APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

14/2009 30. März 2009

Christen in der Demokratie

Robert Zollitsch
Mehr Zeugnis wagen!

Wolfgang Huber
Christen in der Demokratie

Bernhard Sutor
Christliche Ethik im säkularen Staat freiheitlicher Verfassung

Friedrich Wilhelm Graf
Christen im demokratischen Verfassungsstaat

Thomas Schirrmacher
Demokratie und christliche Ethik

Joachim Wiemeyer
Das Engagement von Christen in politischen Parteien

Anke Silomon
Widerstand von Protestanten im NS und in der DDR

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**

Editorial

Bis zum Hochmittelalter waren Thron und Altar eins. Mit dem Investiturstreit wurde der politische Vormachtanspruch des Papstes von den weltlichen Herrschern erschüttert; im 16. Jahrhundert kam es nach Reformation und Gegenreformation zur konfessionellen Spaltung des Christentums. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre stand fortan dem katholischen Selbstverständnis entgegen. Die Säkularisierung der folgenden Jahrhunderte wurde lange bekämpft. Das Zweite Vatikanische Konzil Mitte der 1960er Jahre erneuerte nicht nur die Liturgie, sondern gab den Anspruch der Kirche auf, Staat und Gesellschaft nach katholischen Grundsätzen auszurichten.

Die Religionsfreiheit ist in Deutschland ein durch das Grundgesetz und die Europäische Menschenrechtskonvention geschütztes Grundrecht. Im weltanschaulich neutralen, freiheitlichen Verfassungsstaat behaupten sich kirchliche Organisationen und Akteure unter vielen anderen. Trotzdem kommt beiden Kirchen eine Sonderrolle zu: Von den rund 82 Millionen Bundesbürgerinnen und -bürgern sind knapp zwei Drittel Mitglied in einer der christlichen Kirchen.

Ist christliche Ethik nur eine Privatangelegenheit? Christen in der Demokratie bekennen sich zu ihrer Verantwortung für das Gemeinwesen. Die Stimmen der Kirchen in gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen werden gehört. Der freiheitliche Staat bedarf dieser Wortmeldungen, auch wenn sie keine Deutungshoheit über weltliche Angelegenheiten beanspruchen können. Für die Kirchen wurzelt eine Grundvoraussetzung der freiheitlichen Demokratie, die unantastbare Würde des Menschen, in seiner Gottebenbildlichkeit. Daraus erwächst geradezu eine Verpflichtung für Christen, die Demokratie in kritischer Solidarität mitzugestalten und gegen ihre Feinde zu verteidigen.

Hans-Georg Golz

Erzbischof Robert Zollitsch

Mehr Zeugnis wagen!

Als Papst Johannes Paul II. am 30. Dezember 1988 sein nachsynodales apostolisches Schreiben „Christifideles Laici: Über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und Welt“[1] veröffentlichte, hat wohl niemand daran zu glauben gewagt, dass nur wenige Monate später die Berliner Mauer fallen würde. Es waren engagierte Bürgerinnen und Bürger und nicht wenige davon überzeugte Christinnen und Christen, die sich auch unter der Gefahr von Repressalien und Freiheitsentzug unermüdlich politisch einmischten, sich für eine demokratische Rechtsordnung einsetzten und auf friedliche, beharrliche Weise den Weg zur Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten ebneten. Sie setzten in die Tat um, was Papst Johannes Paul II. in „Christifideles Laici“ ausdrücklich und bleibend aktuell hervorhebt, wenn er schreibt: „Die Anklagen des Egoismus und der Korruption, die nicht selten gegen Regierungsleute, Abgeordnete der Parlamente (. . .) und politische Klassen erhoben werden, sowie die verbreitete Meinung, die Politik sei ein Bereich unbedingter moralischer Gefährdung, rechtfertigen auf keine Weise den Skeptizismus oder die Abwendung der Christen von den öffentlichen Angelegenheiten.“ Christen „können nicht darauf verzichten, sich in die Politik einzuschalten“.

Erzbischof Robert Zollitsch
Dr. theol., geb. 1938; 2003 Ernennung zum Erzbischof von Freiburg i. Br. und Bischofsweihe; seit Februar 2008 Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 161, 53113 Bonn.
pressestelle@dbk.de

Hier wird deutlich, dass der christliche Glaube und das konkrete Handeln von Christen immer auch eine öffentliche Dimension haben. Christliches Leben beschränkt sich nicht – wie manche zu glauben meinen oder gar lautstark fordern – auf den Bereich einer isolierten Innerlichkeit. Vielmehr stehen Aktion und Kontemplation in einem unauflöslichen Wechselverhältnis. Der Sendungsauftrag Jesu, zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen (Matthäus 28,19), stellt die Kirche mitten in die gesellschaftliche Öffentlichkeit. Weil diese Öffentlichkeit keine statische, sondern eine dynamische ist, die von Wandel und ständiger Veränderung geprägt ist, gilt es immer wieder neu, die Gesellschaft in den Blick zu nehmen, um die jeweiligen Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Trotz sich verändernder Rahmenbedingungen bleibt festzuhalten: Christen können nicht darauf verzichten, sich in die Politik einzuschalten.

Mit dieser Feststellung ist noch nicht gesagt, wodurch sich Christen in der Politik auszeichnen, warum die Demokratie den politischen Einsatz von Frauen und Männern, die im Glauben an Jesus Christus Halt und Orientierung finden, so notwendig braucht. In seiner bis heute wegweisenden Schrift „Politik als Beruf“ (1919) beschreibt Max Weber „drei Qualitäten“, die „vornehmlich entscheidend sind für den Politiker: Leidenschaft – Verantwortungsgefühl – Augenmaß“. Leidenschaft versteht er „im Sinn von Sachlichkeit: leidenschaftliche Hingabe an eine ‚Sache‘“, die verbunden sein muss mit Augenmaß als „der Fähigkeit, die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen, also: der Distanz zu den Dingen und Menschen“. Die „Sache“ aber, der die Hingabe gilt, ist das „Ethos der Politik“.

Wir können – auch wenn es sich lohnen würde – der von Max Weber aufgewiesenen Grundspannung zwischen „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“ und seinem heute vielfach ideologisch missbrauchten Begriff einer „Realpolitik“ an dieser Stelle nicht weiter nachgehen. Was sich auch 90 Jahre nach Erscheinen dieses Textes ganz unmittelbar aufdrängt: Es ist vor allem der Typus des „christlichen“ Politikers, der sich und sein Handeln ausdrücklich aus seinem Glauben heraus versteht, den wir auch heute so notwendig brauchen – und damit meine ich keineswegs nur den Berufspolitiker, sondern alle Frauen und Männer, die sich auf ganz unterschiedliche Weise und auf den verschiedenen Ebenen der Demokratie einbringen und politisch engagieren. Waren es doch Persönlichkeiten wie Robert Schuman in

[1] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87, Bonn 1988.

Frankreich, Alcide de Gasperi in Italien und für Deutschland Konrad Adenauer, die unmittelbar in Orientierung an ihren christlichen Grundüberzeugungen die Grundlagen für die heutige Friedensordnung Europas gelegt haben.

Doch was ist das – ein „christlicher" Politiker? Es ist, das muss deutlich gesagt werden, nicht eo ipso schon der, der das Christliche im Namen führt. Und das ist bei allem Wert, den das Bestehen „christlicher" Parteien in Europa hat, die schon durch ihren Namen wie durch einen Stachel im Fleisch immer wieder an ihre ideellen Grundlagen erinnert werden, unverändert. Es kommt zuallererst auf die Inhalte an, auf die Glaubwürdigkeit und auf die konkreten Entscheidungen, die im politischen Alltag gefällt werden.

Wer Politik treibt – ob in der Kommunalpolitik oder in den Parlamenten –, hat unweigerlich mit *Macht* zu tun. Er arbeitet, noch einmal mit Max Weber gesprochen, „mit dem Streben nach Macht als unvermeidlichem Mittel. ‚Machtinstinkt' – wie man sich auszudrücken pflegt – gehört daher in der Tat zu seinen normalen Qualitäten." Wo aber schon die staatliche Ordnung um die grundsätzliche Gefährdung und Korrumpierbarkeit von Macht weiß und deshalb durch die Regeln der Gewaltenteilung und vielfältige Instrumente gegenseitiger Kontrolle von Institutionen um eine möglichst weitgehende Begrenzung von Macht bemüht ist, weiß der Christ um die grundsätzliche Infragestellung aller menschlichen Macht durch den Glauben. Er weiß darum, dass der Schöpfungsauftrag Gottes, die Erde zu unterwerfen und über sie zu herrschen (Genesis 1,28), nicht auf gewaltsame Ausbeutung, sondern auf bewahrende Fürsorge zielt. Er weiß, dass die Bibel Gott als den preist, der die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht (Lukas 1, 52); und die Liturgie der Osternacht, die Nacht der Auferstehung Jesu, besingt sie als die Nacht, welche die Gewalten beugt (*curvat imperia*). Gott allein ist der Herr, in dessen Reich am Ende „jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet" wird (1 Korinther 15,24).

Macht, die nicht Gottes eigene Macht ist, sondern von Menschen über Menschen, ist nicht von sich aus, nicht von vornherein und grundsätzlich schon gut. Das gilt im Politischen ebenso wie in den Machtverhältnissen des Alltags, etwa im Arbeitsleben oder in Verwaltungshierarchien. Und doch ist menschliche Macht in der gegebenen Ordnung der Welt ein legitimes, ja unverzichtbares Mittel der Gestaltung – auch in einem demokratisch verfassten Rechtsstaat. Die Kirche wird deshalb genauso wenig in jene Überbewertung von „Leitung" und „Führung" einstimmen, die in erster Linie Spiegel einer wieder autoritär gewordenen gesellschaftlichen Grundströmung ist, so wenig sie den antiautoritären Versuchen der 68er Jahre folgte.

Wo ein Politiker dezidiert aus seinem Glauben heraus handelt, wird er, bei aller Kunstfertigkeit im Umgang mit der Macht, immer Distanz zu ihr wahren. Er wird es vermeiden, „die Macht lediglich um ihrer selbst willen, ohne inhaltlichen Zweck, zu genießen" (Max Weber), Macht vielmehr einsetzen als das Vermögen zur Gestaltung: Macht als Dienst. Gerade im Umgang mit Macht darf und muss aber immer wieder auch mit der Möglichkeit des Scheiterns gerechnet werden. Vielleicht ist in Zeiten einer perfektionistischen Hülle, von Null-Toleranz und entsprechenden ständigen Verschärfungen von Strafbestimmungen gerade das ein besonderes christliches Zeugnis, dass – wie jeder Gläubige – auch der in der Öffentlichkeit stehende Politiker um Schuld, eigene und fremde, weiß und aus dem dauernden Angebot von Gottes Vergebung leben darf.

Die Kirche hat in ihrer Sozialverkündigung umfassende Weisungen zur Gestaltung des Zusammenlebens in der Gesellschaft gegeben. In der Orientierung an der menschlichen Person mit ihrer unhintergehbaren Würde (*Personalität*), der Verpflichtung zu Ausgleich und wechselseitiger Hilfe (*Solidarität*), dem Vorrang des Einzelnen und der kleinen Gemeinschaften vor den großen gesellschaftlichen Strukturen, die gleichzeitig zu deren Unterstützung verpflichtet sind (*Subsidiarität*), schließlich der Orientierung am *Gemeinwohl* als umfassender Zielbestimmung findet sie ihre klassische Ausgestaltung. Diese Prinzipien haben sich in ihrer Umsetzung, etwa in der ursprünglichen Gestalt der Sozialen Marktwirtschaft, im Nachkriegsdeutschland aufs Beste bewährt. Wer sich politisch betätigt, ist wie jeder Christ zuerst und uneingeschränkt seinem *Gewissen* verpflichtet. Zugleich sieht er sich jedoch von den genannten und anderen inhaltlichen Vorgaben des

kirchlichen Lehramtes im Bereich des politischen Lebens herausgefordert, die für den Katholiken verpflichtenden Charakter haben. So hebt die „Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben“[12] der Kongregation für die Glaubenslehre (2002) unmissverständlich hervor, „dass das gut gebildete christliche Gewissen niemandem gestattet, mit der eigenen Stimme die Umsetzung eines politischen Programms zu unterstützen, in dem die grundlegenden Inhalte des Glaubens und der Moral durch alternative oder diesen Inhalten widersprechende Vorschläge umgestoßen werden“[13]. Besonders die Gefährdungen des menschlichen Lebens, dessen Würde und Schutz an seinem Anfang und Ende vielfach nicht mehr gewährleistet ist, machen solche Klarstellungen unvermeidbar.

So wenig wie es genügt, die Globalisierung einzig als eine Herausforderung für Ökonomen zu sehen, so wenig genügt es, die immer neuen Möglichkeiten der Bio- und Gentechnologien für ein nur wissenschaftliches und technisches Problem zu halten, das man getrost den Fachleuten überlassen kann. Zweifellos: Unsere Gesellschaft, unsere Welt kommt ohne Expertenwissen nicht aus. Aber die Verantwortung für den Umgang mit diesem Wissen geht uns alle an, so wie wir die Folgen – die positiven wie die negativen – tragen.

Hier, meine ich, sind Christen besonders gefordert, durch Wort und Tat zu zeigen, was es heißt, in Verantwortung vor Gott und den Menschen zu leben. Dies bedeutet, dass Christen weder eine Kontrastgesellschaft, eine Art christliche Sonderwelt bilden, in der sie abgeschlossen von gesellschaftlichen Entwicklungen für sich leben, noch zu den Zaungästen der Gesellschaft zählen. Vielmehr stehen sie in der Verantwortung, als Christen und Glieder der Gesellschaft in diese hineinzuwirken und den Blick insbesondere auf diejenigen zu richten, die von der Gesellschaft ausgeschlossen sind oder deren Stimme nicht gehört wird.

Wenn wir uns, die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche, im Jahr 2006 gemeinsam zu Wort gemeldet haben, als wir das Wort zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens „Demokratie braucht Tugenden“ vorstellten, dann nicht zuletzt deshalb, weil wir damals wie heute unser demokratisches Gemeinwesen vor Aufgaben sehen, die mit Routinepolitik nicht zu bewältigen sind. Erschüttert ist die Vision, alle Individualinteressen fügten sich harmonisch zum Gemeinwohl, wenn man sie ausschließlich den bekannten Marktmechanismen oder der Hand des Staates überlasse. Wir sind damals wie heute überzeugt: Demokratische Institutionen können auf Dauer ihre Funktion nur erfüllen, wenn die politisch Handelnden Grundhaltungen erkennen lassen, die über die Strategieregeln des Erwerbs und Erhalts von Macht und Einfluss hinausgehen. Wir als Kirchen wollen uns diesem Diskurs anbieten, weil wir glauben, dass gerade von uns das erwartet wird: nicht Politik zu machen, sondern für eine Werteorientierung in der Politik einzutreten, in deren Zentrum die Würde jedes Menschen, die Achtung der Menschenrechte und die Ausrichtung am Gemeinwohl stehen.

Hier braucht es überzeugte und überzeugende Christen als Gesprächspartner, als Handelnde, als Mitwirkende und Mitgestaltende in Demokratie und Gesellschaft. Als Christen geben wir Zeugnis, und ich bin überzeugt: Wir müssen noch mehr Zeugnis wagen! In der Öffentlichkeit, im Raum des Gemeinwohls, als Individuen, die diesen Staat mittragen und prägen: Das Wirken von Christen in die Zivilgesellschaft hinein ist unübersehbar und vor allem unverzichtbar. Es offenbart nicht nur die Notwendigkeit des Mitwirkens, sondern zeugt vom hohen moralischen Auftrag des Christen, Politik und Gesellschaft in einer Demokratie aktiv mitzugestalten. Diesem Auftrag darf sich ein Christ nicht entziehen, weshalb es die Notwendigkeit gibt, sich aktiv im demokratischen Geschehen – zum Beispiel durch die Beteiligung an Wahlen – zu engagieren.

Mehr Zeugnis wagen – in der Demokratie! Das wünsche ich mir. Auch und gerade mit Blick auf die bevorstehenden Wahlen und die anstehenden Aufgaben in unserem Land, in Europa und der Welt.

[12] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158, Bonn 2002.
[13] Ebd., S. 11.

Bischof Wolfgang Huber

Christen in der Demokratie

Christen, wohin das Auge schaut! So könnte man fast etwas überrascht feststellen, wenn man die Geschichte der Bundesrepublik Deutschland unter dem Gesichtspunkt ihrer führenden politischen Persönlichkeiten überblickt. Vom ersten Bundespräsidenten Theodor Heuss über Gustav Heinemann und Richard von Weizsäcker, über Roman Herzog und Johannes Rau bis zum amtierenden Präsidenten Horst Köhler war das Amt des Bundespräsidenten über weite Strecken christlich, ja, sogar deutlich protestantisch geprägt. Im Blick auf die Bundeskanzler kann man ebenfalls eine christliche Prägung konstatieren: Vom römisch-katholischen „Gründungs"-Kanzler Konrad Adenauer über den pragmatischen Verantwortungsethiker Helmut Schmidt, der sich freilich im hohen Alter nur noch mit Einschränkungen als Christ bezeichnen möchte,[1] bis hin zur evangelischen Bundeskanzlerin, der Pastorentochter Angela Merkel, haben Christen auch dem politisch wichtigsten Amt der deutschen Demokratie ihren Stempel aufgedrückt.

Bischof Wolfgang Huber
Dr. theol., Dr. h. c., geb. 1942; seit 1994 Bischof der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover.
pressestelle@ekd.de

Das sind zwei Beispiele dafür, dass das demokratische Gemeinwesen Deutschlands und somit die Geschichte unserer Republik durch das Wirken von Christen in leitenden politischen Ämtern mitgeprägt sind. Christen sind es auch, die eine führende Rolle bei der friedlichen Revolution in der DDR vor zwanzig Jahren spielten. Sie haben durch ihre Mitarbeit an den Runden Tischen, aber auch durch ihren Beitrag als Mitgründer und Mitgestalter in den politischen Parteien der ersten frei gewählten DDR-Volkskammer einen gewaltfreien und geordneten Übergang in die Berliner Republik möglich gemacht. Zu Recht schreibt der ehemalige Bundesminister und frühere Präses der EKD-Synode Jürgen Schmude: „Die Kirche war der einzige demokratische Sektor in der DDR."[2]

Christen, wohin das Auge schaut? Das war keineswegs immer so. Die Christen haben lange gebraucht, um ein konstruktives Verhältnis zur Demokratie zu finden. Ich habe Aspekte dieses mühevollen, aber erfolgreichen Zueinander-Findens an anderen Stellen nachgezeichnet.[3] Noch in der Weimarer Republik war die große Mehrzahl der deutschen Pfarrer demokratiekritisch bis -feindlich eingestellt. Und noch lange nach dem Zweiten Weltkrieg, 1959, konnte sich mein Vorgänger im Amt des Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Otto Dibelius, eine Obrigkeit letztlich nur in patriarchalischen Formen denken. Eine demokratisch gewählte Regierung besaß für ihn, da sie prinzipiell abwählbar war, keine wirkliche Autorität. Aber selbst für den Mentor der Bekennenden Kirche, Karl Barth, der in der Schweiz Demokratie von der Pike auf gelernt hatte, waren politische Parteien „eines der fragwürdigsten Phänomene des politischen Lebens; keinesfalls seine konstitutiven Elemente, vielleicht von jeher krankhafte, auf jeden Fall nur sekundäre Erscheinungen".[4]

Für die evangelische Kirche – und zwar keineswegs nur in ihrer lutherischen Gestalt – blieb die Demokratie lange Zeit ein Wagnis, dem man sich erst stellen zu können meinte, als andere zu Recht längst schon „mehr Demokratie wagen" (Willy Brandt 1969) wollten. Dem langen Weg Deutschlands nach Westen (Heinrich August Winkler) entspricht ein lan-

[1] „Ich hatte keinerlei Gewissenszweifel, den Amtseid unter Anrufung Gottes zu schwören; jedoch bezweifle ich, daß Martin Luther oder der Vatikan mich als Christen anerkennen würden." Helmut Schmidt, Außer Dienst: Eine Bilanz, München 2008, S. 298.

[2] Jürgen Schmude, Glaube mischt sich ein: Zum Verhältnis von Protestantismus und Demokratie, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 106.

[3] Vgl. Wolfgang Huber, Protestantismus und Demokratie, in: ders. (Hrsg.), Protestanten in der Demokratie, München 1990, S. 11–36; ders., Demokratie wagen: Der Protestantismus im politischen Wandel 1965–1985, in: S. Hermle/Cl. Lepp/H. Oelke (Hrsg.), Umbrüche: Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren, Göttingen 2007, S. 383–399.

[4] Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders., Rechtfertigung und Recht – Christengemeinde und Bürgergemeinde – Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, S. 74 f.

ger, nicht immer rühmlicher Anmarschweg der evangelischen Christenheit zur Demokratie. Aber immerhin: Die Kirchen kamen in ihr an. Im Jahr 1985 erschien die Demokratie-Denkschrift[5] des Rates der EKD. Sie wurde von der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD[6] unter Vorsitz des Münchner Theologen Trutz Rendtorff erarbeitet. Der Rat und die Synode der EKD eigneten sich dieses Dokument ausdrücklich an.[7]

„Christen in der Demokratie" ist auch die Überschrift über ein Zukunftsprojekt von hoffentlich unabsehbarer Dauer. Denn die christlichen Kirchen sind dem freiheitlich-demokratischen Gemeinwesen dankbar für die Bedingungen, unter denen sie hier und heute existieren können. Sie sind froh über die politische und rechtliche Ordnung und die vorzüglichen Gestaltungsmöglichkeiten, die diese für Individuen, politische und zivile Akteure bietet. Mehr als das: Sie sind in hohem Maße solidarisch mit der Demokratie, bejahen sie und sind bereit, sie gegen Gegner und Feinde, bei Herausforderungen und in Gefahren zu unterstützen und zu verteidigen. Zu Recht behauptet Christof Gestrich: „Im heutigen Europa gehören die Kirchen im Zweifelsfall zu den überzeugtesten Verteidigern der Demokratie."[8] Einen aktuellen Beleg für diese These bietet das Gemeinsame Wort der beiden großen Kirchen in Deutschland: „Demokratie braucht Tugenden".[9]

Sowohl in der Demokratie-Denkschrift von 1985 als auch im Gemeinsamen Wort von 2006 werden die Affinitäten skizziert, die zwischen Christentum und Demokratie bestehen. Aus Sicht des christlichen Glaubens sind Menschenwürde und Menschenrechte Kategorien, die in der Gottebenbildlichkeit des Menschen wurzeln. Die gebotene Nächstenliebe hat ebenso wie die ebenfalls zu ihm gehörende Feindesliebe die anderen Menschen als von Gott geliebte Personen im Blick; eben deshalb ist diese Liebe auf Frieden und Gerechtigkeit im zwischenmenschlichen Miteinander ebenso wie im Feld der Politik gerichtet. Eine christliche Tugendlehre enthält daher als Grundelement immer die Achtung und den Respekt vor der Würde des Einzelnen. Die in seiner Gottebenbildlichkeit wurzelnde, unverlierbare und unantastbare Würde des Menschen gehört nach der viel zitierten These Ernst-Wolfgang Böckenfördes zu den Voraussetzungen, auf denen der freiheitliche, säkularisierte Staat beruht, die er selbst aber nicht garantieren kann.[10]

Die Kirchen bekennen sich – das ist eine Pointe des Gemeinsamen Wortes von 2006 – klar zu der Verantwortung, die sie für das demokratische Gemeinwesen tragen. Sie identifizieren[11] bürgerliche und politische Tugenden, die für das Gelingen eines Gemeinwesens ebenso nötig sind wie eine gute Verfassung und rechtlich bestimmte Institutionen. Ich hebe drei der im Gemeinsamen Wort von 2006 genannten Beispiele hervor.

- Von allen christlichen Bürgerinnen und Bürgern ist Selbstverantwortung gemäß dem Subsidiaritätsprinzip zu erwarten, ebenso die Bereitschaft, sich zu informieren und zu engagieren. Zivilcourage und Verständigungsbereitschaft sind wichtige Ressourcen; ebenso die Ausübung des Wahlrechts und die Achtung von demokratischen Parteien als unentbehrliche Instrumente der politischen Willensbildung. Die wichtigste Aufgabe der Christen in der Demokratie ist es, für diese und die sie führenden Politiker zu beten.

- Christlich motivierte Politikerinnen und Politiker haben sich in ihrem Handeln am Gemeinwohl zu orientieren und nicht an par-

[5] Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1985.

[6] Diese Kammer ist das älteste heute noch bestehende ständige Beratungsorgan des Rates der EKD. Ich war lange und gerne Mitglied in ihr und hatte das Glück, unter dem Vorsitz von Trutz Rendtorff bei der Entstehung der Demokratie-Denkschrift mitwirken zu können.

[7] Vgl. Evangelische Christen in unserer Demokratie: Beiträge der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Mit einem Vorwort von Jürgen Schmude, hrsg. von Eberhard Jüngel/Roman Herzog/Helmut Simon, Gütersloh 1986.

[8] So Christof Gestrich in seiner Einführung zu: ders. (Hrsg.), Die herausgeforderte Demokratie. Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift, 20 (2003) 9.

[9] Demokratie braucht Tugenden: Gemeinsames Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens, Gemeinsame Texte 19, Hannover-Bonn 2006.

[10] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt/M. 1976, S. 60.

[11] Es geht zunächst um Identifikation, weniger um einen bloßen, womöglich folgenlosen Appell. Es geht aber auch von Anfang an um Ermutigung. Als Kirchen wollen wir den „Christen in der Demokratie" Mut machen, in diesem Gemeinwesen in ihren jeweiligen Rollen solidarisch, konstruktiv und kritisch mitzuwirken.

tikularen Interessen. Sie sollten den Mut haben, die Wahrheit zu sagen und das als richtig Erkannte zu tun, auch wenn sie dadurch unpopulär werden. Sie sollten fair und standhaft im Dialog sein und auf die gewaltlose Kraft des besseren Arguments vertrauen. Und sie sollten bestrebt sein, die Qualität der öffentlichen Administration zu verbessern, wo immer dies möglich ist.

- Von Journalistinnen und Journalisten, die sich als Christen verstehen, darf man Wahrhaftigkeit, Mut, die Fähigkeit zur Selbstkritik, Sorgfalt bei der Recherche und in der Darstellung, Unbestechlichkeit und Nonkonformismus erwarten. Nur so können sie ihre Aufgabe als ebenso kritisches wie partnerschaftliches Gegenüber zur Politik glaubhaft wahrnehmen.

„Demokratie braucht Tugenden" hat sich mit Bedacht auf Aussagen über das politische System im engeren Sinne des Wortes beschränkt. Deshalb war in dieser Schrift vom ökonomischen System keine Rede, also von der Wirtschaft, den Konzernen, den Unternehmen und Banken. Dabei ist es unbestreitbar, dass die Wirtschaft in ganz besonderem Maße Wichtiges zur Stabilität und Leistungsfähigkeit eines demokratischen Staatswesens beizutragen hat. Eine starke Wirtschaft kann die Demokratie stärken, eine schwache sie nachhaltig erschüttern. Die Geschichte der Weimarer Republik belegt dies. In der Wirtschaft tätige Christen haben besondere Verantwortung für ihr politisches Umfeld. Es war folgerichtig, dass die EKD nach dem Gemeinsamen Wort und nach der Armutsdenkschrift[12] im Jahr 2008 eine Unternehmerdenkschrift[13] veröffentlicht hat. Darin werden Tugenden des Unternehmerstandes (Innovationsbereitschaft, Kreativität, soziale Verantwortung) beim Namen genannt – und ebenso, als mögliche Kehrseite der Tugenden, entsprechende Untugenden (Gier, Geiz, soziale Verantwortungslosigkeit).

Mit Tugenden allein ist freilich noch kein Staat zu machen. Eine gute Verfassung garantiert ebenfalls nicht den Erfolg des Gemeinwesens. Beides muss zusammenkommen – und darüber hinaus bedarf es einer begründeten und tragfähigen Hoffnung in den Herzen der Menschen.[14] Christen in der Demokratie hoffen darauf, dass Gott diese Welt nicht im Stich lässt, sondern sie begleitet, und dass er für das Leben auf dieser Erde eine gute Zukunft will.

Christen in der Demokratie leben nicht außerhalb der Welt, sondern mitten in der Gesellschaft. Sie sind freilich auch nicht ihr Zentrum und können und wollen dies nicht werden. Kaum ein Gedanke liegt der Christenheit in der Gegenwart ferner als der an eine christliche Theokratie. Indem Christen inmitten der demokratischen Gesellschaft leben, stehen sie zugleich zu ihr in einem Verhältnis kritischer Solidarität. Sie identifizieren sich mit der Demokratie, glorifizieren sie aber nicht. Sie treten für die Demokratie ein, weil sie unter allen Staatsformen am realistischsten mit der Fehlsamkeit menschlichen Handelns und der Verführungskraft der Macht umgeht. Deshalb sehen sie in der Gewaltenteilung, der Verleihung von Herrschaft auf Zeit und der Begrenzung von Macht hilfreiche Bestimmungsmomente der Demokratie. Die Bejahung der Demokratie schließt ein, dass jede demokratische Ordnung verbesserbar, aber auch verbesserungsbedürftig ist.

Selbst das beste überhaupt denkbare irdische Gemeinwesen wird niemals mit dem Reich Gottes gleichzusetzen sein. Hierzu ist mit Paul Tillich zu sagen: „Insofern die Demokratisierung politischer Institutionen und Haltungen dem Widerstand gegen die zerstörerischen Elemente der Macht dient, ist sie eine Manifestation des Reiches Gottes in der Geschichte. Aber es wäre vollkommen verfehlt, demokratische Einrichtungen mit dem Reich Gottes in der Geschichte zu identifizieren."[15] Tillich sieht den Grund hierfür in der Zweideutigkeit geschichtlichen Lebens. Christen, die in der Demokratie leben, bejahen diese Zweideutigkeit und halten sie für unhintergehbar. Sie können mit ihr leben, weil sie die Eindeutigkeit der Liebe Gottes kennen und die Welt in ihrem Licht sehen.

[12] Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh 2006.
[13] Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der EKD, Gütersloh 2008.

[14] Vgl. Demokratie braucht Tugenden (Anm. 9), S. 46 ff.
[15] Paul Tillich, Systematische Theologie III, Stuttgart-Frankfurt/M. 1981[3], S. 438.

Bernhard Sutor

Christliche Ethik im säkularen Staat freiheitlicher Verfassung

Ein paar aktuelle Streiflichter auf unser Thema: Zur Feier des Tages der Deutschen Einheit findet ein ökumenischer Gottesdienst statt; eine evangelische Bischöfin und ein katholischer Bischof predigen vor der versammelten politischen Prominenz. Der Bundesminister für Verteidigung dankt den Kirchen für den Dienst der Militärseelsorge. In Frankreich wird Präsident Nicolas Sarkozy von den einen kritisiert, von anderen verteidigt, weil er den Papst offiziell empfangen hat. In Spanien protestieren Bischöfe mit Millionen Katholiken gegen ein liberales Abtreibungsgesetz und gegen die Einführung der „Homoehe". Die feierliche Amtseinführung des neuen Präsidenten der USA wird eingeleitet und beendet durch Gebete zweier Pastoren; Barack Obama leistet den Eid auf die Verfassung, indem er eine Hand auf die Bibel legt. Der Verfassungskonvent der Europäischen Union lehnt die Aufnahme eines „Gottesbezugs" in den Verfassungsvertrag ab.

Bernhard Sutor
Dr. phil., geb. 1930;
Prof. em. für Politische Bildung und Sozialethik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, Buchtal 32, 85072 Eichstätt.
eva.vierring@kuei.de

Wie steht es mit der angeblichen „Privatsache" Religion im weltlichen Staat der angeblich säkularisierten westlichen Gesellschaften? Unsere Beispiele zeigen, dass einfache Formeln das Verhältnis nicht erfassen können. Unsere Frage lautet, ob christliche Ethik einen legitimen Ort im säkularen Staat hat; ob sie Einfluss nehmen darf und soll auf dessen Gestaltung und Politik.

Der Staat, wie er sich in der europäischen Neuzeit herausgebildet hat, versteht sich als weltlich.[1] Nach dem Zerbrechen der christlichen Glaubenseinheit in der Reformation und den Konfessionskriegen war der Staat nicht mehr aus gemeinsamem Glauben legitimierbar. Neue Staatstheorien begründeten ihn in der Idee eines Gesellschaftsvertrags. Seine Zuständigkeit bezog sich nicht mehr auf den Glauben und das ewige Heil seiner Bürger; seine Hauptaufgabe wurde die Wahrung des gesellschaftlichen Friedens durch die Mittel weltlichen Rechts. Dieses erhob nicht mehr den Anspruch auf Wahrheit, sondern auf Verbindlichkeit. Die Theorie ist klassisch zusammengefasst bei Thomas Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem* – Autorität, nicht Wahrheit schafft Recht. Der Rückzug des Staates aus dem Streit um religiöse Wahrheit geschah schrittweise, er ermöglichte aber zugleich Religionsfreiheit und Religionsfrieden. Religion und Kirchen müssen deshalb auch um ihrer selbst willen Weltlichkeit und religiöse Neutralität des modernen Staates anerkennen.

Das war für die Kirchen ein langer, schwieriger Weg. Die ältere Vorstellung vom christlichen Gemeinwesen kannte zwar die zwei Gewalten, die geistliche und die weltliche. Aber letztlich sollte die Christenheit gemäß dem gemeinsamen Glauben regiert werden. Diese Vorstellung blieb bis weit ins 19. Jahrhundert in den Kirchen mächtig. In den evangelischen Landeskirchen Deutschlands verstanden sich die Landesherren als christliche Obrigkeit. Für die katholische Staatslehre formulierte Papst Leo XIII. (1878–1903) zwar einerseits, Heilssorge sei nicht Aufgabe des Staates, sondern der Kirche, und diese sei neutral gegenüber den Staatsformen; er hielt aber andererseits am Ideal des christlichen Staates fest, der im Einvernehmen mit der Kirche und deren Lehren seine weltlichen Aufgaben wahrnehmen sollte.

Heute sieht die christliche Theologie und Sozialethik in Übereinstimmung mit der politischen Philosophie klarer als früher, dass die Säkularisierung auch eine geschichtliche

[1] Vgl. Josef Isensee, Staat, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, S. 741 ff.

Folge christlichen Glaubens ist. Dieser relativiert als Glaube an einen transzendenten Gott alle irdischen Mächte und macht ihren Absolutheitsanspruch unmöglich. Er unterscheidet „zwei Reiche“ („Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, Johannes-Evangelium 18,36); er stellt die Gewissensüberzeugung des Einzelnen über den Gehorsam gegenüber dem Gesetz („Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“, Apostelgeschichte 5,29); er leitete ein Auseinandertreten von Religion und Politik, von Staat und Kirche ein und wurde im Laufe der abendländischen Geschichte zum Element fortschreitender Gewaltenteilung.

Der frühere Widerstand der Kirchen gegen den säkularen Staat wird historisch bis zu einem gewissen Grad verständlich, weil sich mit diesem, vor allem in der Französischen Revolution, massive Religions- und Kirchenfeindlichkeit, aber zugleich auch der Versuch, Glauben und Kirche dem neuen Staat dienstbar zu machen, verband. Allgemein gilt in den westlich-demokratischen Staaten heute das Prinzip: freie Kirche im freien Staat.[12]

Säkularer Staat – freiheitlicher Verfassungsstaat – freie Gesellschaft

Diese Formel gibt noch keine hinlängliche Antwort auf unsere Frage nach dem Ort der Kirchen und ihrer Ethik in und gegenüber dem Staat. Die Typisierung des Staates als „säkular“ genügt nicht zur Kennzeichnung freiheitlicher Demokratien. Schon in seinen Anfängen sollte der säkulare Staat zwar religiös neutral sein, konnte aber keineswegs wertneutral aus einem nur formalen Gesellschaftsvertrag begründet werden. Sein Hauptziel Friede wurde in den Vertragstheorien der Aufklärung unterschiedlich begründet und ausgelegt. Thomas Hobbes gründet seinen „Leviathan“ auf einem pessimistischen Menschenbild. John Locke geht dagegen von Vernunft und Freiheitsrechten des Menschen aus und kommt zu einer konstitutionellen Ordnung. Bei Jean-Jacques Rousseau schlägt naturalistischer Individualismus in die kollektive Ordnung des Gesellschaftsvertrags um. Immanuel Kant begründet die rechtsstaatliche Republik aus der sittlichen Autonomie der Person und macht deren Würde zum Legitimationsgrund des freiheitlichen Staates. Die Verfassungsväter der USA berufen sich auf ursprüngliche, vom Schöpfer verliehene Freiheitsrechte des Menschen.

So wurde der säkulare Staat zum freiheitlichen Verfassungsstaat, der auf dem Konsens seiner Bürger in grundlegenden Wertüberzeugungen gründet und auf dessen ständige Erneuerung angewiesen ist. In der freiheitlichen Verfassung bindet sich der Verfassungsgeber an Grundwerte. Mit seiner freiheitlich-offenen und zugleich wertgebundenen Verfassung realisiert der Staat, dass er nicht souverän über der Gesellschaft schwebt, sondern von dieser getragen wird; dass er aus den moralischen und sozialen Ressourcen der Gesellschaft lebt. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat das in dem bekannten, viel zitierten Diktum formuliert, dieser Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne.[13] Das muss man nicht überspitzen. Selbstverständlich kann auch dieser Staat durch das Wirken seiner Verfassungsorgane gemäß ihren Funktionen und ihrem Sinn zur Verlebendigung seiner Grundwerte und zum Konsens seiner Bürger beitragen. Aber ihren Sinn erfüllen seine Institutionen immer nur, wenn sie von handelnden Bürgern getragen, wenn ihr Sinn von diesen angenommen und vollzogen wird. Es ist die Öffentlichkeit einer freien, pluralistischen Gesellschaft, aus welcher der freiheitliche Verfassungsstaat lebt. Sie trägt, formt, fordert und fördert den Staat. Damit ist der Ort markiert, an dem christliche Ethik ihre Bedeutung für den säkularen Staat erweisen kann und soll.

Der freiheitliche Staat gibt den Raum der Gesellschaft frei. Er beansprucht zwar Allzuständigkeit für die rechtliche Ordnung des Zusammenlebens seiner Bürger, aber diese Ordnung zielt auf äußere Sicherung und auf Gewährleistung von Freiheiten, nicht auf eine umfassende, sittlich gegründete Lebensordnung wie der vormoderne Herrschaftsverband. Der moderne Staat ist nicht mehr *societas perfecta* im Sinn der vormodernen Staatsethik, nicht mehr umfassende Lebensordnung, sondern auf bestimmte Funktionen zurückgenommene Rechtsordnung. Im Unterschied zu modernen totalitären Systemen ist er nicht auf

[12] Vgl. Otto Depenheuer, Kirche – Staat – Gesellschaft, in: ebd., S. 935 ff.

[13] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der säkularisierte Staat, München 2007, S. 43 ff., hier: S. 71.

die ideologische Durchdringung des gesellschaftlichen Lebens ausgerichtet. Er akzeptiert vielmehr die religiöse, kulturelle und soziale Vielfalt der Gesellschaft. Auf Freiheitsrechte gegründet, ermöglicht er das Auseinandertreten und die eigengesetzliche Entfaltung verschiedener sozialer Daseins- und Leistungsbereiche wie etwa Kunst und Kultur, Wissenschaften, Wirtschaft, öffentliche Meinung sowie die private Lebensführung der Bürger nach ihren eigenen Vorstellungen im Rahmen der Gesetze: „Nicht im Staat stellt sich heute die Einheit der Lebenswelt dar, sondern in der Person des Menschen, die sich ihrer Individualität gemäß in den verschiedenen Lebensbereichen entfaltet."[4]

Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft ist doppelseitig. Der Staat gibt private und gesellschaftlich-öffentliche Räume nicht nur frei, sondern er muss die Entfaltung von Menschen- und Bürgerfreiheiten auch schützen und fördern; und zwar sowohl um der Menschen als auch um seiner selbst willen. Die moderne Gesellschaft ist durch hohe Komplexität gekennzeichnet. Die private Lebensführung, die Teilbereiche Wirtschaft, Kultur, Bildung, Medien erfüllen zwar ihre Funktion nach den ihnen eigenen Erfordernissen, sie sind aber zugleich hochgradig interdependent und konfliktreich; sie bedürfen ständig der rechtlichen Ordnung durch den Staat. Die richtige Balance zu finden zwischen Freilassen und Ordnen, zwischen Sicherung des gesellschaftlichen Friedens und Gewährung von Freiheit, ist eine schwierige Aufgabe und Gegenstand ständigen politischen Streits zwischen konkurrierenden Interessen und Ordnungsvorstellungen. Dieser Staat kann nicht mehr nur liberaler Rechtsstaat sein. Er ist auch Sozial- und Kulturstaat. Seine Zielwerte sind Friede, Freiheit und Gerechtigkeit zugleich und in ihrer Spannung zueinander.

In der Katholischen Soziallehre wurden in Auseinandersetzung mit diesen Problemen seit dem 19. Jahrhundert zwei Sozialprinzipien formuliert, die zwar keine Lösungen vorgeben, aber orientierend wirken im Ringen um die nötige Balance: Subsidiarität und Solidarität. Beide gründen im Fundamentalsatz dieser Lehre, wonach die menschliche Person der Gesellschaft bedarf, aber ihrerseits Ursprung, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen ist und sein muss.[5] Subsidiarität ist das Ordnungsprinzip für eine freiheitliche Gesellschaft: Was Personen und personennahe Kräfte und Institutionen leisten können, soll man nicht auf personenfernere, sekundäre Einrichtungen übertragen. Der Staat soll seine Kompetenzen immer subsidiär verstehen und wahrnehmen, also nicht an sich ziehen, was in der freien Gesellschaft und durch ihre Einrichtungen geleistet werden kann.

Allerdings steckt in Subsidiarität das Wort *subsidium*, Hilfe. Die Menschen und ihre unmittelbaren Einrichtungen haben Anspruch auf Hilfe entfernterer, stärkerer, auch staatlicher Instanzen, wo ihre Kräfte nicht ausreichen. Damit kommt das Prinzip der Solidarität ins Spiel: Es setzt eine ursprüngliche Sozialität der Menschen voraus und bezeichnet gegenseitige Hilfe so wie das Einstehen aller für die Gesamtheit und der Gesamtheit für alle Einzelnen als Pflicht. Nicht alle Solidarpflichten können in verbindliches Recht gefasst werden; lebendige Solidarität leistet mehr, als das Gesetz fordert. Aber die grundlegenden gesetzlichen Pflichten des Bürgers, zum Bestand des politischen Gemeinwesens gemäß seiner Leistungsfähigkeit beizutragen, sind in der Solidarität begründet; ebenso die Pflichten gegenseitiger Hilfe in den Systemen sozialer Sicherung, die man gern als Solidareinrichtungen bezeichnet. Insofern fordert christliche Sozialethik mehr als äußeren Gesetzesgehorsam; sie zielt auf innere Loyalität, auf Gemeinsinn der Bürger zu ihrem Staat und zu den sozialen Einrichtungen.

Öffentlichkeit als Ort kirchlichen Wirkens

Es gab und gibt noch einen radikalen Laizismus. Dieser lebt aus der Vorstellung, um der religiösen Neutralität des Staates willen müsse alles Religiöse aus der Öffentlichkeit verbannt werden. Aber Öffentlichkeit ist viel mehr als öffentliches Staatshandeln. Es gibt die Öffentlichkeit der gesellschaftlichen Kräfte und Einrichtungen, ihren Prozess der Auseinandersetzung mit Fragen von allgemeiner Bedeutung, ihr Einwirken auf politische Meinungs- und Willensbildung. Es gibt

[4] J. Isensee (Anm. 1), S. 763.

[5] Vgl. Bernhard Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn 1991, S. 19 ff.

die Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben durch Einrichtungen gesellschaftlicher Kräfte in der Arbeitswelt (Tarifparteien), in Wissenschaft (Universitäten und Akademien), Kultur (Theater, Museen), Erziehung und Bildung (Kindergärten und Schulen) sowie im Gesundheitswesen. Es grenzt an Aberwitz, Religion und Kirchen aus diesem breiten Tätigkeitsfeld verbannen zu wollen. Dieses Feld gehört in einer freien Gesellschaft nicht dem Staat. Er muss darin zwar für die nötige rechtliche Ordnung sorgen, er kann die darin handelnden Kräfte möglicherweise auch unter Wahrung von Parität fördern. Aber er kann sie gerade auch um seiner Neutralität willen nicht absorbieren wollen.

Christliche Kräfte wirken in vielfältigen Gruppierungen und Einrichtungen in diesem öffentlichen Bereich. Die christlichen Kirchen verstehen ihr Wirken als Ausdruck eines Öffentlichkeitsauftrags. In Deutschland ist dieser vom Staat in spezifischen staatskirchenrechtlichen Regelungen anerkannt. Der Öffentlichkeitsauftrag wäre aber missverstanden, wenn man ihn als einen spezifisch politischen deuten würde. Er zielt nicht einmal in erster Linie auf Moral und Ethik. Vielmehr meint er das Recht und die Pflicht der Kirchen, in der Öffentlichkeit zu wirken. Für die Kirchen folgen Recht und Pflicht dieser Art aus ihrem Selbstverständnis, und sie nehmen damit zugleich das Recht auf korporative Religionsfreiheit in Anspruch. Der Bezug kirchlichen Handelns auf Öffentlichkeit gilt für alle kirchlichen Grundvollzüge, für Verkündigung, Gottesdienst (Liturgie) und Diakonie (Caritas). In ihnen erfüllen Kirchen ihre spezifischen Aufgaben.

Soweit sie das wirksam tun, nehmen sie damit indirekt Einfluss auf Gesellschaft und Politik. Sie beeinflussen und fördern mit ihrem in sich unpolitischen Wirken Menschen, die in Gesellschaft und Politik tätig sind. Sie fördern deren aktives Christsein in der Gesellschaft; sie helfen ihnen, christliche Identität zu gewinnen. Sie befähigen Bürger, aus Motiven ihres Glaubens sozial und politisch tätig zu sein, und leisten indirekt einen Beitrag zum Gemeinsinn und zum Gemeinwohl. Es ist nicht Aufgabe der Kirchen, der Gesellschaft gleichsam den Kitt ihres Zusammenhalts zu liefern, etwa in Form bürgerlicher Moral oder einer Zivilreligion. Vor allem dürfen sich die Kirchen nicht vom Staat in diesem Sinn vereinnahmen lassen. Aber dass sie indirekt durch ihr Dasein und ihr Wirken zum Zusammenhalt der Gesellschaft beitragen, ist dennoch zu wünschen und liegt auch im Interesse des Staates.

Christliche Ethik im öffentlichen Diskurs

Über dieses indirekte ethisch-politische Wirken hinaus beteiligen sich die Kirchen am öffentlich-politischen Diskurs durch Soziallehre und Sozialethik. Sie stellt sich heute in großer thematischer Breite dar. Im katholischen Verständnis gehört sie zur Verkündigung der christlichen Botschaft, „weil sie deren konkrete Auswirkungen für das Leben in der Gesellschaft vor Augen stellt und damit die tägliche Arbeit und den mit ihr verbundenen Kampf für die Gerechtigkeit in das Zeugnis für Christus, den Erlöser, miteinbezieht“.[6] Die Sozialthik bezieht sich auf alle Grundfragen wirtschaftlich-sozialer und staatlicher Ordnung und global auf Friedenssicherung, Entwicklungs- und Umweltpolitik. Dabei geht es ihr nicht um einzelne Fachfragen und Konflikte, sondern um den Versuch, in ihnen enthaltene ethische Fragen aus christlicher Sicht zu beantworten. Das Zweite Vatikanische Konzil formulierte dazu, die Kirche solle „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person sein“.[7] Hier ist der Kern dessen bezeichnet, was auch die Verfassung des profanen Staates, z. B. das Grundgesetz, als Bezugspunkt aller Politik postuliert: die unantastbare Würde des Menschen und die aus ihr begründbaren Menschenrechte. Dementsprechend geht es heute in der großen Mehrzahl kirchlicher Wortmeldungen zu Gesellschaft und Politik um zwei Hauptanliegen: um die Sicherung und Förderung der Menschenrechte und um soziale Gerechtigkeit.

Dass der Kampf um die Durchsetzung der grundlegenden Menschenrechte weltweit noch lange nicht gewonnen ist, bedarf keiner näheren Begründung; es ist evident. Aber

[6] Johannes Paul II., Enzyklika Centesimus annus, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991, S. 9.

[7] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution – Die Kirche in der Welt von heute, Nr. 76, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 1991, S. 449 ff., hier: S. 534.

auch in den auf Menschenrechten gegründeten freiheitlichen Demokratien wird immer wieder um Bedeutung und Reichweite von Menschenrechten und um den Schutz der Menschenwürde gestritten. Zumal an den umstrittenen Fragen nach Beginn und Ende des menschlichen Lebens, konkreter daran, ob und wie gesetzliche Regelungen dazu aussehen sollen, entzündet sich Streit. Die pluralistische Gesellschaft hat keine gemeinsame Begründung für das Bekenntnis ihrer Verfassung zur unantastbaren Menschenwürde. Deshalb ist auch die Frage nach der Reichweite ihres von der Verfassung gebotenen Schutzes umstritten. In diesem Meinungsstreit ist die Erinnerung von Christen und Kirchen an ihre „starke" Begründung der Menschenwürde aus Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen ein Dienst an Mensch und Gesellschaft, auch wenn oder gerade weil sie wissen, dass sie diese Begründung nicht allgemein verbindlich machen können. Die pluralistische Gesellschaft und ihr Staat brauchen Grundwerte, sind aber oft ratlos in deren Begründung.

Der große andere Bereich kirchlicher Sorge, soziale Gerechtigkeit, also die Bekämpfung sozialer Not, entspricht der Tradition kirchlicher Diakonie durch die Jahrhunderte. Unübersehbar stammen unsere im westlichen Kulturkreis selbstverständlichen sozialen Einrichtungen aus kirchlicher Tradition. Die zahlreichen kirchlichen Einrichtungen in diesem Feld sind eine wertvolle Bereicherung des Sozialstaats. Sie bringen in ihn nicht nur eine im Glauben begründete Motivation ein, sondern aus ihrer praktischen Erfahrung oft auch wichtige Vorschläge und Forderungen. Man kann etwa ohne Übertreibung sagen, dass die Hilfswerke beider Kirchen maßgeblich die Einsicht in die Notwendigkeit von Entwicklungshilfe und -politik verbreitet haben. Ganz selbstverständlich sind soziale Nöte und Probleme immer wieder Gegenstand kirchlicher Sozialverkündigung und Sozialethik.

Ihre Bedeutung hat Karl Kardinal Lehmann in drei Funktionen gefasst, eine inspirierende, eine kritisch-korrigierende und eine transzendierende: „inspirierend, indem sie Beweggründe und Kräfte für politisches Handeln weckt; korrigierend, indem sie vor Fehlentwicklungen warnt und solidarisch nach besseren Lösungen sucht; transzendierend, indem sie Grenzen menschlichen Handelns aufzeigt und innerweltliche Heilslehren oder Utopien zurückweist".[8] Darin wird deutlich, dass in christlicher Ethik Weltzuwendung und Weltdistanz zugleich wirksam werden sollen. In vergleichbarer Weise hat Böckenförde von drei Funktionen gesprochen: Wertbegründung; Integration und Gemeinwohlfindung; Kritik und Wächteramt.[9]

Darin stecken freilich auch Gefahren, zumal im hohen Anspruch auf ein Wächteramt. Es ist sicher richtig zu sagen, in einer Situation eklatanten Unrechts müsse sich die Kirche klar zu Wort melden, gleichsam prophetisch reden. Frühere Versäumnisse werden ihr heute auch von der profanen Gesellschaft vorgehalten. Aber die Regelform christlicher Ethik in der freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft ist das nicht. Politische Streitfragen berühren nur im Grenzfall den Kern des Glaubens. Sie sind meist nicht mit einem eindeutigen Ja oder Nein ohne jedes Aber zu entscheiden. Die kirchliche Soziallehre ist nicht fundamentalistisch.[10] In aller Regel enthalten politische Streitfragen Zielkonflikte, die ein Abwägen von Für und Wider sowohl der Sachfragen als auch der jeweiligen Situation erfordern, zumal im Blick auf ungewollte Folgen. Darin kann auch der Prophet irren, abgesehen davon, dass er Ermessensurteile und Kompromisse nicht schätzt. Diese sind aber in der Politik die Regel, und sie müssen gefunden, sie können nicht aus vorgegebenen Prinzipien, auch nicht aus gemeinsamen Grundwerten deduziert werden.

Auch in den schwerwiegenden Fragen um ethische Grundwerte (Lebensschutz, Ehe und Familie) muss sich christliche Ethik davor hüten, immer nur sittlichen Verfall und moralischen Relativismus anzuprangern und mangelhafte staatliche Gesetze anzuklagen. Die Gesetze etwa betreffs Abtreibung sind in den westlichen Demokratien aus christlicher Sicht durchweg mangelhaft; die Regelungen zur Ehescheidung sind allzu liberal, um nicht zu sagen lax. Dagegen können und dürfen Christen protestieren. Aber keine Frau wird daran gehindert, ihr Kind auszutragen; kein Ehepaar, sich treu zu bleiben bis zum Tod. Nie-

[8] Karl Lehmann, Glauben bezeugen – Gesellschaft gestalten, Freiburg i.Br. 1993, S. 379.
[9] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, Freiburg i.Br. 1982, S. 66 f.
[10] Vgl. Johannes Paul II. (Anm. 6), S. 54.

mand wird daran gehindert, Eltern in Not zu helfen, damit sie ihre Kinder annehmen und erziehen können. Niemand hindert die Kirchen an Ehe-, Familien- und Erziehungsberatung und an karitativer Hilfe. In den Anfängen des Streites um „Grundwerte“ in den 1970er Jahren hatte Helmut Schmidt deshalb nicht ganz Unrecht, wenn er der Kirche entgegenhielt: *Tua res agitur* – es geht um deine Sache. Die Kirchen können und müssen in Wort und Tat für ihre und für gemeinsame Grundwerte eintreten, auch wenn für wünschenswerte gesetzliche Regelungen keine Mehrheit erreichbar ist. Die Klage über Werterelativismus und Werteverfall darf nicht die Sicht darauf verstellen, dass sie im freiheitlichen Verfassungsstaat die vergleichbar besten Möglichkeiten haben, ihre Ethik zu lehren und zu praktizieren.

Die Wege, auf denen Kirchen ihre Sozialethik vernehmbar machen können, sind vielfältig. Die profane Öffentlichkeit nimmt das kaum zur Kenntnis. In der katholischen Kirche sind die sozialen Rundschreiben der Päpste die wichtigste, zwar nicht strikt verbindliche, aber maßgebliche Form kirchlicher Sozialverkündigung. Auf nationaler Ebene gibt es Verlautbarungen der Bischöfe und der Bischofskonferenzen. Theologische Fakultäten und Akademien diskutieren wissenschaftlich über Auslegung und Anwendung kirchlicher Soziallehren. Auf der Basis der kirchlichen Lehre, aber in relativer Unabhängigkeit vom kirchlichen Amt handeln „Laien“ auf allen Ebenen in gewählten Vertretungen und in Sozialverbänden. Schließlich gibt es zahlreiche kirchliche Medien. So ist die Kirche ständig am öffentlichen Gespräch beteiligt. In der massenmedialen Öffentlichkeit werden allerdings am ehesten zugespitzte Aussagen einzelner Amtsträger wahrgenommen. Talkshows tun es nicht unter einem Bischof. Die differenzierte Argumentation hat allenfalls bei Fachleuten und nachdenklichen Politikern die Chance, gehört zu werden. Sie könnte verstärkt werden, wenn die kirchlichen Amtsinhaber die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils stärker beherzigen würden: Gesellschaft und Politik sind die vornehmlichen Aufgabenfelder der Laien.

Ausblick

Freie Kirche im freien Staat meint kein beziehungsloses Nebeneinander oder gar distanziertes Gegenüber. Beide nehmen ihre spezifischen Aufgaben unabhängig voneinander wahr, aber realisieren dabei, dass sie in und aus der selben Gesellschaft leben und ihre verschiedenartigen Dienste für die Gesellschaft in geordneter Kooperation wahrnehmen dürfen und sollten. Der Kirchenvertrag eines Bundeslandes mit der Evangelischen Kirche sagt das so: Der Vertrag werde geschlossen „in Würdigung der Bedeutung, die christlicher Glaube und kirchliches Leben und diakonischer Dienst auch im religiös neutralen Staat für das Gemeinwohl und den Gemeinsinn der Bürger haben“.[11]

Der Staat darf die Einlösung dieser Erwartung nicht erzwingen wollen; das würde die kirchliche Autonomie in Frage stellen. Die Kirche muss diese Erwartung im freien Vollzug ihrer Aufgaben erfüllen, ohne sich in den Dienst oder gar in Abhängigkeit von staatlichen Institutionen oder politischen Gruppierungen zu begeben. Was sie sagt und tut, ist indirekt immer auch von politischer Relevanz. Aber sie muss es so sagen und tun, dass deutlich wird: Es geht im Politischen um hohe menschlich-gesellschaftliche Güter, aber nicht um den letzten Sinn menschlichen Lebens. Staat und Politik sind auf vorletzte Fragen in dieser Welt bezogen. Indem die Kirchen das erkennbar machen, leisten sie zugleich auch der freiheitlichen Demokratie den vielleicht wichtigsten Dienst.

Denn diese Ordnung ist selbst Ausdruck der Vorläufigkeit, der Unvollkommenheit menschlich-gesellschaftlicher Verhältnisse. Aus dieser urchristlichen Erfahrung speisen sich die Institutionen der Teilung und Kontrolle aller Macht, die eigenartige Mischung von Vertrauen und Misstrauen gegenüber den Herrschenden; die Verfahren der Meinungs- und Willensbildung, der Entscheidung und Revision. Das fordert Geduld und Beharrlichkeit. Diese politische Ordnung ist anspruchsvoll und anstrengend. Eben deshalb verdient sie den Einsatz zumal der Christen aus ihrer im Glauben gründenden politischen Ethik.

[11] Zit. nach: Alexander Hollerbach, Der Staat ist kein Neutrum, in: Hans Maier (Hrsg.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse, Freiburg i.Br. 1996, S. 35.

Friedrich Wilhelm Graf

Christen im demokratischen Verfassungsstaat

Beide großen Kirchen im Lande haben sich lange sehr schwer damit getan, normative Prinzipien der modernen parlamentarischen Demokratie zu akzeptieren. Die schon im Vormärz und verstärkt im Kaiserreich geführten Debatten über das Verhältnis der christlichen Konfessionskulturen zu modernen Konzepten von Bürgerfreiheit, Volkssouveränität, Demokratie und Rechtsstaat blieben bis in die 1970er Jahre hinein von hoher Aktualität. Denn das neothomistische Naturrechtsdenken im römischem Katholizismus oder die zumeist sehr autoritären Ordnungsethiken im deutschen Luthertum ließen es nur sehr eingeschränkt zu, eine vorstaatliche Freiheit des Einzelnen zu denken und die Menschenrechte als normative Grundlage des parlamentarisch-demokratischen Verfassungsstaates anzuerkennen.

Friedrich Wilhelm Graf
Dr. theol., geb. 1948; Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Evangelisch-Theologische Fakultät, Schellingstraße 3 III VG/308, 80799 München.
ethik@evtheol.uni-muenchen.de

Dabei hatten schon im Calvinismus Reflexionsmuster der intensiv diskutierten politischen Ethik hohe Offenheit gegenüber Demokratie, Volkssouveränität und emphatischer Bürgerfreiheit ermöglicht. Zur Überwindung ihrer alten Demokratiefeindschaft und auch eines entschiedenen Antiliberalismus nahmen viele lutherische Ethiker nach 1945 deshalb politische Ordnungskonzepte des westeuropäischen, calvinistischen Protestantismus auf. Auch im Katholizismus mussten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und in den Prozessen der Neugründung liberaler Rechtsstaaten überkommene Denkmuster politischer Ethik verabschiedet oder tiefgreifend renoviert werden, um neuen rechtlichen Herausforderungen wie Menschenrechtsindividualismus und parlamentarischem Mehrheitsprinzip gerecht werden zu können.

Die konfliktreichen, intellektuell spannenden Wege, auf denen der kirchliche Protestantismus in Deutschland wie auch die römisch-katholische Kirche seit den späten 1940er Jahren allmählich demokratiekompatible politische Ethiken entwickelten, können hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Das diskursive Feld theologischer Ethik ist zerklüftet, und selbst die Positionen zentraler theologischer und kirchenpolitischer Akteure sind von den Zeithistorikern noch kaum erforscht worden. Deutlich ist jedoch: Beide großen Kirchen im Lande haben ihre überkommene Demokratiedistanz in harten, schwierigen Lernprozessen seit den 1950er Jahren zunehmend überwunden und sind im politischen System der Bundesrepublik Deutschland zu mächtigen staatstragenden Organisationen geworden. Sie haben erheblichen Anteil an der demokratischen Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik. Wichtige Gruppen im DDR-Protestantismus können zudem für sich in Anspruch nehmen, mutig eine Vorreiterrolle in der friedlichen Freiheitsrevolution von 1989 übernommen zu haben.

Bald kann der Staat des Grundgesetzes seinen 60. Geburtstag feiern. Insoweit scheinen die alten Kontroversen über Christentum, Konfession und Demokratie nur noch für Ideenhistoriker relevant. Aber dies ist genau besehen nicht der Fall. Noch immer kann beim Thema „Christen im demokratischen Verfassungsstaat“ von konfessionskulturellen Differenzen und auch konfessionspolitischem Streit nicht geschwiegen werden. Folgt man den einschlägigen Äußerungen des römischen Lehramtes, dann erwartet „die Kirche“ vom katholischen Christen in der politischen Arena, ihren normativen Vorgaben und Weisungen zu folgen. Die protestantischen Überlieferungen hingegen kennen kein ethisches Mandat der Kirche, das den einzelnen Christen in seinem politischen Handeln binden könnte, auch wenn einzelne und durchaus prominente Theologen im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder versucht haben, der Kirche ein „prophetisches Wächteramt“ gegenüber Staat und Gesellschaft zuzuschreiben. Weithin durchgesetzt hat sich im Protestantismus jedoch eine Sicht, die dem einzelnen Christen als Bürger ganz selbstverständ-

lich ein Recht auf Selbständigkeit zuerkennt und seine politische Mündigkeit betont. In protestantischer Perspektive handelt der Christ in der parlamentarischen Demokratie aus eigener politischer Einsicht, und er ist hier nicht an normative Vorgaben kirchlicher Institutionen und Instanzen gebunden.

Dies schließt nicht aus, dass sich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) regelmäßig zu Grundfragen politischer Ethik äußert und sich durch Denkschriften am öffentlichen Diskurs beteiligt.[1] Die EKD kann mit solchen Stellungnahmen ihre Sicht zu einem umstrittenen Thema oder gesellschaftlichen Problem erläutern. Auch kann sie dem einzelnen Christen Orientierung vermitteln und seine Bereitschaft zu politischem Engagement stärken. Aber sie kann und darf nicht erwarten, dass sich der einzelne Christ die in kirchlichen Gremien, etwa in den Kammern der EKD oder von Synoden, erarbeiteten Argumentationen und Sichtweisen in kritikloser Kirchentreue zu eigen macht. Folgt er ihnen, dann nur kraft eigener theologischer und politischer Einsicht. Deshalb gilt: Die im Folgenden skizzierten Überlegungen spiegeln die individuelle Sicht des Autors wider, eines liberalen protestantischen Theologen, der stark geprägt ist von Kantischem Republikanismus, freier Theologie des so genannten liberalen Kulturprotestantismus und unfanatischem Denkglauben.[2]

Religiöse Akteure im öffentlichen Diskurs

In der parlamentarischen Demokratie sind Christen in ganz unterschiedlichen Rollen und Funktionen politisch engagiert: als Wähler, aktive Mitglieder einer politischen Partei, Mandatsträger oder Mitarbeiter in einer zivilgesellschaftlichen Aktionsgruppe, von Amnesty International über Greenpeace bis hin zu Tierschützern. Viele Christen engagieren sich zudem ehrenamtlich in ihren Kirchengemeinden oder für Diakonie und Caritas. Oft ist ihr Glaube eine starke motivierende Kraft für bürgerschaftliches Handeln, das sich am je gegebenen Ort um Bewältigung konkreter Not bemüht.

Dieses im weiten Sinne politische Handeln christlicher Bürgerinnen und Bürger ist zu unterscheiden von der gesellschaftlichen Präsenz und politischen Aktion christlicher Organisationen, allen voran der beiden großen Kirchen. Sie verfolgen, wie jede andere Organisation im pluralistischen Verbändestaat auch, nicht zuletzt organisationsspezifische Interessen, wenn sie sich politisch artikulieren. Doch muss man den Kirchen zugute halten, dass sie oft Themen kommunizieren oder Probleme aufgreifen, die von anderen gesellschaftlichen Akteuren ignoriert werden. Zudem werden die Kirchen im politischen Betrieb immer wieder mit der Erwartung konfrontiert, in den vielen neuen ethischen Konflikten Orientierungswissen zu vermitteln. Aber die Vertreter der Kirchen sind, dies ist entscheidend, eben nicht die einzigen und auch nicht die wichtigsten Christen in der Demokratie. Jeder Staatsbürger, der zugleich Mitglied einer Kirche oder sonstigen christlichen Gemeinschaft ist, ist Christ in der Demokratie. Und er tut gut daran, genau dies auch in kritischer Distanz zur kirchlichen Organisation deutlich zu machen.

Denn in der politischen Kultur der Bundesrepublik lassen sich irritierende Phänomene eines neuen Klerikalismus beobachten. Zum politischen Personal der Berliner Republik gehören nicht nur Berufspolitiker aller möglichen Couleur, sondern auch eine gern moralisierende Klerisei, die zu allem und jedem Stellung nimmt und, so ihr Jargon, sich gern „einmischt“. Ein medienbewusster Berliner Bischof kommentiert in der „Bild“-Zeitung empört ein Gerichtsurteil, als ob Richterschelte zu seinen genuinen geistlichen Aufgaben gehörte. Ein Augsburger Bischof tritt am „politischen Aschermittwoch“ bei einer Parteiveranstaltung auf, um die Abtreibungspraxis in der Bundesrepublik als ebenso verwerflich zu bezeichnen wie die Ermordung von sechs Millionen Juden im Nationalsozialismus. Die Liste von politisch skandalösen öffentlichen Äußerungen hoher kirchlicher Würdenträger ist lang.

Wer im demokratischen Rechtsstaat von der Kanzel herab politisch Partei ergreift oder als

[1] Vgl. jetzt die neue sog. Denkschriften-Denkschrift der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD: Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates des EKD zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

[2] Meine Position im vielfältig verminten Spannungsfeld von Religion und Politik habe ich in einem Essay erläutert: Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München 2006[3].

prominenter Kirchenvertreter den Zustand des Gemeinwesens kritisiert, muss sich seinerseits kritisieren lassen. Ein Bischof hat ja nicht *ex officio* Recht, wenn er in politische Debatten interveniert oder seine Kritik des bösen Zeitgeistes in provokativer Zuspitzung verkündet. Er tut de facto nur, was jeder andere Bürger auch tun darf und sollte: Er nimmt sein Grundrecht auf Meinungsfreiheit wahr, um sich am öffentlichen Streit über gebotene politische Ziele, Wege und Schritte zu beteiligen. Zur Idee des demokratischen politischen Diskurses passt es nicht, wenn einzelne Akteure, beispielsweise Kirchenvertreter, für ihre öffentlichen Sprechakte den Anspruch erheben, man dürfe sie nicht kritisieren.

Offenkundig haben einige prominente kirchliche Sprecher erhebliche Schwierigkeiten damit, die Spielregeln des freien demokratischen Diskurses zu akzeptieren. Ein neuer klerikaler Autoritarismus lässt sich beobachten: Unterzeichnen einige Theologieprofessoren eine eher maßvolle Petition, in der die Aufhebung der Exkommunikation von politisch rechtsradikalen Bischöfen der „traditionalistischen" Pius-Bruderschaft kritisiert und das Zweite Vatikanische Konzil als verbindliche Grundlage der Weltkirche beschworen wird, fordert der Regensburger Ortsbischof Gerhard Ludwig Müller öffentlich ein Demütigungsritual ein, mit Entschuldigungsbrief an den Papst, Ablegung eines Treueides und lautem Sprechen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der bischöflichen Residenz. Nun kann man argumentieren, dass es hier um Innerkirchliches gehe und der Codex Iuris Canonici nun einmal kein Grundrecht des frommen Einzelnen, eines jeden „Laien" auf Meinungsfreiheit auch in der Kirche und gegenüber den geweihten Klerikern kenne. Anders formuliert: Die diskursive Öffentlichkeit in der Kirche sei per definitionem keine freie Öffentlichkeit im Sinne der modernen bürgerlichen Gesellschaft, und deshalb sei es auch nur konsequent, dass der Vatikanstaat, als einziger europäischer Staat neben Weißrussland, die Europäische Menschenrechtskonvention von 1953 nicht unterzeichnet hat.

In der Tat gebieten es die modernitätsspezifische Idee der Autonomie der Religion – um 1800 klassisch begründet von Friedrich Schleiermacher – und die für freiheitliche Gesellschaften konstitutive Idee der strukturellen Differenzierung von Politik und Religion, prägnant zwischen innerkirchlicher und allgemeiner demokratischer Öffentlichkeit zu unterscheiden. Und speziell mit Blick auf die römisch-katholische Kirche ist anzuerkennen, dass es aufgrund der amtstheologischen Grundunterscheidung von Priestern und Laien keine Vorstellung einer prinzipiell gleichen Sachautorität von in der Kirche Sprechenden geben kann; der Bischof spricht *ex officio* mit anderer Autorität als irgendein Laiengremium, etwa der Diözesanrat. Doch wie sind seine Interventionen in den öffentlichen Diskurs, beispielsweise Stellungnahmen zu biopolitischen Konflikten, zu beurteilen?

Über die Präsenz religiöser Akteure im Diskurs pluralistischer, „offener" Gesellschaften haben in den vergangenen Jahren politische Philosophen spannende Debatten geführt. Der große Liberale John Rawls hat Kriterien für legitime Teilnahme am vernünftigen öffentlichen Diskurs entwickelt. Von den miteinander um beste Lösungen ringenden Bürgern sei insbesondere die Bereitschaft zu erwarten, dem jeweils anderen genau zuzuhören, ihm nicht von vornherein unmoralische Absichten zu unterstellen, sich auf strikt rationale Argumente zu besinnen und pragmatische Kompromissbildung zu fördern. Rawls hat deshalb alle „umfassenden religiösen oder philosophischen Lehren" von vornherein aus dem politischen Diskurs einer freien Bürgergesellschaft auszuschließen verlangt. Denn Vertreter solcher Lehren, beispielsweise Repräsentanten der Amtskirchen, dächten aufgrund ihrer Glaubensprämissen und dogmatischen Bindungen strukturell autoritär und seien aufgrund ihres weltanschaulichen Absolutheitsanspruchs weder zu rationaler Verständigung fähig noch zu pragmatischer Konsenssuche bereit.

Man kann, wenn man Voten mancher deutscher Bischöfe hört und liest, für Rawls' Argumentation Verständnis aufbringen. Doch ist es in der parlamentarischen Demokratie freiheitsdienlich, religiösen Sprechern bzw. Vertretern religiöser Organisationen das Recht auf Teilnahme am politischen Grundlagenstreit zu verweigern? Jürgen Habermas hat in Fortschreibung seiner Diskursethik ein deutlich liberaleres Modell entwickelt. Religiöse Akteure haben, so Habermas, im öffentlichen Diskurs einer freien Gesellschaft das Recht, ihre Position geltend zu machen;

von entschieden areligiösen, säkularen Bürgern sei zu erwarten, dass sie den Frommen und ihren Vertretern aufmerksam zuhören. Allerdings sind religiöse Akteure in einer offenen, pluralistischen Gesellschaft nur zivilgesellschaftliche Akteure neben anderen. Müssen die Säkularen aufmerksam den Frommen zuhören, so haben sich diese umgekehrt an die Grundbedingungen des öffentlichen demokratischen Diskurses zu halten. Sie müssen Spielregeln der Fairness beachten und ihre Sicht rational, in intersubjektiv verständlichen, von anderen nachvollziehbaren Argumenten kommunizieren. Auch von ihnen ist Respekt vor dem jeweils anderen und die Bereitschaft zur Kompromisssuche zu erwarten.

Viele Stellungnahmen von Vertretern der beiden großen Kirchen im Lande werden diesen elementaren Kriterien des demokratischen Diskurses nicht gerecht. Um nur ein Beispiel zu nennen: In den aktuellen Konflikten über Sterbebegleitung, Patientenverfügung und assistierten Suizid hält die Deutsche Bischofskonferenz entschieden am alten, zumeist naturrechtlich begründeten Anspruch der römisch-katholischen Kirche fest, der Rechtsstaat müsse in seiner Gesetzgebung den „der Kirche" erschlossenen Einsichten in die unbedingte „Heiligkeit des Lebens" folgen. Nun wird im Rechtsstaat kein katholischer Bürger daran gehindert, sein Leben streng nach der Morallehre seiner Kirche zu führen. Aber warum sollten Andersdenkende, gottferne Liberale etwa oder freie Protestanten, von Staats wegen dazu gezwungen werden dürfen, ihre Lebensmaximen an römisch-katholischer Spezialmoral auszurichten? Der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat darf, um seiner freiheitsdienlichen religiös-weltanschaulichen Neutralität willen, nicht die Sondermoral einer Weltanschauungsgemeinschaft allgemein verbindlich machen wollen.

Demokratievergessenheit

In den Kirchen lassen sich immer wieder Tendenzen beobachten, den Staat auf die eigenen Positionen festzulegen. Zur Aufgabe selbstbewusster Christen in der Demokratie dürfte es gehören, die Themen Klerikalmacht und politisches Mandat der Kirchen neu auf die öffentliche Agenda zu setzen. Wen vertritt ein Bischof, wenn er die offenen Gesellschaften des Westens pauschal als „Diktaturen des Relativismus" bezeichnet? Der autoritäre, oft auch besserwisserische Habitus, mit dem manche Bischöfe öffentlich intervenieren, passt schlecht zu einem demokratischen Diskurs, der, gemäß der gleichen Freiheit aller Bürger, auf eine gemeinsame offene Suche nach besten Lösungen hinausläuft.

Nun mag man im *forum internum* der Kirchen, in rein kirchlichen Öffentlichkeiten, mancherlei episkopale Autoritätseitelkeit ertragen können. Aber im *forum externum* der demokratischen Öffentlichkeit werden Ansprüche auf Deutungsmacht unausweichlich dem argumentativen Härtetest freier Kritik ausgesetzt. Um des demokratischen Gemeinwesens willen tun freie Christen deshalb gut daran, ihre kirchlichen „Obrigkeiten" entschieden an die Tugend der Demut und Selbstbegrenzung zu erinnern. Und sie sollten mit Entschiedenheit darauf insistieren, dass Kirchenkritik spätestens seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert ein integrales Element des Kampfs um Bürgerfreiheit ist: „Deutschlands demokratischer Urzustand ist der Protest vor dem Schloss", hat der in Göttingen lehrende Staatsrechtslehrer Christoph Möllers in einem wunderschönen Buch betont.[13] Man muss hinzufügen: Die demokratische Kultur hat sich, nicht zuletzt wegen der antirevolutionären Zweckbündnisse zwischen den Ordnungsmächten Staat und Kirche, in Deutschland immer auch im bürgerschaftlichen Protest gegen ein Kirchentum entwickelt, dessen führende und, jedenfalls im Protestantismus, sehr gern obrigkeitsnahe Vertreter aus der gepredigten Allmacht Gottes starke Autorität für sich selbst abzuleiten suchten.

Möllers hat in seiner kleinen Demokratiekunde auf die notorische Demokratievergessenheit der Deutschen hingewiesen: „Wir haben demokratische Traditionen, aber wir interessieren uns kaum für sie." In der Tat ist es um die Erinnerungskultur der parlamentarischen Demokratie schlecht bestellt. Möllers nennt ein schlagendes Beispiel: Nirgends wird in der Hauptstadt Berlin an Hugo Preuß, den Schöpfer der Verfassung der Weimarer Republik, erinnert. Aber aus Steuermitteln ist in Berlin-Mitte ein Rosa-Luxemburg-Denkmal errichtet worden, ein Gedenk-

[13] Christoph Möllers, Demokratie. Zumutungen und Versprechen, Berlin 2008, S. 109.

ort für eine radikale Kritikerin der parlamentarischen Demokratie. Solche „demokratische Traditionslosigkeit“[14] lässt sich auch und besonders deutlich in den Erinnerungskulturen der Kirchen und in den akademischen Theologien beobachten. Gern gedenkt man der Märtyrer des „Dritten Reiches“. Aber man scheut, in universitärer Geschichtsforschung wie in kirchlicher Geschichtspolitik, die Erinnerung an christliche Theoretiker und Wegbereiter der parlamentarischen Demokratie. Man erklärt Dietrich Bonhoeffer zu einem „protestantischen Heiligen“, hat aber zu Friedrich Naumann oder Theodor Heuss nichts Kirchliches zu sagen.

Man kann die in den Kirchen herrschende Demokratievergessenheit gerade mit Blick auf die Weimarer Republik zeigen: Die theologische Aufmerksamkeit gilt primär den Radikalen, Exaltierten, Republikdistanzierten (oder offenen Gegnern der parlamentarischen Demokratie), nicht aber den liberalen Verteidigern der Republik. Christlich liberale Denktraditionen werden in beiden Kirchen notorisch ignoriert. Und nur selten sind die Funktionäre in den Kirchen zu selbstkritischer Reflexion auf die massiven antidemokratischen Erblasten in den verschiedenen Christentümern bereit. Man redet von Ökumene und schweigt darüber, dass viele orthodoxe Christentümer, religionssoziologisch gesehen, Ethno-Religionen sind, in denen die Nation und ihr Territorium, das „heilige Russland“ etwa, sakralisiert werden, nicht aber das Individuum in seiner vorstaatlichen Würde.

Dass in manchen Christentümern Menschenrechte des Einzelnen immer noch abgelehnt oder als Ausdruck falscher, antichristlicher Aufklärung bekämpft werden, verschweigt man im ökumenischen Diskurs sich und anderen; man spricht lieber über Amt und Sakrament oder über Gemeinwohl und Sozialstaat. Gern macht man sich im politischen Tageskampf die normativen Leitbegriffe der Verfassung zu eigen, vor allem den in den deutschen Kirchen inzwischen inflationär benutzten Begriff der Menschenwürde.[15] Oft lässt sich dabei ein imperialistischer Gestus der Begriffsbesetzung beobachten, etwa indem „die Menschenwürde“ zu einer genuin oder gar exklusiv christlichen Idee erklärt und damit eine spezielle kirchliche Deutungsmacht reklamiert wird. Aber der demokratische Staat gehört, Gott sei Dank, nicht den Kirchen und die Menschenwürde nicht den Theologen. Christen in der Demokratie mögen sich als Bürger besonderer Art sehen. Aber ihr Glaube garantiert es keineswegs, dass sie bessere Demokraten als andere sind.

Gleiche Freiheit aller

Moderne liberale Demokratietheorien gehen davon aus, dass am Beginn der Demokratie ein Versprechen wechselseitiger Anerkennung gleicher Freiheit steht. Die parlamentarische Demokratie ist ein – um der Machtbegrenzung und permanenten Herrschaftskontrolle willen institutionell hoch differenzierter – freier politischer Verband von Individuen, die kraft autonomer Entscheidung diese bestimmte politische Form gewählt haben. Für die Demokratie ist die Idee gleicher Freiheit fundamental. Diese Idee bedeutet nicht, dass alle Bürger als Menschen gleich sind, relativiert also nicht Individualität oder vielfältige faktische Unterschiedenheit. Gleiche Freiheit meint vielmehr, dass wir uns wechselseitig als mit einem freien Willen begabte, zu Autonomie befähigte politische Subjekte anerkennen. Im politischen Diskurs der Moderne seit etwa 1780 ist immer wieder über die Frage gestritten worden, inwieweit sich Vorstellungen der gleichen politischen Freiheit der Bürger auch auf genuin christliche Traditionselemente gründen lassen, etwa die jedem einzelnen Menschen von seinem Schöpfer zuerkannte Gottebenbildlichkeit. Die ideenhistorisch faszinierenden Debatten über mögliche jüdische und christliche Wurzeln demokratischer Ordnungsentwürfe und Freiheitsvorstellungen haben, über das rein Historische hinaus, immer auch das existentielle Interesse christlicher Politiker und Intellektueller gespiegelt, ihr aktives demokratisches Engagement aus dem eigenen Glauben zu begründen: aktive Bürgertugend als primäre Konkretionsgestalt gelebter Frömmigkeit, oder Gottvertrauen als Kraftquell für politischen Mut und tätige Sorge für das Gemeinwesen.

Solche Begründungen mögen für die Gläubigen individuell hilfreich und plausibel sein, können in der Demokratie aber keinerlei An-

[14] Ebd.
[15] Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Mißbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne, München 2009, bes. S. 177 ff.

spruch auf traditionsstiftende Allgemeingültigkeit erheben: Demokratische Bürger pflegen den in der gleichen Freiheit aller gründenden Regelkonsens, teilen aber keine gemeinschaftlichen Vorstellungen über die ideenpolitischen Ursprünge demokratischer Ordnung. Auch verweisen die Symbolsprachen der Religion und die normativen Grundbegriffe der parlamentarischen Demokratie auf ganz unterschiedliche Imaginationsräume und stehen bleibend in Spannung. Die Demokratie geht vom autonomen Bürger aus, der sich mit anderen Freien in wechselseitiger Anerkennung gleicher Freiheit zur Organisation politischer Herrschaft zweckrational assoziiert. Die Sprachen der Religion aber haben sehr viel zu tun mit Vorstellungen vom guten Leben in der Herzensbindung an Gott, mit Heil und Verderben, Erlösung und Gemeinschaft der Heiligen. Christen in der Demokratie tun um der Demokratie, aber auch um ihres Glaubens willen gut daran, sich die unaufhebbaren Spannungen zwischen demokratischer Vernunftsprache und religiöser Symbolsprache präsent zu halten.

Gern schreiben wir uns im politischen Diskurs die aufgeklärte Fähigkeit zu, zwischen Politik und Religion zu unterscheiden, und wir sprechen anderen, etwa bestimmten muslimischen Akteuren, diese Differenzierungskompetenz ab. Aber die heilsame Unterscheidung von Religion und Politik ist keine ein für allemal erreichte Leistung aufgeklärter Vernunft, sondern muss im politischen Tageskampf immer neu begründet und verteidigt werden. Auch manche christliche Akteure in der Bundesrepublik pflegen eine religiöse Kampfrhetorik, die es kaum erlaubt, zwischen Religion und Politik oder auch zwischen Recht und Moral prägnant zu unterscheiden. Sowohl im Rechtskatholizismus als auch im evangelikalen Protestantismus wird die parlamentarische Demokratie ob ihres Neutralitätsliberalismus nicht selten als „relativistisch“ kritisiert und ein christlicher Werte- oder Sittenstaat beschworen. Selbst Papst Benedikt XVI. hat, als Theologieprofessor Joseph Ratzinger und als Präfekt der römischen Glaubenskongregation, in Texten zur religiösen Lage Europas immer wieder gegen das Mehrheitsprinzip der parlamentarischen Demokratie polemisiert und sein tiefes kulturpessimistisches Leiden an moralischem Pluralismus und liberalistischem Individualismus bekundet.

Das Christliche ist religiös vielfältig, in seinen zentralen Symbolen äußerst spannungsreich und auch in ethischer Hinsicht vielgestaltig. In einem Vortrag über „Politische Ethik und Christentum“, gehalten beim 15. Evangelisch-sozialen Kongress, hat der Heidelberger Systematische Theologe Ernst Troeltsch, später einer der führenden liberalen Gelehrtenrepublikaner der Weimarer Republik, im Mai 1904 erklärt: „Das Evangelium enthält überhaupt keine direkten politischen und sozialen Weisungen, sondern ist von Grund aus unpolitisch; es ist nur mit den höchsten Zielen des persönlichen Lebens und der persönlichen Gemeinschaft beschäftigt und nimmt die Verwirklichung dieses Ideals in der Erwartung des baldigen Weltendes und des kommenden Gottesreiches mit einer Energie voraus, neben der die Welt und ihre Interessen überhaupt verschwinden.“[6]

Ihr individueller christlicher Glaube kann von Christen deshalb politisch ganz unterschiedlich konkretisiert werden. Glaubensmotive lassen sich mit höchst heterogenen politischen Vorstellungen und Zielen verbinden. Aber der individuelle Glaube markiert zugleich eine Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, die nicht zur Disposition demokratischer Willensbildung steht, auch wenn sie im Einzelnen immer neu bestimmt werden muss.

Vielleicht ist das die wichtigste politische Leistung von Christen in der Demokratie: die vielen verschieden glaubenden und lebenden Bürger, die einander allein in gleicher Freiheit, aber eben nicht in irgendwelchen Kulturwerten oder gemeinschaftlichen Vorstellungen des Guten verbunden sind, dafür zu sensibilisieren, dass Demokratie eine Herrschaftsform ist, die Unterschiede zulässt, keinen moralischen oder religiösen Vergemeinschaftungszwang kennt und dem Individuum einen großen, aber immer gefährdeten und umkämpften Eigenraum des Privaten lässt.

[6] Ernst Troeltsch, Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904, S. 32.

Demokratie und christliche Ethik

Mitte des 17. Jahrhunderts kamen im radikalprotestantischen Flügel in England erstmals Forderungen nach Religions-, Gewissens-, Pressefreiheit und allgemeinem Männerwahlrecht auf. Michael Farris hat dazu eine umfangreiche Untersuchung zu den frühen Quellen der Religionsfreiheit in den USA vorgelegt, darunter ungezählte Predigten und Traktate.[1] Nachdem Sebastian Castellio, der als ehemaliger Calvinschüler 1554 gegen Johannes Calvin für eine noch recht rudimentäre Religionsfreiheit – die etwa weiterhin die Bestrafung von „Gottlosen" vorsah – eingetreten war, stammt das erste bekannte Traktat, das eine völlige Religionsfreiheit postuliert, von dem englischen Baptisten Leonard Busher aus dem Jahr 1614.[2]

Thomas Schirrmacher
Dr. theol., Dr. phil., geb. 1960; Professor für Religionssoziologie an der Staatlichen Universität Oradea/Rumänien; Dozent für Ethik, Martin Bucer Seminar, Bonn; Direktor des Internationalen Instituts für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz, Bonn/Kapstadt/Colombo, Friedrichstraße 38, 53111 Bonn.
info@bucer.de

Der Gedanke breitete sich unter Baptisten und anderen *Dissenters* in England, den Niederlanden und dann den USA aus. Es war der Baptist und Spiritualist Roger Williams (1604–1685), Mitbegründer der ersten amerikanischen Baptistengemeinde mit kongregationalistischer Struktur, der 1644 die völlige Religionsfreiheit forderte[3] und 1647 im späteren Rhode Island die erste Verfassung mit Trennung von Kirche und Staat und mit der Zusicherung der Religionsfreiheit – auch für Juden und Atheisten – errichtete, obwohl er ein Freund der christlichen Mission war. Bereits 1652 wurde dort die Sklaverei abgeschafft: „Nicht obwohl, sondern weil er tief religiös war, forderte Williams eine Trennung von Politik und Religion."[4] Für William Penns (1644–1718) späteres „heiliges Experiment" Pennsylvania gilt dasselbe.

Der evangelische Theologe und Religionsphilosoph Ernst Troeltsch[5] hat die Meinung vertreten, dass die Kodifizierung der Menschenrechte nicht dem Protestantismus der etablierten Kirchen, sondern den in die Neue Welt vertriebenen Freikirchen, Sekten und Spiritualisten – von den Puritanern bis zu den Quäkern – zu verdanken sei: „Hier haben die Stiefkinder der Reformation überhaupt endlich ihre weltgeschichtliche Stunde erlebt."[6] In den USA verbanden sich die von tief gläubigen Vorkämpfern wie Williams und Penn erkämpfte Religions- und Gewissensfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat mit den von Puritanern und anderen Reformierten ausgebauten Verfassungsstaatsentwürfen (zunächst ohne Religionsfreiheit) und der von aufklärerischen und deistischen Politikern umgesetzten Demokratie für Flächenstaaten, welche die frommen Vorgaben in säkulares Recht umsetzten.

Die Geburtsstunde der Religionsfreiheit – so könnte man zugespitzt formulieren – ist also der Freiheitskampf christlicher Minderheitenkirchen gegen christliche Majoritätskirchen und in manchen nichtchristlichen Ländern von religiösen Minderheitsbewegungen gegenüber der Mehrheitsreligion – etwa der Buddhisten in Indien gegenüber den Hindus. Dies erklärt auch die Ambivalenz des historischen Christentums gegenüber demokratischen Entwicklungen, die „Ambivalenz christlicher Toleranz",[7] die es unmöglich macht, historisch eine direkte Linie vom Christentum zur Demokratie zu ziehen.

[1] Vgl. Michael Farris, From Tyndale to Madison, Nashville 2007.
[2] Vgl. Leonard Busher, Religious Peace, Amsterdam 1614/London 1644.
[3] Vgl. Roger Williams, The Bloody Tenent, for Cause of Conscience, London 1644; ders., Christenings Make not Christians, London 1645.
[4] Rainer Prätorius, In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München 2003, S. 35.
[5] Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche, in: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte, 9 (2002) 1, S. 42–69.
[6] Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München–Berlin 1911, S. 62.
[7] Rainer Forst, in: Manfred Brocker/Tine Stein (Hrsg.), Christentum und Demokratie, Darmstadt 2006.

Es gibt noch zu wenige Studien über die Frage, ob die enge Verbindung zwischen Demokratie und Minderheitenkirchen allein geschichtlich ist oder heute noch zutrifft. Jeff Haynes hat eine umfangreiche Analyse darüber vorgelegt, welche religiösen Gruppen und Richtungen im heutigen Afrika Demokratie fördern oder behindern.[8] Er kommt zu dem Schluss, dass die großen, etablierten Kirchen meist größere Probleme mit der Demokratie haben als kleine und neue Kirchen. Obwohl letztere „fundamentalistischer" seien, sind sie in sich demokratischer, böten mehr Aufstiegschancen und seien nicht so stark vom Hegemoniestreben bestimmt. Für den Islam in Afrika kommt Haynes zu ähnlichen Ergebnissen.

Die Feststellung, dass es religiöse, zudem oft verfolgte Minderheiten waren, die Demokratie und Religionsfreiheit forderten, gilt nicht nur für das Christentum, sondern auch und gerade für das Judentum oder – um ein viel jüngeres Beispiel einer erst im 19. Jahrhundert erstandenen Religion zu wählen – für die Bahá'i. Ob man so weit gehen und mit Hannes Stein sagen muss: „der moderne Rechtsstaat kam nicht aus Athen. Er kam aus Jerusalem",[9] mag dahingestellt sein, aber der Gedanke einer Bundesverfassung und einer Trennung von Priester und König stammt tatsächlich aus dem Alten Testament. Es ist kein Zufall, dass es der bedeutende jüdische Philosoph und Reformer Moses Mendelssohn (1728–1786) war, der in Europa als Erster für die Trennung von Kirche und Staat und für Religionsfreiheit eintrat – auch wenn das noch nicht die Duldung von Religionslosen einschloss. Die von Mendelssohn ausgehende jüdische Aufklärung beeinflusste sowohl die säkulare Aufklärung als auch das Christentum und hat einen festen Platz in der Vorgeschichte der Demokratie.[10]

Die antiklerikale Aufklärung der Französischen Revolution und die von sehr frommen und von deistischen Menschen geprägte Amerikanische Revolution haben eine tiefe Gemeinsamkeit, die man auf den ersten Blick nicht vermuten würde. Beide richteten sich gegen die herrschenden Großkirchen. Alexis de Tocqueville (1805–1859) vertrat in seinem berühmten Werk über die Demokratie in Amerika, dass hier tief religiöse, meist reformierte Bewegungen eine untrennbare Symbiose mit aufgeklärten Sichtweisen eingegangen seien.[11] Das Zusammenspiel von Christentum und Aufklärung funktionierte, was die Entstehung der Demokratie betraf, in Amerika wesentlich reibungsloser, während es in Europa erst am Ende zahlreicher, oft gewalttätiger und blutiger Auseinandersetzungen stand. Das wirkt nach und erklärt vielleicht bis heute das oft vorhandene Unverständnis von Amerika und Europa füreinander.

Christentum und Demokratisierung

Weder hätte die Aufklärung zur Demokratie geführt, wenn sie nicht auf christliche Konzepte in der abendländischen Kultur hätte zurückgreifen können, noch hätte das Christentum ohne Aufklärung seine politische Ethik geändert oder die bequeme Stellung im Bündnis von Thron und Altar aufgegeben: „Die Demokratie wurzelt vor allem – jedoch nicht ausschließlich – in Ländern, die kulturell vom Christentum geprägt sind und – trotz einer langwierigen spannungsreichen Beziehung zwischen Demokratie und christlichen Religionen – von dort Leitvorstellungen für die Ordnung des Zusammenlebens übernommen und weiterentwickelt haben."[12] Manfred G. Schmidt verweist dabei auf einen der bedeutendsten australischen Politologen, Graham Maddox.[13] Während dieser ebenso wie der amerikanische Historiker Page Smith[14] nicht in eigener Sache spricht, sind die bekanntesten deutschen Vertreter dieser These Theologen wie William J. Hoye oder Politiker wie Hans Maier.[15] Die These ist natürlich nicht

[8] Vgl. Jeff Haynes, Religion and Politics in Africa, London 1996.

[9] Hannes Stein, Moses und die Offenbarung der Demokratie, Berlin 1998, S. 10.

[10] Vgl. Christoph Schulte, Die jüdische Aufklärung, München 2002.

[11] Vgl. Alexis de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, 2 Bde., Paris 1835/1840; dazu Manfred G. Schmidt, Demokratietheorien, Wiesbaden 2008[4], S. 113–131.

[12] M. Schmidt (ebd.), S. 422 f.

[13] Vgl. Graham Maddox, Religion and the Rise of Democracy, London–New York 1996.

[14] Vgl. Page Smith, Rediscovering Christianity, New York 1994.

[15] Vgl. William J. Hoye, Demokratie und Christentum, Münster 1999; Hans Maier, Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – was wäre anders?, St. Augustin 2006; auch in: M. Brocker/T. Stein (Anm. 7); vgl. schon Hans Maier, Kirche und Demokratie, Freiburg i.Br. 1979.

unwidersprochen geblieben.[16] Zu offensichtlich haben sich in Festland-Europa die Staatskirchen im 19. Jahrhundert mit den Monarchien gegen revolutionäre Bestrebungen oder gegen die 1848er-Bewegung verbündet, als dass man einen monokausalen Weg vom Christentum zur Demokratie zeichnen könnte.

Samuel P. Huntington hat 1993 die breit rezipierte These von den vier Wellen der Demokratisierung aufgestellt.[17] Neben soziologischen und wirtschaftlichen Faktoren stellt er eine Häufung der Rolle der religiösen Mehrheitsreligion bzw. -konfession fest, nach der in einer ersten Welle (1828–1926) vor allem protestantische, in der zweiten (1943–1962) vor allem protestantische, katholische und fernöstliche, in der dritten (1974–1988) vor allem katholische und orthodoxe Länder demokratisch wurden und in der vierten Welle (nach 1989/1990) alle genannten Religionen erneut zum Zug kamen. Heute sind von weltweit 88 freien Demokratien 79, also 90 Prozent, mehrheitlich christlich. Daneben steht eine jüdische Demokratie und sieben mit Mehrheiten fernöstlicher Religionen, wobei in Mauritius und Südkorea die Christen eine zweite große Bevölkerungsgruppe darstellen. Nur Mali hat eine mehrheitlich muslimische Bevölkerung in einem freien, demokratischen Staat.[18] Man könnte auch auf die Türkei und Indonesien verweisen, auch wenn die genannten Listen sie nicht zu den „freien" Ländern zählen.

Ist es Zufall, dass sich die Zuordnung von religiöser Ausrichtung und die Fähigkeit zur Demokratisierung nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums wiederholte und die säkularen, protestantischen und katholischen Länder aus dem ehemaligen Einflussbereich der Sowjetunion recht schnell zu funktionierenden demokratischen Staaten wurden, die orthodoxen Länder nur zum Teil (unvollendet blieb die Demokratie in Russland, Georgien, Montenegro und Mazedonien) und die islamischen gar nicht? Damit soll nicht gesagt werden, dass islamische Länder grundsätzlich nicht demokratiefähig seien (was Mali seit 1991 widerlegt). Erst recht kann es nicht darum gehen, aus irgendwelchen historischen Vorteilen des Christentums Gründe für ein Überlegenheitsgefühl abzuleiten. Das Versagen großer Teile des Christentums angesichts des Nationalsozialismus[19] erinnert Christen an die Worte des Paulus: „Wer steht, sehe zu, dass er nicht falle."[20] Demokraten, auch christliche Demokraten, kann nur der Wunsch beseelen, dass auch muslimische Staaten demokratisch werden.[21]

Die Forschung hat es bisher versäumt, genauer zu untersuchen, was in den islamischen Kulturen dem Errichten einer Demokratie hinderlich ist und welche theologischen und kulturellen Spielarten des Islam welche Auswirkungen auf das politische Gefüge haben. Selbstverständlich geht man davon aus, dass die Ausgestaltung des türkischen, persischen, arabischen und asiatischen Islam Einfluss auf den Demokratisierungs- und Freiheitsgrad der von ihnen dominierten Länder hat. Aber es wurde kaum der Frage nachgegangen, ob es im Islam nicht Parallelen zur innerchristlichen Entwicklung gibt, also ob islamische Minderheiten und Sekten nicht eine größere Aufgeschlossenheit der Demokratie gegenüber aufweisen als der jeweilige Mehrheitsislam.

Politische Ethik und Binnenstruktur der Konfessionen

John Witte hat darauf verwiesen, dass den Hauptdemokratisierungswellen von Staaten mit einer bestimmten konfessionellen Mehrheit in der Regel eine Befürwortung der Demokratie in der politischen Ethik vorangegangen ist.[22] Ist es Zufall, dass die Wende der Katholischen Kirche hin zu Religionsfreiheit und Demokratie im Zweiten Vatikanischen Konzil

[16] Vgl. den Sammelband mit Pro und Contra: M. Brocker/T. Stein (Anm. 7).

[17] Vgl. Samuel P. Huntington, The Third Wave, Norman 1993; vgl. ders., Religion und die dritte Welle, in: Europäische Rundschau, 20 (1992) 1, S. 47–65; ders., After twenty years, in: Journal of Democracy, 8 (1997) 4, S. 3–12.

[18] Vgl. Einordnung nach www.freedomhouse.org; vgl. zur Qualität M. Schmidt (Anm. 11), S. 381–386, S. 392–398 und weitere Studien ebd., S. 417, S. 422.

[19] Vgl. Thomas Schirrmacher, Hitlers Kriegsreligion, 2 Bde., Bonn 2007.

[20] 1 Korintherbrief 10,12.

[21] Vgl. Moataz Fattah, Democratic Values in the Muslim World, London 2006; Frédéric Volpi, Democratization in the Muslim world, London 2007; Larry Diamond, The Spirit of Democracy, New York 2008; als Appell: Benazir Bhutto, Reconciliation, London 2008; vgl. kritisch Franco Burgi, Export of Democracy to the Arab World, München 2007.

[22] Vgl. John Witte (ed.), Christianity and Democracy in Global Context, Boulder 1993.

der weltweit dritten Demokratisierungswelle von 1974 bis 1990 vorausging, die viele katholische Länder in Europa und Lateinamerika erfasste? Ich will hier keine unmittelbare Abhängigkeit begründen, aber dass die Theologie der größten Religionsgemeinschaft der Welt einen Einfluss auf die reale Politik ihrer Anhänger hatte und hat, wird wohl niemand ernsthaft bestreiten wollen.

Da sich die orthodoxe Theologie in der Rezeption einer nachaufklärerischen politischen Ethik am schwersten tat, wäre es demnach kein Wunder, dass sich unter den christlichen Ländern vor allem orthodoxe Länder am schwersten mit einer freien Demokratie tun, obwohl überall inzwischen das Parlament (und die Regierung) frei gewählt wird. Einige dieser Länder weisen noch immer erhebliche Demokratiedefekte auf, etwa Autokratie (Russland) oder eingeschränkte Religionsfreiheit (Griechenland). Gleichzeitig wäre die erkennbar voranschreitende Reform der Theologie und der politischen Ethik orthodoxer Kirchen hin zu Menschenrechten und demokratischen Staatsformen[23] eine Hoffnung darauf, dass die Demokratie in den orthodoxen Ländern stärker und freier werden wird.

Eine Durchsicht deutschsprachiger Ethikentwürfe christlicher Theologen aller Richtungen der vergangenen 20 Jahre ergibt, dass keiner eine undemokratische Staatsform verteidigt oder einer Form von christlicher Theokratie das Wort redet. Zur Demokratie zähle ich die Wahl des Parlaments (und der Regierung) durch freie Wahlen, den Verfassungsstaat, das heißt die Gewaltenteilung und die überprüfbare Übereinstimmung des staatlichen Handelns mit Recht und Gesetz, unabhängige Gerichte und wirksame Opposition, den Rechtsstaat mit Gewährleistung und Schutz der Menschen- und Bürgerrechte durch den Staat und den Schutz von Minderheiten sowie die Trennung von Kirche und Staat samt Religionsfreiheit.[24] Eine Durchsicht englischsprachiger Entsprechungen zeitigt dasselbe Ergebnis. Entwürfe politischer Ethik von christlichen Theologen, die nicht die Demokratie als beste Staatsform darstellen, stammen entweder aus unfreien Ländern oder aber aus orthodoxer Feder, wobei erfreulicherweise meines Wissens im 21. Jahrhundert keine neuen Beispiele hinzugekommen sind. Dass sich die größte Religion der Welt in ihrer Ethik fast vollständig auf die komplizierteste und jüngste Staatsform der Geschichte eingelassen hat, ist eine noch nicht geschriebene Erfolgsgeschichte.

Zur Frage der politischen Ethik tritt die innere Organisationsstruktur christlicher Konfessionen hinzu. Bereits der französische Staatstheoretiker Montesquieu (1689–1755) vertrat in seinem Hauptwerk, dass die Monarchie eher zur katholischen Religion passe, die Republik eher zur protestantischen.[25] Für lange Zeit schien er Recht zu behalten, aber die zunehmende Demokratisierung katholischer Länder machte nach und nach eine Differenzierung notwendig. Doch müssen wir hier zur Rolle der Minderheitenkirchen und der Freikirchen zurückkehren. Die erste staatsgründende Verfassung der Geschichte, die des späteren US-Bundesstaates Connecticut (1639), wenige Jahre vor Rhode Island, ist ein offensichtliches Beispiel für den Einfluss des Kongregationalismus, dem die Mehrheit der Einwohner angehörten.[26] In reformierten Ländern mit kongregationalistischen oder presbyterianischen Kirchenstrukturen wie den USA, der Schweiz und den Niederlanden ging die Entwicklung zur Demokratie schneller.

Evangelikale waren im 18. und 19. Jahrhundert in den USA, so Marcia Pally, ein „Rückgrat der bürgerlich-demokratischen Entwicklung“,[27] weil sie selbst kongregatio-

[23] Vgl. für die griechisch-orthodoxe Kirche Konstantin Delikostantis, Die Menschenrechte im Kontext der orthodoxen Theologie, in: Ökumenische Rundschau, 56 (2007), S. 19–35; ders., Hē orthodoxia hōs protasō zōēs syllogikos tomos, Akritas 1993; für die russisch-orthodoxe Kirche Rudolf Uertz, Menschenrechte. Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin, in: ders./Lars Peter Schmidt (Hrsg.), Beginn einer neuen Ära?, Moskau–Bonn 2004; dies., Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte, Moskau 2008.

[24] Vgl. zu den zahlreichen Spielarten der Demokratie und zur Frage, was sie wirklich ausmacht: M. Schmidt (Anm. 11) und Arend Lijphart, Patterns of Democracy, London 1999.

[25] Vgl. M. Schmidt (Anm. 11), S. 77, zu Montesquieu insgesamt ebd., S. 66–79.

[26] So auch R. Prätorius (Anm. 4), S. 32–34, und W. J. Hoye (Anm. 15), S. 143 ff.; Willam J. Hoye, Neuenglischer Puritanismus als Quelle moderner Demokratie, in: M. Brocker/T. Stein (Anm. 7), S. 99–102.

[27] Marcia Pally, Die hintergründige Religion, Berlin 2008, S. 46, S. 88 u. ö.

nalistisch strukturiert waren, die kommunale Entwicklung förderten und antiautoritär sowie stark individualistisch geprägt waren und schließlich aufgrund ihrer antirassistischen Vorgeschichte[28] als Unterstützung schwarzer Kirchen und von Predigerinnen hervortraten. Es ist auffällig, dass sich christliche Konfessionen in der Gesamtentwicklung der Demokratisierungswellen schneller mit aufgeklärten demokratischen Staaten arrangierten, je ähnlicher ihre innere Struktur war. Je stärker die Laien mitzuentscheiden hatten und je stärker die Kirchen durch Wahl von unten nach oben aufgebaut waren, desto früher schwenkten die Konfessionen im Weltmaßstab um. Nur an einer Stelle geht diese Rechnung nicht auf: Die katholischen Länder hätten demnach *nach* den orthodoxen Ländern von der Demokratisierungswelle erfasst werden müssen.

Damit das nicht als einseitige, konfessionelle Parteinahme verstanden wird, sei darauf hingewiesen, dass bei der Entstehung des Grundgesetzes die genannte Gesetzmäßigkeit außer Kraft gesetzt war. Denn man muss das offizielle Lehramt einer Konfession von dem unterscheiden, was die Laien dieser Konfession tun: Katholische Laien agierten oft viel früher als ihre Kirche zugunsten der Trennung von Kirche und Staat. Vor allem in Gestalt der Zentrumspartei hatte der politische Katholizismus die Weimarer Republik mitgetragen. An der Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland wirkten überzeugte katholische Laien prägend mit. Für Protestanten gilt das so nicht. Zwar kann man für die angelsächsischen Länder zur Zeit des Zweiten Weltkriegs und davor sagen: „In den Kirchen der USA, aber auch Großbritanniens, betrachtete man Demokratie und Christentum nahezu als Synonyme."[29] Diese Sicht gelangte durch die angelsächsischen Siegermächte natürlich als mehr oder weniger sanfter Druck nach Deutschland. Doch taten sich die evangelischen Landeskirchen zur Entstehungszeit des Grundgesetzes mit der Demokratie noch schwer. Erst 1985 bekannte sich die EKD in einer berühmten Denkschrift ohne Wenn und Aber zur freiheitlichen Demokratie.[30]

Evangelikale, christliche Fundamentalisten und Demokratie

Martin Riesebrodt meint, dass alle Fundamentalisten der Demokratie „feindselig" gegenüberstehen: „Echte Fundamentalisten sind niemals Demokraten aus Prinzip, sondern stets nur aus Opportunität."[31] Doch diese These kann nicht durch historische oder empirische Untersuchungen bewiesen werden. Weder gibt ihm die Geschichte der Demokratie Recht, an deren Beginn viele Fundamentalisten standen, noch die Gegenwart. Man muss sich Gruppe für Gruppe anschauen, wenn man ihre Demokratiefähigkeit beurteilen will. Wohl wissend, dass der Fundamentalismusbegriff für wissenschaftliche Zwecke kaum taugt – Fundamentalisten sind bekanntlich immer die anderen –, möchte ich mich darauf einlassen, den Fundamentalismuscharakter bestimmter Bewegungen einmal vorauszusetzen.

Nehmen wir etwa die weitgehend pfingstkirchlich geprägten brasilianischen Evangelikalen. Nach Untersuchungen des Soziologen Alexandre Brasil Fonseca[32] gehörten 2003 in Brasilien 25 der 57 evangelikalen Kongressabgeordneten den Oppositionsparteien an, 32 der regierenden Arbeiterpartei. Sie machten elf Prozent der Abgeordneten aus und damit in etwa den Prozentsatz der Evangelikalen an den Einwohnern. In Brasilien kann man die Stimmen auf bestimmte Kandidaten kumulieren. Fonseca stellt eine hochgradige Befürwortung der Demokratie fest, die er auf Seiten der katholischen Kirche nicht immer findet. Der Umstand, dass *alle* demokratischen Parteien als Orte christlichen Engagements gelten, zeigt ihm, dass der säkulare Charakter des Staates und der Parteien angenommen wurde. In Südkorea machen Evangelikale 15 Prozent der Einwohner aus, den größten Teil

[28] Vgl. Chuck Stetson (ed.), Creating the Better Hour, Macon 2007; Ian Bradley, The Evangelical impact on the Victorians, Oxford, 2006; Thomas Schirrmacher, Rassismus, Holzgerlingen 2009, und ders., Multikulturelle Gesellschaft, Holzgerlingen 2006.

[29] Martin Greschat (Hrsg.), Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1992, S. VIII.

[30] Vgl. Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie, Gütersloh 1986[3]; vgl. dazu Eberhard Jüngel, Evangelische Christen in unserer Demokratie, Gütersloh 1986.

[31] Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religion, München 2001[2], S. 89.

[32] Vgl. Alexandre Brasil Fonseca, Evangeélicos e mídia no Brasil, Rio de Janero 2003; ders, Religion and Democracy in Brazil, in: Paul Freston (ed.), Evangelical Christianity and Democracy in Latin America, Oxford–New York 2008.

des Protestantismus. Gemessen an deutschen Maßstäben sind sie überwiegend fundamentalistisch orientiert – ob es sich um den presbyterianischen oder den pfingstkirchlichen Flügel handelt. Sie leben friedlich in einer buddhistischen Mehrheitsgesellschaft und stabilisieren die säkulare Demokratie.[33]

In jüngster Zeit wurden soziologische Untersuchungen zum Verhältnis von Evangelikalen zur Politik und insbesondere zur Demokratie in fast allen Ländern des globalen Südens vorgelegt.[34] Die Bilanz ist dabei insgesamt sehr positiv, die Unterstützung von Diktatoren oder Unrechtsregimen blieb die Ausnahme. Hier zeigt sich auch, dass man die 300 bis 400 Millionen Evangelikalen außerhalb der USA nicht mit den 50 Millionen Evangelikalen in den USA gleichsetzen darf, wobei auch unter ihnen einen erheblicher Anteil evangelikale Afroamerikaner und Latinos bilden und selbst unter George W. Bush immer noch 40 Prozent der Evangelikalen die Demokraten wählten.[35] Politisch teilen sich die Evangelikalen weltweit in Rechts- und Linksevangelikale, wobei die Linksevangelikalen Lateinamerikas oder Indiens[36] fast schon zur Befreiungstheologie gehören und in den USA mit Vertretern wie Ronald Sider oder Jim Wallis zu den schärfsten Kritikern der Politik Bushs zählten.[37]

Nimmt man, um eine andere Messgruppe zu wählen, christliche Ethiken evangelikaler Theologen – nach Riesebrodts Definition ebenfalls „Fundamentalisten" –, so treten alle aus vielerlei Gründen für Demokratie ein,[38] und das nicht nur zum Schein. Reinhard Hempelmann hat seine These, nach der die deutschen Evangelikalen überwiegend keine Fundamentalisten seien und der christliche Fundamentalismus in Deutschland keine Basis habe, unter anderem damit belegt, dass christliche Kleinparteien wie die pfingstkirchliche Partei Bibeltreuer Christen (PBC) oder die katholische Christliche Mitte kaum gewählt werden.[39] Dazu kommt, dass sie von ihren jeweiligen Kirchen auch nicht ansatzweise unterstützt werden. Ähnliches gilt für die USA. Die *Christian Reconstruction* gilt als einzige Bewegung, die theoretisch eine christliche Republik mit biblischen Gesetzen im Sinne der ersten Gründerstaaten der USA verpflichtend machen wollte. Sie blieb bedeutungslos und hat den Tod ihres Gründers kaum überlebt.[40]

Das Problem der evangelikalen Bewegung in ihrer Geschichte und in Teilen bis heute liegt eher darin, dass sich Evangelikale von der Politik fernhalten und anderen das Gestalten der Gesellschaft überlassen. Gerade dadurch sind sie aber für Demokratien ungefährlich (sofern man nicht den hohen Anteil der Nichtwähler als demokratiegefährdend ansieht). Die russlanddeutschen Evangelikalen in Deutschland beispielsweise arbeiten oft nicht einmal mit anderen Evangelikalen zusammen. Dennoch stammen sie überwiegend aus der ganz oder teilweise pazifistischen Tradition der Mennoniten und Baptisten und sind deswegen in punkto Gewalt oder Missbrauch der Politik „ungefährliche" Kirchen. Sie mögen im religiösen Sinne Fundamentalisten sein, im politischen Sinne sind sie es sicher nicht. Denn gerade, wenn Fundamentalismus bedeutet, den Ursprungszustand der Religion gegen die Moderne wiederherstellen zu wollen, entsteht im christlichen Bereich mit dem Ideal der ganz und gar unpolitischen Urgemeinde in Jerusalem eine eher pazifistische Bewegung.

[33] Vgl. Donald N. Clark, Protestant Christianity and the State, in: Charles K. Armstrong (Hrsg.), Korean society, New York 2006[2]; David Halloran Lumsdaine (ed.), Evangelical Christianity and democracy in Asia, New York–Oxford 2008.

[34] Vgl. z. B. D. H. Lumsdaine (ebd.); Terence O. Ranger (ed.), Evangelical Christianity and democracy in Africa, Oxford-New York 2006; Paul Gifford, African Christianity, Kampala 1999.

[35] Vgl. M. Pally (Anm. 27), S. 54, S. 57.

[36] Vgl. etwa den evangelikalen Vorreiter der indischen Ökologiebewegung Ken Gnanakan, Responsible Stewardship of God's creation, Bangalore 2004.

[37] Vgl. Ronald J. Sider, Scandal of Evangelical Politics, Grand Rapids 2008; Jim Wallis, Dangerous religion. George W. Bush's theology of empire, in: Bruce Ellis Benson/Peter Goodwin Heltzel (eds.), Evangelicals and Empire, Grand Rapids 2008; Randall Balmer, Thy Kingdom Come. How the religious right distorts the faith and threatens America, New York 2006.

[38] Für Deutschland zu nennen wären Klaus Bockmühl, Georg Huntemann, Helmut Burkhardt, Horst Afflerbach und Thomas Schirrmacher.

[39] Vgl. Reinhard Hempelmann, Fundamentalismus, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 71 (2008) 7, S. 243 f.; vgl. Thomas Schirrmacher, Feindbild Islam. Am Beispiel der Partei „Christliche Mitte", Nürnberg 2003.

[40] So etwa M. Pally (Anm. 27), S. 55; vgl. im Detail Thomas Schirrmacher, Anfang und Ende von „Christian Reconstruction" (1959–1995), Bonn 2001.

Joachim Wiemeyer

Das Engagement von Christen in politischen Parteien

Von einem Parteienwesen im modernen Verständnis kann erst die Rede sein, wenn es ansatzweise demokratische Strukturen mit einem Wahlrecht für große Teile der Bevölkerung gibt. Dies war im Deutschen Reich kontinuierlich seit 1871 der Fall, seit der Einführung des gleichen Stimmrechts für Männer bei Reichstagswahlen. Erst nach der Abdankung des Kaisers und mit Beginn der Republik erhielten auch Frauen und Fürsorgeempfänger 1919 das Stimmrecht, ebenso wurde das in Bundesstaaten wie Preußen bestehende Dreiklassenwahlrecht abgeschafft. Vom selben Jahr an bestimmten Parteien bzw. ihre Parlamentsfraktionen und nicht mehr der Monarch die Zusammensetzung der Regierungen.

Joachim Wiemeyer
Dr. rer. pol., lic. theol., geb. 1954; Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, 44801 Bochum.
joachim.wiemeyer@rub.de

Mit der Entstehung von politischen Parteien mussten sich christliche Kirchen, ihre Amtsträger wie Bischöfe, Priester oder Pastoren, sowie einzelne Christen entscheiden, ob sie selbst Parteien gründen oder in ihnen mitarbeiten und durch diese vermittelte Aufgaben wie Parlamentsmandate übernehmen wollten. Bis dahin hatte die katholische Kirche versucht, durch Vereinbarungen zwischen dem Papst und den monarchischen Regierungen sowie zwischen Bischöfen und Staat ihr Verhältnis zur Politik zu bestimmen. Seit der als Unrecht empfundenen Säkularisierung von 1803 gab es im 19. Jahrhundert heftige Konflikte zwischen der katholischen Kirche und dem Staat in Deutschland. Aufgrund dieser Konfliktlage, die kurz nach der Reichsgründung 1871 im „Kulturkampf" eskalierte, organisierte sich die katholische Bevölkerungsminderheit politisch in der Zentrumspartei.

Da in protestantischen Territorien wie Preußen der König oberster Repräsentant der evangelischen Kirche war, wurde diese eng an den Staatsapparat gebunden. Da ein politischer Zusammenschluss zur Verteidigung kirchlicher Rechte in der protestantischen Mehrheitsbevölkerung nicht notwendig war, die Lockerung der kirchlichen Bindungen von Kirchenmitgliedern im Protestantismus eher als bei Katholiken einsetzte und dieser stärker die Gewissensfreiheit betonte, gab es im politischen Raum einen stärkeren Pluralismus politischen Engagements als unter Katholiken. Dieses konnte in traditionell konservativen, häufig ländlich geprägten Parteien ebenso stattfinden wie in eher liberal-bürgerlichen Parteien. Der Versuch des Hofpredigers Adolf Stoecker, 1878 eine mit der evangelischen Arbeiterschaft verbundene christlich-soziale Partei zu gründen, scheiterte an mangelnder Resonanz.

Die schrittweise Entwicklung zur Demokratie und dem dazugehörigen Parteienwesen hatte Konsequenzen für die kirchliche Verkündigung und die Theologie. Um gesellschaftlich handelnden Katholiken und katholischen Wählern Orientierung zu geben, wurde vom kirchlichen Lehramt mit der ersten Sozialenzyklika „Rerum Novarum" Papst Leos XIII. von 1891 eine neue Form der kirchlichen Sozialverkündigung entwickelt.[1] Ein wichtiger Gegenstand der Sozialenzykliken war die Auseinandersetzung mit weltanschaulich geprägten politischen Parteien wie der Sozialdemokratie und den Liberalen, vor denen gewarnt wurde. In der Theologie bildete sich eine eigenständige Disziplin heraus, zumeist Christliche Gesellschaftslehre genannt, welche die normative Gestaltung der relativ autonomen Kulturbereiche moderner Gesellschaften, der Wirtschaft und des Staates aus christlicher Sicht reflektierte. In der evangelischen Kirche in Deutschland wurde seit 1962 versucht, über „Denkschriften" auf die politische Meinungsbildung einzuwirken.[2] Bis zum Zweiten Vatikanischen

[1] Die Dokumente der gesamtkirchlichen Sozialverkündigung findet man in: Texte zur Katholischen Soziallehre, Bornheim 2007[9]; eine Zusammenfassung in: Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i.Br. 2006.

[2] Vgl. Hermann Barth, Denkschriften, in: Evangelisches Soziallexikon, Neuauflage, Stuttgart 2001, Sp. 260–265.

Konzil (1961–1965) wurden eher die konfessionsspezifischen Unterschiede betont, während es seither in der theologischen Reflexion wie in der Verkündigung beider großen Kirchen in Deutschland eine große Annäherung gibt, die sich in einer Vielzahl von gemeinsamen Dokumenten zu sozialethischen Fragen niederschlägt.[3]

Parteipolitisches Handeln als Teil des Weltengagements

Zwar gibt es im Christentum Ansätze, sich auf die Liturgie, das Gebet und die Meditation zu konzentrieren und sich im Weltengagement zurückzuhalten. Aber diese Tradition ist in der Orthodoxie stärker als im westlichen Christentum ausgeprägt. Dort gehörte die Förderung humaner Lebensbedingungen immer zum Christsein dazu. Dies lässt sich gerade an Klöstern ablesen, die als Orte des Gebets häufig auch soziale Funktionen wahrnehmen, etwa in der Versorgung von Armen, in der Betreuung von Waisen, Alten und Kranken sowie in Erziehung und Bildung. Katholische wie evangelische Kirchen stimmen darin überein, dass Weltgestaltung aus dem Glauben heraus verpflichtend ist. Als Christ kann und darf man keine prächtigen Gottesdienste feiern oder intellektuell keine rein theoretischen theologischen Reflexionen anstellen. Dies wäre jenseits der sozialen Realität und der konkreten Nöte der Menschen. Ebenso wenig würde es der Botschaft des Evangeliums und der Nachfolge Jesu entsprechen, der sich in seinen Taten und seiner Verkündigung den Armen, Notleidenden und Bedrückten zugewandt hat.

Für dieses Weltengagement der institutionalisierten Kirche, der Gemeinden und Pfarreien, freier kirchlicher Vereinigungen, Verbände, Gruppen und einzelner Christen bestehen in modernen Gesellschaften vielfältige Möglichkeiten. Davon zeugen kirchliche Einrichtungen wie Caritas, Brot für die Welt und andere Hilfswerke. Es gibt eine Vielfalt von christlichen Organisationen und Verbänden mit sozialem und gesellschaftlichem Bezug. Daneben existiert eine Fülle von Einrichtungen im Bildungswesen. Darüber hinaus können sich einzelne Christen auch innerhalb von nicht ausdrücklich christlichen Organisationen (Gewerkschaften, Bürgerinitiativen) gesellschaftlich betätigen.

Während ein Engagement in den genannten Feldern kirchlicher Institutionen unbestritten ist und engagierten Personen Wertschätzung einbringt, stößt ein Weltengagement in Form parteipolitischer Betätigung innerhalb von Gemeinden durchaus auf Skepsis: Soll ein guter Christ sich auf die Politik einlassen? Ist Politik nicht von Intrigen, Machtstreben, Seilschaften, Lüge und Demagogie, Freund-Feind-Denken und der Abwertung politischer Gegner gekennzeichnet? Widersprechen diese Erscheinungen nicht diametral christlichen Werten, sodass sich ein Christ besser von der Parteipolitik fernhält?

Dafür, dass Christen sich auch in Parteien organisieren sollen, spricht, dass Parteien die zentrale Verbindung zwischen der Zivilgesellschaft,[4] in der Kirchen und christliche Organisationen vorwiegend wirken, und dem staatlichen Bereich von Parlamenten und Regierungen darstellen. Zivilgesellschaftliche Akteure können zwar durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung, politisches Lobbying, Demonstrationen oder Petitionen auf die politische Willensbildung Einfluss nehmen, der tatsächliche Einfluss hängt aber wesentlich davon ab, ob zivilgesellschaftliches Engagement auch von Parteien und im staatlichen Sektor rezipiert wird. So haben lokale Bürgerinitiativen im Umweltbereich die Erfahrung gemacht, dass nicht nur eine überregionale Zusammenarbeit auf der nationalen politischen Bühne ausreicht, um ihre Ziele zu erreichen, sondern dass man die Gründung von Parteien (Die Grünen), die Mitarbeit in Parlamenten und darüber hinaus in Regierungen benötigt, um eigene Ziele durchzusetzen.

Ebenso können Christen die Vertretung von Interessen ihrer Kirchen und den Einsatz für ihre grundlegenden Ziele verwirklichen, die seit den ökumenischen konziliaren Prozessen der 1980er Jahre mit den zentralen Kategorien Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung und Frieden zugespitzt formuliert werden, wenn sie sich in politischen Parteien

[3] Vgl. die vom Kirchenamt der EKD/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Reihe „Gemeinsame Texte“, etwa Nr. 19: Demokratie braucht Tugenden, Hannover–Bonn 2006.

[4] Vgl. Antonius Liedhegener, Bürger- und Zivilgesellschaft, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, S. 887–897.

engagieren. Aus theologisch-ethischer Sicht kann ein solches politisches Engagement nur begrüßt und als hervorragende Tat der Nächstenliebe angesehen werden.

Wesentlich durch politisches Gestalten können die Strukturen des menschlichen Zusammenlebens so geregelt werden, dass die institutionellen Grundvoraussetzungen gerechter Gesellschaften geschaffen werden. Wenn das christliche Gebot der Nächstenliebe darauf zielt, das Wohl der Mitmenschen zu fördern, kann dies am besten durch politisches Handeln geschehen, weil praktisch kein anderer Bereich menschlichen Gestaltens eine so breite Wirkung hinsichtlich des Personenkreises und des Ausmaßes der Wohlfahrtsförderung erreichen kann. Ebenso groß kann aber auch das Unheil sein, das von Politik verursacht werden kann, weshalb Christen in der Politik dem entgegentreten können. Politiker zu werden, um das Gemeinwohl zu fördern, kann durchaus im religiösen Sinne als Berufung verstanden werden: „Wer dazu geeignet ist oder sich dazu ausbilden kann, soll sich darauf vorbereiten, den schweren, aber zugleich ehrenvollen Beruf des Politikers auszuüben, und sich diesem Beruf unter Hintansetzung des eigenen Vorteils und materiellen Gewinns widmen."[5]

Da in modernen Gesellschaften Parteien eine unverzichtbare Rolle für politisches Handeln einnehmen und ohne diese politisches Gestalten zum Allgemeinwohl kaum möglich erscheint, ist eine Mitwirkung von Christinnen und Christen in politischen Parteien erwünscht. Dabei sollten sie sowohl Inhalte vertreten, die christlichen Wertvorstellungen entsprechen, als auch sich im politischen Wettbewerb und Meinungskampf nur ethisch zu billigender Instrumente und Methoden bedienen. In der Weimarer Republik war es den politischen Parteien nicht gelungen, durch hinreichende inhaltliche Übereinstimmung und Kompromissfähigkeit sowie eine angemessene politische Kultur im Parteienwettbewerb der jungen Demokratie hinreichende Stabilität zu verleihen.

[5] Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Gaudium et spes von 1965, Nr. 75, abgedruckt in: Texte zur Katholischen Soziallehre (Anm. 1).

Christen in politischen Parteien in Deutschland

Das politische Engagement von Christen war in Deutschland bis 1933 weitgehend konfessionell getrennt. Zwar war die Zentrumspartei nominell nicht katholisch, doch de facto traf dies zu. Zaghafte Bemühungen, die Partei nach 1918 konfessionell zu öffnen, blieben ohne Bedeutung. Sie war hinsichtlich ihrer Wähler- und Mitgliedschaft die Partei der kirchentreuen Katholiken, die sich durch regelmäßigen Gottesdienstbesuch und Mitgliedschaften in katholischen Organisationen auszeichneten. Diese Organisation erfolgte jenseits der sozioökonomischen Interessenkonflikte zwischen Unternehmern und Arbeitnehmern, Großgrundbesitzern und Kleinbauern, Handwerksmeistern und Gesellen.

Der Zentrumsfraktion im Reichstag gehörten bis 1933 Priester und Laien, darunter viele Adlige, an. Das Verhältnis der Zentrumspartei zum Papst und den Bischöfen war nicht immer spannungsfrei. So kam es etwa auf dem Katholikentag 1920 in München zum Zusammenstoß zwischen dem Münchener Erzbischof Kardinal Faulhaber, welcher der Monarchie der Wittelsbacher nachtrauerte und die Weimarer Demokratie ablehnte, und dem rheinischen Zentrumspolitiker und Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer, der die Katholiken aufforderte, den Weimarer Staat zu unterstützen.[6]

Protestanten engagierten sich vorwiegend in konservativen und deutschnationalen Parteien. Noch in der Weimarer Republik hing die Mehrzahl der evangelischen Pastoren deutschnationalen Parteien an. Kräfte in der evangelischen Kirche, die als religiöse Sozialisten eine Verbindung zwischen Christentum und Sozialismus anstrebten, waren zwar größer als vergleichbare Gruppen in der katholischen Kirche, blieben jedoch eine sehr kleine Minderheit.[7] Die Auffassung des sozialdemokratischen Parteiführers August Bebel, der 1874 aus der evangelischen Kirche ausgetreten

[6] Vgl. Franz-Josef Stegmann/Peter Langhorst, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: Helga Grebing (Hrsg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Essen 2000, S. 748 f.

[7] Vgl. Traugott Jähnichen, Religiöser Sozialismus, in: Evangelisches Soziallexikon (Anm. 2), Sp. 1331–1334.

war, dass „Christentum und Sozialismus sich wie Feuer und Wasser“ zueinander verhalten, und die entsprechende Programmatik der Sozialdemokratie repräsentierten diese Distanz. Aufgrund der Kirchenverfolgung kam nach der Oktoberrevolution 1917 in Russland die als Abspaltung des linken Flügels der Sozialdemokratie entstandene kommunistische Partei für Christen nicht in Frage. Protestanten aus dem städtischen Bürgertum, unterstützten liberale politische Parteien. Nachdem sich viele Christen auf den Nationalsozialismus eingelassen, andere hingegen Widerstand geleistet hatten, kam es nach 1945 zu neuen politischen Konstellationen.

Neubeginn nach 1945

Aus dem Bewusstsein heraus, dass nach den Verbrechen des Nationalsozialismus nur eine Neuordnung Deutschlands auf christlicher Grundlage möglich sei, wurden 1945 die Christlich Demokratische Union (CDU) und die Christlich-Soziale Union (CSU) als interkonfessionelle neue Parteien gegründet. Der konkurrierende Versuch, die katholische Zentrumspartei wiederzubeleben, scheiterte, weil diese weder bei den Bischöfen noch bei Führungspersonen katholischer Laienorganisationen die notwendige Unterstützung fand. Die Zentrumspartei blieb eine Splitterpartei, während CDU und CSU als Schwesterparteien zur stärksten politischen Kraft in der Bundesrepublik aufstiegen.

Eine solche interkonfessionelle Zusammenarbeit war damals theologisch noch nicht selbstverständlich und nicht ohne Risiken. Daher unterließ man es in beiden Parteien, programmatische Grundsatzdebatten über das „C“ im Namen bis zu den theologischen Fundamenten vorstoßen zu lassen, weil sich hier Unterschiede zwischen dem katholischen Naturrecht und der protestantischen Priorität der biblischen Schriften (*sola scriptura*) aufgetan hätten. CDU und CSU beschränkten sich vielmehr auf pragmatische Politikkonzeptionen, die wie die „Soziale Marktwirtschaft“ erfolgreich verbreitet werden konnten. Die CDU, noch stärker die CSU, waren nach Gründung der Bundesrepublik sowohl von der Wählerschaft, der Mitgliedschaft wie den Mandats- und Funktionsträgern von Katholiken dominierte Parteien. Die protestantische Minderheit organisierte sich im Evangelischen Arbeitskreis, der drei zentrale Aufgaben übernahm: die Verbindung von CDU und CSU zur evangelischen Kirche zu halten, in der Parteiprogrammatik allzu eindeutig katholische Positionen beziehungsweise Semantiken zurückzudrängen und eine ausreichende protestantische Repräsentanz in Führungspositionen von Parteien, Parlament und Regierung zu fordern. Während der erste Bundeskanzler Konrad Adenauer (CDU) dem katholischen Glauben angehörte, waren die Parlamentspräsidenten Hermann Ehlers und Eugen Gerstenmaier die führenden evangelischen Repräsentanten in der CDU. Der Konfessionsproporz spielt seit den 1980er Jahren in den Unionsparteien keine große Rolle mehr.

Für die katholische Kirche besteht seit 1945 ein wesentlicher Unterschied zur Zeit vor 1933 darin, dass Priester keine Erlaubnis mehr erhalten, sich in politischen Ämtern zu betätigen. Zwar ist es ihnen auch heute möglich, einfaches Parteimitglied zu sein. Sie dürfen aber keine Parteifunktionen und Parlamentsmandate übernehmen. Hingegen können evangelische Pastoren sich auch parteipolitisch herausgehoben engagieren und Parlamentsmandate annehmen. Sie werden in diesem Fall von der Kirche von ihrem Pastorenamt beurlaubt. Im Deutschen Bundestag hat es sowohl in der SPD- wie in der CDU/CSU-Fraktion evangelische Pastoren gegeben, wobei die Zahl der Pastoren bei der SPD bis heute größer ist.

Bereits bei den Beratungen des Parlamentarischen Rates über das Grundgesetz war deutlich geworden, dass SPD und FDP die Rechte der Kirchen und explizit christliche Wertpositionen viel zurückhaltender in die Verfassung aufnehmen wollten als die Unionsparteien. Daher wurden als Kompromiss die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung als Artikel 140 in das Grundgesetz übernommen. Die FDP profilierte sich in den 1950er und 1960er Jahren als Partei, die einen zu starken kirchlichen Einfluss auf das öffentliche Leben („Kampf dem Klerikalismus“) zurückdrängen wollte. Dies entzündete sich vor allem in den Bundesländern, wo die Frage der Konfessionsschulen vielfach ein Streitthema war. Vor allem für kirchengebundene Katholiken kam ein politisches Engagement in der FDP zu Beginn der Bundesrepublik nicht in Frage.

In der Sozialdemokratie galt bis zum Godesberger Programm 1959 das Heidelberger

Grundsatzprogramm von 1925, das deutliche religions- und kirchendistanzierte Bezüge aufwies. Trotzdem engagierten sich nach 1945 viele Protestanten in der Sozialdemokratie, weil sie vor allem in einer veränderten Wirtschaftsordnung eine Konsequenz aus dem Nationalsozialismus sahen. Die Distanz von kirchengebundenen Protestanten zur Sozialdemokratie in den 1950er Jahren kam dadurch zum Ausdruck, dass Personen wie Gustav Heinemann nach seinem Austritt aus der CDU, Johannes Rau oder Erhard Eppler zunächst die Gesamtdeutsche Volkspartei (GVP) gründeten und sich erst später der Sozialdemokratie anschlossen, mit der sie in höchste Staatsämter gelangten. Die stärkere Orientierung der Protestanten zur Sozialdemokratie wurde von prominenten Theologen wie Karl Barth untermauert, der Harmonie von Sozialismus und Christentum propagierte.

Engagierte Katholiken in Führungspositionen der Sozialdemokratie blieben bis 1970 die Ausnahme. In den 1960er Jahren war der Gewerkschaftsvorsitzende und spätere Bundesminister Georg Leber eine solche Persönlichkeit. Später übernahmen viele Katholiken auch in der SPD Spitzenämter. Eine Pluralisierung des politischen Engagements von Katholiken setzte sich erst im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils durch. Dabei waren zwei Faktoren entscheidend: Erstens hatten SPD und FDP ihre traditionellen weltanschaulichen Positionen hinter sich gelassen und sich so auch für Katholiken geöffnet. Zweitens wurde auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Verhältnis von Kirche und Welt neu bestimmt. Indem in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“[8] die moderne Gesellschaft mit ihren ausdifferenzierten Funktionssystemen und autonomen Einzelwissenschaften anerkannt wurde, nahm die kirchliche Hierarchie ihren Anspruch zur unmittelbaren Intervention in diese Bereiche zurück und überließ sie der Eigenverantwortung und der Sachkompetenz der Laien. Ausdrücklich wurde Katholiken ein Pluralismus in politischen Fragen zugebilligt und zugestanden, dass Katholiken bei politischen Einzelfragen zu unterschiedlichen Entscheidungen kommen können („Gaudium et spes“, Nr. 43). Grenzen für den Pluralismus liegen für das Konzil lediglich noch in einer Reihe von Grundsatzfragen, etwa in der Achtung der Menschenrechte oder der Ablehnung von Abtreibung.[9]

Gerade der letzte Aspekt führte in der Diskussion um die Liberalisierung des Paragraphen 218 in den 1970er Jahren noch einmal zu erheblichen Konflikten zwischen der katholischen Amtskirche und katholischen Laienorganisationen, ihrem Zusammenschluss im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) einerseits sowie der Sozialdemokratie und der FDP, später auch der neu gegründeten Partei der Grünen anderseits. Damit Abgeordnete nicht zwischen der Loyalität zu Mehrheitsbeschlüssen ihrer Partei und den ethischen Auffassungen ihrer Kirchen entscheiden müssen, ist es seit Längerem im Deutschen Bundestag üblich, dass es bei Themen, die ethische Grundsatzfragen berühren, etwa Abtreibung, Stammzellenforschung oder Patientenverfügung, keine Abstimmungsempfehlungen der Fraktionen gibt, sondern parteiübergreifende Anträge von Abgeordneten formuliert werden, für welche die jeweiligen Unterzeichner Mehrheiten suchen. Bei einer Reihe dieser Fragen gibt es zudem zwischen beiden großen Kirchen sowie zwischen theologischen Ethikern unterschiedliche Auffassungen, wie die jüngste Änderung des Gesetzes zur Stammzellenforschung gezeigt hat. Da sich aufgrund dieser Abstimmungspraxis kein Christ gedrängt sieht, in solchen ethischen Grundsatzfragen gegen sein Gewissen und gegen kirchliche Überzeugungen zu handeln, steht einem politischen Engagement von Christen in verschiedenen politischen Parteien nichts entgegen.

Nach dem Fall der Mauer 1989 und der Wiedervereinigung hat sich durch die PDS/Linkspartei eine neue Konstellation ergeben. Aufgrund der kirchenfeindlichen Haltung der SED in der DDR gibt es erhebliche Vorbehalte auch gegen ihre Nachfolgeparteien PDS und Die Linke. Bei der friedlichen Revolution und nach 1989 haben sich in den östlichen Bundesländern viele Christen parteipolitisch engagiert. Während die Mehrzahl der Bevölkerung in Ostdeutschland (etwa 70 Prozent) nicht getauft ist, bilden in den Land-

[8] In: Texte zur Katholischen Soziallehre (Anm. 1).

[9] Dies wird von der Glaubenskongregation für die Glaubenslehre unterstrichen: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24. 1. 2002 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158), Bonn 2002.

tagen vielfach Christen, die unterschiedlichen Parteien angehören, eine deutliche Mehrheit (vor allem in Sachsen und Thüringen).

Probleme des parteipolitischen Engagements

Für Christen, die sich politisch engagieren wollen, stellt sich zunächst die Frage, für welche Partei sie sich entscheiden sollen: „Der Christ kann keine Partei finden, die den aus seinem Glauben und seiner Kirchenzugehörigkeit entsprechenden ethischen Forderungen voll und ganz entspricht: Deshalb soll seine Zugehörigkeit zu einem politischen Lager niemals ideologisch, sondern immer kritisch sein.“[10] Dies setzt Kompromissfähigkeit voraus, die aber nicht zu grenzenlosem Pluralismus politischen Engagements führen darf. Aus theologisch-ethischer Sicht gibt es eine Ablehnung der Mitwirkung in Parteien, die eine antichristliche Weltanschauung vertreten, Menschenrechte ablehnen oder bekämpfen. Dies gilt etwa für rechtsextreme Parteien.

Weiterhin stellt sich für Christen die Bestimmung ihres Verhältnisses zu ihrer Kirche und zu christlichen Organisationen, insbesondere, wenn die Mehrheit der Parteimitglieder keine engagierten Christen darstellt. Da es in evangelischen Kirchen kein Lehramt wie im katholischen Bereich gibt, ist dies für Protestanten einfacher. Das Lehramt der katholischen Kirche gibt in der Moral- und Soziallehre Vorgaben, und es wird erwartet, dass sich Katholiken in der Politik an diesen orientieren. Dabei vertritt die Kirche die Auffassung, dass es sich nicht etwa um katholische Sondernormen handelt, die in einer pluralistischen Gesellschaft nun allen Staatsbürgern vorgegeben werden sollen, sondern um allgemein-menschliche Werte, die auch von Nichtkatholiken und Nichtchristen eingesehen werden können und für diese annehmbar sind. Unter diesen Normen stellt der Lebensschutz von der Befruchtung bis zum Ende des Lebens den Kern dar. Katholiken haben immer für einen umfassenden Lebensschutz einzutreten.

In der Vergangenheit hat es politische Fragen gegeben, in denen sich katholische Laien amtskirchlichen Vorgaben (z. B. nach Abschaffung der Konfessionsschule) entzogen haben und amtskirchliche Forderungen als Grenzüberschreitungen zurückgewiesen haben. Es existiert also ein immer wieder neu auszutarierender Bereich zwischen einer legitimen kirchlichen Verkündigung, die aus christlicher Sicht ethische Grundfragen des Politischen anspricht, und der Autonomie politisch handelnder Laien, die in eigener Verantwortung und Sachkompetenz politische Entscheidungen treffen müssen. Angesichts der Pluralität des christlichen Engagements in politischen Parteien darf mit Recht erwartet werden, dass sich Christen mit unterschiedlichen parteipolitischen Optionen nicht gegenseitig als „unchristlich“ verurteilen oder gar bekämpfen. Dies bedeutet etwa, dass das „C“ in CDU und CSU als freiwillig angenommene Selbstverpflichtung, aber nicht als exklusiver Anspruch zu verstehen ist.

Von Christen ist weiterhin zu erwarten, dass sie auch Nichtchristen mit Achtung und Respekt begegnen. Sie können für sich per se keinen Vorrang in Werte- wie in Sachkompetenz beanspruchen, sondern haben die Argumente anderer zu beachten. Parteipolitisches Engagement von Christen, wenn es tatsächlich mit Einfluss verbunden ist, kann auf Grund seiner Dauerhaftigkeit, seiner Zeitintensität und seines Aufwandes etwa in zeitlicher Hinsicht mit anderen Verpflichtungen wie der Pflege der Beziehungen in Familien oder im Freundeskreis, aber auch mit religiösen Pflichten (Gottesdienstbesuch) in Konflikt geraten.

Für Christen bleibt Politik immer etwas Vorläufiges und Relatives. Sie werden daher politische Ideologien mit umfassendem Weltanschauungscharakter und Erlösungsanspruch zurückweisen. Solche Ansprüche können sie aufgrund der christlichen Anthropologie, die um die Anfälligkeit der Menschen für sachliche und moralische Irrtümer weiß, nicht annehmen. Weiterhin sollte der christliche Glaube politisch handelnde Christen ermuntern, über die Vertretung ihrer eigenen Interessen hinauszugehen und sich durch einen Gerechtigkeitssinn auszuzeichnen, der die Interessen anderer, auch von Nichtwählern, z. B. kommender Generationen, Ausländer, der „Dritten Welt“, einbezieht. Das Handeln von Christen in der Politik steht unter dem Selbstanspruch, einen Beitrag zu größerer Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu leisten.

[10] Kompendium der Soziallehre (Anm. 1), Nr. 573.

Anke Silomon

Widerstand von Protestanten im NS und in der DDR

Spätestens von 1848 an wurde in Deutschland die Trennung von Staat und Kirche diskutiert. Nach dem Ersten Weltkrieg löste die Nationalversammlung mit der Weimarer Reichsverfassung von 1919 das überkommene System von Staatskirchen ab und regelte das Verhältnis von Kirche und Staat neu. Unabhängig von einem als aufklärerisch empfundenen Laizismus bildeten die Vorstellungen von Religionsfreiheit, einem weltanschaulich neutralem Staat sowie der Selbstbestimmung aller Religionsgemeinschaften die Grundlage dieser Regelungen. Zwar wurde die Religionsausübung nicht zur Privatsache erklärt, sondern blieb eine öffentliche Angelegenheit. Aber diese wurde dem Staat entzogen. In den Artikeln 136 bis 139 der Weimarer Reichsverfassung, die mittels Artikel 140 GG Bestandteil des Staatskirchen- und Verfassungsrechts der Bundesrepublik sind und sich auch noch in der DDR-Verfassung von 1949 wiederfanden, blieb diese rechtliche Regelung bis heute bestehen.

Anke Silomon
Dr. phil., geb. 1966; Privatdozentin für Neuere Geschichte an der Universität Karlsruhe.
anke.silomon@gmx.de

Die Einbindung der Kirchen in einen Staat und sein politisches System ist sowohl für die Zeit des Nationalsozialismus als auch für die des geteilten Deutschlands ein Thema, das trotz der genannten rechtlichen Vorgaben durch zahlreiche Spielräume immer wieder Interpretationsmöglichkeiten eröffnet. Die Haltung von evangelischen Christen zur weltlichen „Obrigkeit", also zwischen 1933 und 1945 zum NS-Regime und zwischen 1949 bis 1990 zur DDR und zum „real existierenden" Sozialismus, soll im Folgenden genauer in den Blick genommen werden. Dabei geht es nicht um einen Vergleich oder gar den Nachweis von Kontinuitäten widerständigen oder oppositionellen Verhaltens von Protestanten im Nationalsozialismus und in der DDR. Vielmehr sollen religiös motivierte Gruppierungen und christliche Einzelpersonen vorgestellt werden, die sich dem nationalsozialistischen Regime widersetzten.[1] Die DDR dagegen war zwar durch eine atheistische Staatsideologie gekennzeichnet, doch war die Verfolgung Andersdenkender oder politisch Unerwünschter subtiler und forderte weniger Opfer. Wegen der fundamentalen Unterschiede konnte es keinen mit dem gegen den Nationalsozialismus vergleichbaren Widerstand geben. Daher soll aufgezeigt werden, wie das Verhältnis zwischen Staat und Christen beziehungsweise Kirchen sich entwickelte und welche mit dem christlichen Glauben begründeten Formen von widerständigem oder oppositionellen Verhalten entstanden.[2] Dass in wenigen Fällen auch personelle Kontinuitäten festzustellen sind, kann als lebensgeschichtlicher Zufall gewertet werden und bedeutet keinesfalls die Vergleichbarkeit oder gar Gleichsetzung von nationalsozialistischem Deutschland und DDR.

Mit der Reformation innerhalb der römisch-katholischen Kirche hatten sich zwei evangelische Strömungen herausgebildet, Lutheraner und Reformierte. Während die lutherischen Protestanten die Verbindlichkeit der lutherischen Bekenntnisschriften sowie die Zwei-Reiche-Lehre betonen, stehen für den reformierten Gottesdienst die Predigt, Gebete, gemeinsam gesprochene Texte und der Gemeindegesang im Zentrum. Die Kirchen sind schlicht, die Verkündigung steht im Vordergrund, das Bilderverbot wird ernst genommen. Von den herrschenden Auffassungen unter den deutschen Protestanten, die vor allem im Nationalsozialismus die Grundlage für den verhaltenen oder offenen Widerstand von Christen bildeten, sollen hier nur zwei – stark verkürzt – umrissen werden. 1. Die Anhänger der dialektischen Theologie des Schweizer Theologen Karl Barth betonten die Gültigkeit der Königsherrschaft Christi in allen Lebensbereichen. Folgerichtig wandten

[1] Vgl. allgemein Peter Steinbach/Johannes Tuchel (Hrsg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Bonn 1994, sowie Wolfgang Benz/Walter H. Pehle (Hrsg.), Lexikon des deutschen Widerstandes, Frankfurt/M. 1994.

[2] Vgl. Ehrhart Neubert, Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, Berlin 1997.

sie sich gegen eine Eigengesetzlichkeit der Politik und forderten die Orientierung menschlichen Rechts am göttlichen. Sie waren zumeist Reformierte und schlossen sich während der nationalsozialistischen Herrschaft in der Bekennenden Kirche zusammen. Sie taten dies in Abgrenzung von den Deutschen Christen, die gefördert von den Nationalsozialisten die Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche übernahmen. 2. Demgegenüber traten andere, überwiegend Lutheraner, in Anlehnung an die Zwei-Reiche-Lehre, also die Vorstellung von der parallelen Existenz eines von Gott gelenkten Reiches und eines weltlichen Staatsgebildes, für eine deutliche Trennung theologischer und politischer Fragen ein und verhielten sich politisch weitgehend abstinent.

Protestanten und ihr Widerstand gegen den Nationalsozialismus

Gegen den Versuch der Nationalsozialisten, die evangelische Kirche ideologisch und organisatorisch gleichzuschalten, gab es keine gesamtkirchliche Gegenwehr. Eine protestantische Minderheit bildete – auf der Grundlage von Barths theologischen Lehren – die Bekennende Kirche, die Mitte 1934 auf ihrer ersten Synode die Barmer Theologische Erklärung verabschiedete. Die 139 Vertreter von 18 deutschen evangelischen Landeskirchen brachten in sechs Thesen ihre Ablehnung der staatlichen Vereinnahmungsversuche und der Verfremdung des christlichen Bekenntnisses durch die Deutschen Christen zum Ausdruck.[3] Die aus heutiger Sicht ebenso dringliche Geißelung der Menschenrechtsverletzungen durch das NS-Regime lässt sich allenfalls zwischen den Zeilen herauslesen oder aber als selbstverständlich zum christlichen Zeugnis gehörend mitdenken. Viele Mitglieder der Bekennenden Kirche hatten zunächst den „nationalen Aufbruch“ und die Wiederherstellung staatlicher Autorität nach dem Scheitern des parlamentarischen Systems am Ende der Weimarer Republik begrüßt. Der meistzitierte Satz aus der 1. Barmer These, der die Basis der Erklärung bildet, lautet: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse, Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung erkennen.“

Neben Barth setzte sich das Führungsgremium der Bekennenden Kirche, der Reichsbruderrat, aus Martin Niemöller, Karl Immer und Hermann Albert Hesse zusammen. Nach einer Klärung der Leitungskompetenzen auf der dritten Bekenntnissynode in Augsburg 1935 ging Barth als Professor für Systematische Theologie nach Basel. Barth hörte dennoch nicht auf, sich politisch zu Wort zu melden – gegen die Judenverfolgung, für die Unterstützung der Fliehenden, allgemein gegen das Schweigen von Christen. Anfang 1938 erklärte er in Aberdeen unmissverständlich: „Es gibt unter Umständen eine nicht nur erlaubte, sondern göttlich geforderte Resistenz gegen die politische Macht, eine Resistenz, bei der es dann unter Umständen auch darum gehen kann, Gewalt gegen Gewalt zu setzen. Anders kann ja der Widerstand gegen die Tyrannei, die Verhinderung des Vergießens unschuldigen Blutes vielleicht nicht durchgeführt werden.“[4]

Der Theologe Dietrich Bonhoeffer, dessen Schriften maßgeblich von Barths dialektischer Theologie beeinflusst waren, verstand die Barmer Theologische Erklärung als Impuls und Grundlage seiner aktiven Beteiligung am (politischen) Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime. Er war an der Planung des missglückten Attentats auf Hitler beteiligt, das Fabian von Schlabrendorff am 13. März 1943 zu verüben versuchte, und Mitwisser des leider ebenfalls gescheiterten Attentats und Staatsstreichs vom 20. Juli 1944.[5] Barth, der von Bonhoeffers Hinrichtung kurz vor Ende des Krieges zutiefst betroffen war, hatte Attentate auf Hitler als ethisch legitim befürwortet. Etwa dreißig Mitglieder der Bekennenden Kirche wurden von den Nationalsozialisten ermordet oder starben an den Folgen der Haft.[6] Zu den

[3] Vgl. Kurt Meier, Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich, München 1992.

[4] Karl Barth, Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560, gehalten an der Universität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938.

[5] Vgl. Joachim Fest, Der lange Weg zum 20. Juli, Berlin 1994.

[6] 1949 gab der Bruderrat der EKD als Nachfolger des Bruderrates der BK ein Märtyrerbuch heraus, das die ermordeten und in den KZs umgekommenen BK-Mitglieder und ihre Todesumstände, soweit bekannt,

durch ihren Widerstand zum NS-Regime aus christlicher Überzeugung bekannt gewordenen, hingerichteten Mitgliedern der Bekennenden Kirche gehören außer Bonhoeffer auch Hans Koch, Helmuth James Graf von Moltke, Friedrich Justus Perels und Paul Schneider. Koch und Perels gehörten zum Umfeld der Attentäter des 20. Juli 1944, ebenso wie der evangelische Theologe und spätere CDU-Politiker Eugen Gerstenmaier. Dieser war auch Mitglied der 1940 von von Moltke gegründeten bürgerlich-zivilen Widerstandsgruppe, des Kreisauer Kreises. Dieser bestand aus einem festen Kern von etwa zwanzig Mitgliedern und ebenso vielen Sympathisanten. Die Zusammensetzung der Kreisauer war ungewöhnlich bunt: Bürgertum und Adel waren ebenso vertreten wie die Arbeiterbewegung, der Katholizismus und der Protestantismus. Ziel der Gruppe war eine grundlegende geistige, gesellschaftliche und politische Reform Deutschlands, an deren Ende eine stark sozialistisch gefärbte Gesellschaftsordnung stehen sollte.[7]

Im Gegensatz dazu war der Widerstand der Mitte 1942 in München gegründeten Gruppe Weiße Rose, deren wichtigste Mitglieder Hans und Sophie Scholl, Christoph Probst, Willi Graf und Alexander Schmorell waren, überwiegend christlich geprägt. Das Entsetzen über die Deportation und den erbarmungslosen Umgang mit den Juden sowie mit Oppositionellen und das zum Teil eigene Miterleben von Massenermordungen in Polen und Russland motivierte die Mitglieder der Weißen Rose zur subversiven, über die Verbrechen des NS-Regimes aufklärenden Flugblattarbeit. Bereits am 18. Februar 1943 wurden Hans und Sophie Scholl beim Verteilen des sechsten – gegen die nationalsozialistische Kriegspolitik gerichteten – Flugblatts an der Universität München entdeckt und an die Gestapo ausgeliefert. Im Laufe des Jahres 1943 wurden die Geschwister Scholl, Probst, Graf und Schmorell sowie der Autor des Flugblattes, Kurt Huber, hingerichtet.[8]

Der Freiburger politische Widerstandskreis, der sich anlässlich der so genannten Reichskristallnacht seit Ende 1938 regelmäßig traf, bestand fast ausschließlich aus Mitgliedern und Sympathisanten der Bekennenden Kirche. Ihm gehörten unter anderem Friedrich Delekat, Otto Dibelius, Constantin von Dietze, Walter Eucken, Adolf Lampe, Otto Hof, Friedrich Justus Perels, Gerhard Ritter, Helmut Thielicke, Erik Wolf und Ernst Wolf an. Zwischen dem Freiburger Kreis gab es eine (personelle) Verbindung zum Goerdeler-Kreis und zu Bonhoeffer, was nach dem Attentatsversuch vom 20. Juli 1944 zur Verhaftung von von Dietze, Eucken, Lampe, Perels und Ritter durch die Gestapo führte.

Es lassen sich noch andere evangelische Christen nennen, die sich aus religiöser Motivation heraus, weniger spektakulär als die genannten Gruppierungen, dem Regime widersetzten, etwa der Staatswissenschaftler Hermann Stöhr, Kriegsfreiwilliger im Ersten Weltkrieg. Auf seine Einberufung zur Kriegsmarine Anfang 1939 reagierte Stöhr mit Verweigerung aus Gewissensgründen, bot sich jedoch für einen ersatzweisen Arbeitsdienst an. Er ignorierte zwei Einberufungsbefehle; das Reichskriegsgericht verurteilte ihn am 16. März 1940 wegen Wehrkraftzersetzung zum Tode und lehnte das Gnadengesuch ab. Am 21. Juni 1940 wurde Stöhr in Berlin-Plötzensee enthauptet. Der Jurist Hermann Reinmuth, der bereits vor 1933 humanitäre Hilfsaktionen initiiert hatte, opponierte ebenfalls schon früh gegen die Nationalsozialisten. Wegen seines juristischen Beistandes für verurteilte oder inhaftierte Regimegegner und seine Unterstützung von Angehörigen politisch Verfolgter wurde er 1935 wegen „Verbrechen der Vorbereitung zum Hochverrat unter erschwerenden Umständen“ zu einer Zuchthausstrafe verurteilt. Als Reinmuth 1941 entlassen werden sollte, verweigerte er die Unterzeichnung der damals üblichen Erklärung, künftig nichts mehr gegen das nationalsozialistische Deutschland zu unternehmen. Daher inhaftierte man ihn im KZ Sachsenhausen, wo er im April 1942 starb.

Bei Werner Sylten handelte es sich um einen evangelischen Theologen, der seit 1925 in Thüringen eine Fürsorgeeinrichtung für schulentlassene minderjährige Mädchen leitete. Die Nationalsozialisten verlangten, dass die Zöglinge nur von „Ariern“ zu im Sinne

aufführte. Jedoch tauchten nicht alle nach heutigen Maßstäben als „Blutzeugen“ zu charakterisierende Mitglieder auf. Vgl. Karl-Joseph Hummel/Christoph Strohm (Hrsg.), Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2000.

[7] Vgl. Hans Mommsen, Die künftige Neuordnung Deutschlands und Europas aus der Sicht des Kreisauer Kreises, in: P. Steinbach/J. Tuchel (Anm. 1).

[8] Vgl. Detlev Bald, Die Weiße Rose. Von der Front in den Widerstand, Berlin 2003.

der NS-Ideologie volks- und rassebewussten Mädchen erzogen werden dürften. Die Thüringische Kirchenleitung, fest in der Hand der Deutschen Christen, monierte Syltens jüdische Abstammung – sein Vater war bei der Heirat mit einer Protestantin konvertiert – und seine Sympathien für den Religiösen Sozialismus. Sylten schloss sich der Bekennenden Kirche an; seine Frau nahm sich 1935 aufgrund des wachsenden Drucks auf die Familie das Leben. Nach seiner Entlassung als „Halbjude" aus dem Pfarrdienst im Jahr 1936 arbeitete Sylten zwei Jahre lang für die Lutherische Bekenntnisgemeinschaft in Gotha, um dann als Seelsorger im Berliner Büro Heinrich Grübers anzufangen, bis dieses nach der Verhaftung Grübers Ende 1940 geschlossen wurde. Er wurde am 27. Februar 1941 ins KZ Dachau deportiert. Trotz Krankheit und Folter meldete Sylten sich aus Furcht, mit einem Krankentransport aus dem KZ in den Tod zu fahren, nicht krank. Zwar gelang es Grüber, ihn einmal von der Transportliste streichen zu lassen, doch in Folge einer offensichtlichen Erkrankung wurde Sylten im Rahmen der Euthanasieaktion 14f13 in die Tötungsanstalt Hartheim/Linz verbracht und dort im Spätsommer 1942 ermordet.

Der 1898 geborene Jurist Lothar Kreyssig[9] arbeitete nach seiner Promotion am Landgericht Chemnitz, wo er 1928 – im selben Jahr, in dem sein Vater starb und Kreyssig die Bibel zu lesen begann – zum Landgerichtsrat ernannt wurde. Die über das Berufliche hinausgehende Beziehung zum als politisch „rot" verschrienen Präsidenten des Landgerichts, Rudolf Ziel, ließ den deutschnationalen Kreyssig rasch von seiner partiellen Befürwortung der Nationalsozialisten abrücken und prägte stark seine künftige Rechtsauffassung. Ziel wurde nach 1933 seines Amtes enthoben; für Kreyssig waren die zunehmenden Rechtsbrüche unter der Herrschaft der NSDAP unübersehbar. Aufgrund seines Engagements für Arbeitslose und andere sozial Benachteiligte wurde Kreyssig von den Nationalsozialisten mit Argwohn betrachtet. Als 1934 die Bekenntnisgemeinden entstanden, trat Kreyssig der Lutherischen Bekenntnisgemeinde Flöha bei und übernahm dort die Leitung des Kreisbruderrates. 1937 erwarb Kreyssig einen vernachlässigten Bauernhof, den er nach biologisch-dynamischen Grundsätzen bewirtschaftete. Der „Bruderhof" bot Notleidenden und Verfolgten Zuspruch, und Kreyssig ließ sich ans Amtsgericht in Brandenburg/Havel versetzen.

Als Vormundschaftsrichter wurde er immer häufiger mit erschreckenden Berichten von Vormündern und Pflegern über so genannte Geisteskranke konfrontiert. Angesichts der bereits über die „Vernichtung lebensunwerten Lebens" kursierenden Gerüchte wandte sich Kreyssig im Sommer 1940 an Reichsjustizminister Franz Gürtner und äußerte den Verdacht, „Geisteskranke" würden systematisch abtransportiert und in einer Anstalt getötet. In seinem Schreiben wies er auf die in ethischer und rechtlicher Hinsicht problematische Aktion hin, um als Christ grundsätzlich die Anmaßung der Nationalsozialisten anzuprangern, über die Qualität von Menschen und deren Lebensberechtigung zu entscheiden.[10] Staatssekretär Roland Freisler persönlich eröffnete ihm im Ministerium, Hitler habe die so genannte Euthanasie-Aktion selbst veranlasst und damit das Recht zum Töten geschaffen. Reichsleiter Philipp Bouhler sei für die Durchführung der Tötungsaktion verantwortlich, an deren juristischer Absicherung derzeit noch gearbeitet werde. Nachdem Kreyssig Bouhler wegen Mordes angezeigt hatte, wurde er erneut von Freisler empfangen, der ihm erste Entwürfe für eine rechtliche Regelung der „Euthanasie" zeigte. Kreyssig erläuterte, dass dies nichts an seinem Widerstand gegen den Massenmord von „Geisteskranken" ändern werde. Sie verstoße in jeder Hinsicht gegen Ethik, Moral und Recht. Ende August wies Kreyssig die Heil- und Pflegeanstalten Brandenburg-Görden, Eberswalde, Göttingen, Landsberg/Warthe, Neuruppin, Sorau und Teupitz schriftlich an, dass die seiner richterlichen Vormundschaft unterstellten Personen nicht ohne seine Zustimmung verlegt werden dürften. Am 13. November 1940 wurde Kreyssig zu Minister Gürtner bestellt, der ihm das auf den Kriegsbeginn datierte Ermächtigungsschreiben Hitlers als juristische Grundlage für die

[9] Vgl. Konrad Weiß, Lothar Kreyssig. Prophet der Versöhnung, Gerlingen 1998.

[10] Vgl. Susanne Willems, Lothar Kreyssig. Vom eigenverantwortlichen Handeln. Eine biographische Studie zum Protest gegen die Euthanasieverbrechen in Nazi-Deutschland, Göttingen o.J. [1995]; vgl. auch Kreyssigs Schreiben vom 8.7. 1940 in: Ernst Klee (Hrsg.), Dokumente zur „Euthanasie", Frankfurt/M. 1986, S. 201–204.

Tötung geistig Behinderter vorlegte. Da Kreyssig bei seiner Position blieb, dass allein „der Wille des Führers (kein) Recht schaffen“ könne, wurde ihm seine Versetzung in den Ruhestand angedroht. Er stellte selbst einen förmlichen Antrag, „mich unter Gewährung der gesetzlichen Bezüge in den Ruhestand zu versetzen“, wurde zum Jahresende vorläufig beurlaubt und am 4. März 1942 durch Führererlass zwangspensioniert.

Erstaunlicherweise war dies die einzige Konsequenz von Kreyssigs couragiertem und widerständigem Verhalten. Versuche der Gestapo, ihn in ein Konzentrationslager zu bringen, misslangen. Trotz seiner konträren Rechtsauffassung beeindruckte Kreyssig möglicherweise die Nationalsozialisten mit seinem Pflichtbewusstsein, seinen Fähigkeiten als Jurist und seiner unbeugsamen Haltung. Er verfolgte bei seiner Arbeit für die Bekennende Kirche das primäre Ziel, sich für die behinderten, politischen und jüdischen Verfolgten einzusetzen, die der Willkür des NS-Systems hilflos ausgeliefert waren, deportiert und getötet wurden. Ende April 1945 kamen sowjetische Soldaten auf den Bruderhof, und seine Bewohner wurden Opfer von Plünderungen, Zerstörungen, Bedrohungen und Vergewaltigungen. Kreyssig sollte mehrere Male verhaftet, enteignet oder sogar erschossen werden, bevor die Russen Kenntnis von seinem Widerstand gegen die Nationalsozialisten erhielten und ihn als Antifaschisten identifizierten.

Christen, Kirche und Staat in der DDR

Als Konsistorialpräsident der Kirchenprovinz Sachsen von Ende 1945 an geriet Lothar Kreyssig in Konflikte mit der Sowjetischen Militäradministration (SMAD), die immer stärker versuchte, in innerkirchliche Belange einzugreifen. 1947 wurde Kreyssig Präses der provinzialsächsischen Synode. Nach Gründung der DDR war er erneut als Christ in einem atheistischen Staat mit einem Regime konfrontiert, das seine Arbeit zu unterbinden suchte und ihn vom Geheimdienst beobachten ließ. Am Beispiel Kreyssigs lässt sich zeigen, dass Christen in der DDR zwar weder erwünscht noch beheimatet waren, aber nur in seltensten Fällen um ihr Leben fürchten mussten. Es kam vor allem in den 1950er Jahren zu gewaltsamen Übergriffen und politischen Prozessen. Gegen evangelische Christen wurden lange Haftstrafen verhängt. Und es darf keineswegs vergessen werden, dass viele junge Protestanten wegen ihres Glaubens und der damit verbundenen Lebensführung in berufliche oder private Bahnen gezwungen wurden, die nicht ihren Vorstellungen und Wünschen entsprachen. Dennoch: Insgesamt war die Problemlage eine vollkommen andere als die von Christen in der NS-Zeit.

Der evangelischen Kirche in der von der SED zentralistisch gelenkten DDR kam eine besondere Rolle als einzige staatsunabhängige gesellschaftliche Großorganisation zu. Die SED-Ideologen gingen zunächst davon aus, dass sich die Kirche als bürgerliches Relikt im Zuge der Entwicklung zum reiferen Sozialismus von selbst auflöse. Der ureigene kirchliche Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, bekam früh Schlagseite in Richtung der Seelsorge. Die Kirche war gefordert, Partei zu ergreifen und Sprachrohr zu sein für diejenigen, deren Stimme zu schwach war und denen der Rückhalt fehlte, ihre Belange zu vertreten. Hinzu kam, dass „die“ Kirche in der DDR die ersten zwanzig Jahre lang ein Teil der Evangelischen Kirche in Deutschland, der gesamtdeutschen EKD, war: gemeinsame Leitungsgremien, Synoden und Arbeitsgruppen, ein grenzübergreifender Wunsch nach der Wiederherstellung der deutschen Einheit – für die SED-Führung ein klares Feindbild.

Gesamtkirchlichen Widerstand gab es in dem Sinne, dass die Mehrheit der evangelischen Christen in der DDR auf ein vereintes Deutschland hoffte. Als sich abzeichnete, dass es dazu nicht kommen würde, richtete sich das Augenmerk auf DDR-spezifische Probleme und Themen. Und auf den immer weiter verstärkten Druck des Staates reagierte die evangelische Kirche 1969 mit ihrer organisatorischen Verselbständigung im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK). Die SED-Führung erkannte den Kirchenbund 1972 offiziell an. So konnte die evangelische Kirche mit dem Staat verhandeln und traf im so genannten Spitzengespräch am 6. März 1978 einige letztlich jedoch unverbindliche, wenig relevante Vereinbarungen mit dem Staat. Das Gespräch hatte indes hohen symbolischen Wert für beide Seiten und war auch nutzbringend für den SED-Staat und die „Kirche im Sozialismus“. Diese Bezeichnung wurde vom BEK als Ortsbe-

stimmung verstanden, vom Staat als Zustimmung und Beschreibung der Zugehörigkeit zur DDR zu instrumentalisieren versucht.

Durch die Sonderrolle der „Kirche im Sozialismus“ wurden kirchliche Äußerungen sowohl seitens des Staates als auch von (den Medien) der Bundesrepublik mit Argwohn bzw. Interesse zur Kenntnis genommen – jedoch als politisch oder verkappt oppositionell. Nicht selten nahm der BEK zu politischen Fragen und Maßnahmen der SED Stellung, weil sie die Christen in der DDR tangierten. Dies galt etwa für Kirchensprengungen, den Kampf gegen die Junge Gemeinde, die Etablierung der Jugendweihe, die Einführung des Wehrkundeunterrichts, die Haltung von Christen zu Wehrdienst und Bausoldatenregelung, überhaupt für die zunehmende Militarisierung der Gesellschaft.

Zu solchen Anlässen äußerte sich nicht nur die Leitung des BEK stellvertretend für alle evangelischen Christen in der DDR, sondern auch einzelne Kirchenvertreter meldeten sich zu Wort. Während lediglich die Evangelische Kirche in Thüringen unter ihren Bischöfen Moritz Mitzenheim und Ingo Braecklein als angepasst galt und den viel zitierten „Thüringer Weg“ ging, gab es oppositionelles oder widerständiges Verhalten in allen Landeskirchen. Eine Konzentration fand sich in den großen Städten, auch die Hauptstadt Ost-Berlin stellte schon aufgrund ihrer Sonderrolle – mitten im geteilten Deutschland, nur durch die Mauer getrennt von West-Berlin – eine Hochburg da. Das Verhandlungsgeschick und die Haltung der Bischöfe zu den sich unter dem Dach der Kirche sammelnden Friedensbewegten, Oppositionellen, Umweltschützern, politisch Andersdenkenden oder Ausreisewilligen bestimmte auch das Ausmaß staatlicher Repression.

Von Christen dominiert und vom BEK mitgetragen wurde die Friedensbewegung, mit dem Symbol „Schwerter zu Pflugscharen“ zugleich biblisch begründet und durch die von der Sowjetunion an die UNO verschenkte Skulptur scheinbar ideologisch abgesichert. Auch in Umwelt-, Menschenrechts-, Frauen- und „Dritte-Welt“-Gruppen waren viele evangelische Christen vertreten. Dezidiert politisch-alternative und damit von der SED als hochgradig oppositionell eingestufte Gruppen gab es einige, unter ihren Mitgliedern auch Christen. Diese Gruppen sprachen oft von einem „verbesserlichen Sozialismus“ und traten für die Demokratisierung der DDR ein. Sie forderten die Einhaltung der Bürgerrechte, demokratische Wahlen, eine Entmilitarisierung der Gesellschaft sowie Reisefreiheit und grenzten sich von den „Ausreisewilligen“ ab, die kein Interesse an einer Reform der DDR hatten, sondern nur schnell das Land verlassen wollten.

Auch unter den Christen in der DDR gab es konfessionelle Streitigkeiten zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten, die jedoch weniger deutlich die jeweilige Haltung zum SED-Staat bestimmten, sondern kirchenintern ausgetragen wurden. In offiziellen Gesprächen war der BEK stellvertretend für alle Protestanten Verhandlungspartner des Staates. Wenn man die gesamtkirchliche Leitungsebene verlässt, sind bei den beiderseitig erwünschten oder einseitig eingeforderten Zusammentreffen zwischen Vertretern der SED und denen der evangelischen Kirche auch konfessionelle Prägungen zum Vorschein gekommen. Es gab auch Kirchenvertreter, die sich weigerten, mit Vertretern des atheistischen Staates überhaupt Gespräche zu führen.

Ob evangelische Christen zur Zeit des Nationalsozialismus oder während der deutschen Teilung ihrer staatlichen „Obrigkeit“, einer Diktatur gegenüber aus konfessionellen Gründen mit Anpassung, „Winterschlaf“ oder Widerstand reagierten: Sie haben eine wichtige Lebenserfahrung gemacht, nämlich unter den Zwängen einer Diktatur ihr spezifisch christliches Profil auszubilden und zu vertreten. Die Protagonisten der ostdeutschen Kirchen mussten nach der politischen und kirchlichen Wiedervereinigung feststellen, dass sie mit den in der DDR erkämpften Spielräumen und politischen Erfolgen in der neuen gesellschaftlichen Heimat, der Bundesrepublik, keinesfalls Türen aufstießen. Das christliche Zeugnis und die Beeinflussung politischer Entscheidungen und gesellschaftlicher Weichenstellungen durch christliche Werte wie Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Friedfertigkeit, die während der NS-Zeit abhanden gekommen waren und in der atheistischen DDR zu Konflikten führten – in der pluralistischen bundesdeutschen Gesellschaft drohen sie kaum beachtet zu verhallen.

APuZ

Nächste Ausgabe 15–16/2009 · 6. April 2009

NATO

Johannes Varwick
Auf dem Weg zum Weltpolizisten?

Markus Kaim
Obama und die transatlantischen Sicherheitsbeziehungen

Josef Braml
Im Westen nichts Neues?

Martin A. Smith
Partnerschaft, Kalter Krieg oder Kalter Frieden?

Olga Gyárfášová
Die Zukunft der NATO in Mittelosteuropa

Iwan Rodionow
Russland und die NATO: Grenzen der Gemeinsamkeit

Dieter Dettke
Deutschland als europäische Macht und Bündnispartner

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.

Redaktion

Dr. Katharina Belwe
Dr. Hans-Georg Golz
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Manuel Halbauer (Volontär)
Johannes Piepenbrink

Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 9 95 15-0

Internet

www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH
Frankenallee 71–81
60327 Frankfurt am Main.

Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung einschließlich APuZ zum Preis von Euro 19,15 halbjährlich, Jahresvorzugspreis Euro 34,90 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes

Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung Das Parlament
Frankenallee 71–81
60327 Frankfurt am Main.
Telefon (0 69) 75 01-42 53
Telefax (0 69) 75 01-45 02
parlament@fsd.de

Die Veröffentlichungen
in Aus Politik und Zeitgeschichte
stellen keine Meinungsäußerung
der Herausgeberin dar; sie dienen
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Christen in der Demokratie

APuZ 14/2009

Robert Zollitsch
3-5 **Mehr Zeugnis wagen!**
Das Wirken von Christen in die Zivilgesellschaft ist unverzichtbar. Es offenbart nicht nur die Notwendigkeit des Mitwirkens, sondern zeugt vom hohen moralischen Auftrag, Politik und Gesellschaft in einer Demokratie mitzugestalten.

Wolfgang Huber
6-8 **Christen in der Demokratie**
Indem Christen inmitten der demokratischen Gesellschaft leben, stehen sie zugleich zu ihr in einem Verhältnis kritischer Solidarität. Die Bejahung der Demokratie schließt ein, dass jede demokratische Ordnung verbesserbar ist.

Bernhard Sutor
9-14 **Christliche Ethik im säkularen Staat freiheitlicher Verfassung**
Der säkulare Staat ist religiös neutral, lebt aber als freiheitliche Ordnung aus den sozialen und kulturellen Ressourcen der Gesellschaft. In dieser hat christliche Ethik ihren Ort und ihre Chance, auf Staat und Politik einzuwirken.

Friedrich Wilhelm Graf
15-20 **Christen im demokratischen Verfassungsstaat**
Vielleicht liegt die wichtigste politische Leistung von Christen darin, dafür zu sensibilisieren, dass Demokratie keinen moralischen oder religiösen Vergemeinschaftungszwang kennt und dem Individuum Eigenräume des Privaten lässt.

Thomas Schirrmacher
21-26 **Demokratie und christliche Ethik**
Trotz mancher Ambivalenz des Verhältnisses von Christentum und Demokratie gibt es Gründe dafür, dass gerade überzeugte Christen und Minderheitenkirchen die säkulare Demokratie gefördert haben und sie stabilisieren.

Joachim Wiemeyer
27-32 **Das Engagement von Christen in politischen Parteien**
In Deutschland hat sich das Engagement von Christinnen und Christen in politischen Parteien erheblich gewandelt. Es stellt eine sozialethisch erwünschte und besonders anspruchsvolle Form christlicher Weltverantwortung dar.

Anke Silomon
33-38 **Widerstand von Protestanten im NS und in der DDR**
An den Beispielen des Nationalsozialismus und der DDR werden theologische Hintergründe von Widerstandsaktivitäten evangelischer Christen und die grundlegend verschiedene Situation in beiden Diktaturen beleuchtet.