilgesellschaft, so könnten sich von daher gegenwärtige Theorieansätze, wie die der „Postdemokratie“ (vgl. Crouch 2008) oder der vagen *liquid democracy*, leichter analytisch begreifen und normativ bewerten lassen – von Fragen um die stärkere demokratische Ausrichtung des Prozesses der europäischen Integration einmal ganz abgesehen.

Zweifelsohne appelliert jede Forschungslücke an das innovative Potential einer Disziplin und an das Gebot, diese zu schließen. Dass dies gelingen kann, liegt in meinen Augen auch an einer scheinbaren Schwäche evangelischer Ethik, die sich am Ende als ihre eigentliche Stärke erweisen könnte. Wenn mit der Überzeugung ernst gemacht wird, dass Demokratie mehr ist als eine Regierungsform, nämlich eine Lebensweise, eine Grundeinstellung, die alle Bereiche des menschlichen Lebens umfasst, dann gilt für pluralistische Gesellschaften, dass sich ihre vielfältigen Lebensstile und Wertkulturen darauf einstellen müssen. Ein allgemein verbindliches, in Rechtsformen gegossenes Normenkorsett ist dafür zu wenig. Gelebte Demokratie provoziert vielmehr einen fortdauernden Transformationsdruck auf die religiösen Gemeinschaften und weltanschaulichen Traditionen, sich ihr zu öffnen und dadurch ihre eigene Demokratieverträglichkeit und -förderlichkeit unter Beweis zu stellen.

17 Die Zurückweisung dieses fast schon geschichtsphilosophischen Modells bedeutet jedoch nicht, beispielsweise den systematischen Zusammenhang zwischen Fragen der Demokratie und Problemen der Friedensethik in Abrede zu stellen. Hierzu nun die Arbeiten von Reuter 2013.

18 In konzeptioneller Hinsicht würde dies für eine verstärkte Beschäftigung mit den Ansätzen von Hannah Arendt, John Dewey u. a. sprechen.

Umgekehrt bieten die einzelnen religiösen Glaubenstraditionen von sich aus genügend Potential, damit Kirchen und Religionsgemeinschaften zu „schools of public virtues“ (Ronald F. Thiemann) werden können. So gesehen muss die theologische Ethik ihre eigene religiöse Verwurzelung gar nicht verbergen, wenn es um die Verständigung über die Regeln eines gelingenden Zusammenlebens geht. Vielmehr kann sie unter Aufwendung ihrer hermeneutischen Kunst andere, religiöse wie säkulare, Stimmen einladen, sich diesen Traditionen nicht von vornherein zu verschließen. Auf diese Weise kann gerade eine theologisch fundierte Ethik aus weltanschaulichen Gründen zur Anwältin einer pluralismusaffinen, auf Inklusion¹⁹ und gegenseitiger Lernbereitschaft basierenden Demokratie werden. Darin steckt mehr als ein akademisches Postulat, darin liegt ein Versprechen, von dem sich jeder Bürger, auch ein Ethiker, anstecken lassen darf.

Literatur

- Barth, Karl** (1998): Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz. Zürich: Theologischer Verlag.
- Bedford-Strohm, Heinrich** (1999): Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag. Gütersloh: Kaiser.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2006): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation [1967]. In: Ders., Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 92–114.
- Bonhoeffer, Dietrich** (1996): Staat und Kirche [1941]. In: Ders.: Konspiration und Haft 1940–1945. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (DBW 16), 506–535.
- Bonhoeffer, Dietrich** (1998): Ethik [1940–43], hg. von Tödt, Ilse u. a. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (DBW 6).
- Crouch, Colin** (2008): Postdemokratie. Aus dem Engl. von Nikolaus Gramm. Frankfurt/M.: Suhrkamp (edition suhrkamp 2540).
- EKD** (1985): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- EKD; DBK** (2006): Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens. Hannover – Bonn: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

19 Eine christliche Sozialethik könnte von daher aus ihrem eigenen Proprium heraus die Frage von „Inclusion and Democracy“ (2010) angehen, wie sie in der politischen Philosophie das Thema von Iris Marion Young war.

- Gerhardt, Volker** (2007): Partizipation. Das Prinzip der Politik. München: C. H. Beck.
- Gerhardt, Volker** (2012): Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins. München: C. H. Beck.
- Gogarten, Friedrich** (1958): Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart: Vorwerk.
- Grotefeld, Stefan** (2006): Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft. Stuttgart: Kohlhammer.
- Habermas, Jürgen** (1992/94): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hermes, Eilert** (1991): Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus. In: Ders.: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik. Tübingen: Mohr Siebeck, 93–124.
- Hermes, Eilert** (2008): Die weltanschaulich/religiöse Neutralität von Staat und Recht aus sozialem Sittlichkeit. In: Ders., Politik und Recht im Pluralismus. Tübingen: Mohr Siebeck, 170–194.
- Höffe, Otfried** (1987): Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried** (1999): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München: C. H. Beck.
- Honneth, Axel** (2011): Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp.
- Huber, Wolfgang** (1973): Kirche und Öffentlichkeit. Stuttgart: Klett.
- Huber, Wolfgang** (1999): Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche. Gütersloh: Bertelsmann.
- Huber, Wolfgang** (2006): Recht und Gerechtigkeit. Grundlinien christlicher Rechtsethik, 3. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Huber, Wolfgang** (2012): Sozialethik und kommunikative Freiheit. In: Ders.: Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt. München: C. H. Beck, 57–72.
- Moltmann, Jürgen** (1980): Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München: Kaiser.
- Moxter, Michael** (2011): Die Kirche und ihr Recht. Perspektiven einer theologischen Annäherung an den Rechtspositivismus. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 56, 113–139.
- Nicolaisen, Carsten** (1985): Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Peterson, Erik** (1935): Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig: Hegner.
- Polke, Christian** (2009): Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Polke, Christian** (2013): Werte und Normen im Recht. Hans Kelsen und die weltanschauliche Neutralität des Staates. In: Der STAAT 52, 99–118.
- Rendtorff, Trutz** (1978): Politische Ethik und Christentum. Möglichkeit und Unmöglichkeit christlicher Politik. Macht und Gewalt heute. München: Kaiser (TEH 200).

- Rendtorff, Trutz** (1991): Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. II, 2. Auflage. Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- Reuter, Hans-Richard** (2013): Recht und Frieden. Beiträge zur politischen Ethik. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (ÖTh 28).
- Scheliha, Arnulf von** (2013): Protestantische Ethik des Politischen. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schieder, Rolf** (1987): Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh: Mohn.
- Schieder, Rolf** (2001): Wieviel Religion verträgt Deutschland? Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schieder, Rolf** (2011): Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert, 2. Auflage. Berlin: Berlin Univ. Press.
- Scholder, Klaus** (1985): Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. II: Das Jahr der Ernüchterung 1934: Barmen und Rom. Berlin: Siedler.
- Springhart, Heike** (2008): Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Religion und Kirche für Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Tanner, Klaus** (1993): Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Tödt, Heinz Eduard** (1988a): Demokratie. In: Ders.: Perspektiven theologischer Ethik, hg. von Huber, Wolfgang. München: Kaiser, 98–130.
- Tödt, Heinz Eduard** (1988b): Die Antinomie von Freiheit und Gleichheit. In: Ders.: Perspektiven theologischer Ethik, hg. von Huber, Wolfgang. München: Kaiser, 192–203.
- Tödt, Heinz Eduard; Huber, Wolfgang** (1977): Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt. Stuttgart – Berlin: Kreuz Verlag.
- Troeltsch, Ernst** (2002): Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik [1923]. In: Ders.: Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), hg. von Hübinger, Gangolf. Berlin – New York: de Gruyter (KGA 16), 493–512.
- Vögele, Wolfgang** (1994): Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland. Gütersloh: Kaiser.
- Wolf, Ernst** (1975): Sozialethik. Theologische Grundfragen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Über den Autor

Christian Polke, Dr. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung Sozialethik am Institut für Systematische Theologie der Universität Hamburg.