

Mäßigung der Macht durch Mitverantwortung und Recht. Bemerkungen zum Verhältnis von Protestantismus und Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland

1. Obrigkeit und Schöpfungsordnungen, Synode und Demokratie

„Mag auch unser demokratischer Rechtsstaat ohne christliche Initiative, vielmehr aus den allgemeinen liberal-säkularen Anstößen des 19. Jahrhunderts und im besondern aus dem Erleben des hitlerschen Unrechtsstaates erwachsen sein, so braucht er darum doch nicht christlich irrelevant zu sein. Er läßt sich vielmehr sehr wohl nicht nur in seinen Grundrechten, sondern auch im ganzen als die Bemühung um ein gutes Verhältnis zwischen Macht und Recht, das heißt um die Mäßigung der Macht durch das Recht und durch staatsbürgerliche Mitverantwortung zugunsten der Würde des Menschen christlich interpretieren“ (Heinemann 1967, 35 f.).

Was Gustav Heinemann, damals Justizminister, im Jahr 1967 in einer Aufsehen erregenden Rede vor der Theologischen Fakultät einer Universität sagte, versammelt wie in einem Brennglas die zentralen Widersprüche, Probleme und Umbrüche im Verhältnis des Protestantismus zur Demokratie des Grundgesetzes. Der in der Tradition der Bekennenden Kirche stehende Christ und engagierte sozialdemokratische Rechtspolitiker Gustav Heinemann (vgl. Vögele 1999b) beleuchtete das schwierige Verhältnis des Protestantismus zur Demokratie des Grundgesetzes. Dieses Verhältnis war auf protestantischer Seite von enormen Fortschritten und Veränderungen, aber auch von Brüchen und Missverständnissen geprägt. Heinemanns Rede setzte einen Akzent in eine ganze neue Richtung.

Worin waren diese Brüche und Missverständnisse begründet? Große Teile der deutschsprachigen evangelischen Theologie waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch ein Verständnis des Staates als Obrigkeit geprägt. Als Obrigkeit war der Staat im Anschluss an *Römer 13* zwar unmiss-

verständlich als Autorität gekennzeichnet. Ihm schuldeten die Bürger unbedingten Gehorsam, aber die evangelische Theologie vernachlässigte darüber die Aufmerksamkeit für Gestalt und Organisationsform des Staates: Hinter das politisch-ethische Verständnis des Staates als Obrigkeit traten die Differenz zwischen Monarchie, Diktatur und Demokratie zurück.

Diese Vernachlässigung sollte sich in der Zeit des Nationalsozialismus als verhängnisvoll erweisen, auch wenn das entscheidende Bekenntnisdokument der Bekennenden Kirche, die Theologische Erklärung von Barmen aus dem Jahr 1934, in ihrer berühmt gewordenen fünften These an die „Verantwortung von Regierenden und Regierten“ erinnert und dem Staat die Aufgabe zuweist, „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“ (Barmer Erklärung 1934, These 5). Dies konnte als frühe Abwendung von der Obrigkeitstheologie gelesen werden, und in diesem Sinn nahm Heinemann lange vor der Demokratie-Denkschrift der EKD diesen Impuls auf und machte ihn zum zentralen Baustein seiner Überlegungen zum Verhältnis von Protestantismus und Demokratie.

Der den Protestantismus kennzeichnende innere Pluralismus ist ein weiteres Merkmal, das die Verhältnisbestimmung zur Demokratie schwierig machte. Konfessionelle Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten brachen auf breiter Linie neu auf und wurden in der Nachkriegszeit mit neuer Heftigkeit ausgefochten: Lutheraner tendierten dazu, das alte Verständnis vom Staat als Obrigkeit weiter zu verfolgen. Reformierten Theologen dagegen gelang es, durch das basisdemokratische Synodalprinzip, die stärkere Betonung der Rolle von Laien und flachere konsistoriale Hierarchien leichter Zugang zu demokratischen Organisationsprinzipien wie Gewaltenteilung, Mehrheitsentscheidung, Gegenüber von Regierung und Opposition zu finden.

Den Pluralismus verstärkten innertheologische Streitigkeiten zwischen den Vertretern der Königsherrschaft Christi im Gefolge Karl Barths und der lutherischen Zweireichelehre. Diese Kontroversen erschwerten eine nüchterne Diskussion. Hinzu kam die Nähe zu den verschiedenen politischen Parteien: Kirchlich sehr engagierte Christen wie Gustav Heinemann, Erhard Eppler und Johannes Rau waren Sozialdemokraten, während andere wie Hermann Ehlers, Eugen Gerstenmaier, Richard von Weizsäcker Mitglied der CDU waren oder mindestens für sie Sympathie zeigten (vgl. Huber 1990). Hinzu treten regionale Besonderheiten, die durch Landeskirchen und Bundesländer bedingt sind. Die Hannoversche Landeskirche arbeitete in Niedersachsen anders mit der Landesregierung und dem Landtag zu-

sammen als das z. B. in Bayern oder Nordrhein-Westfalen geschah (vgl. Vögele 1999a).

Erschwerend kam darüber hinaus eine Konkurrenz zur katholischen Kirche hinzu, die sowohl Fragen des Einflusses in der politischen Kultur der Bundesrepublik wie auch theologische Grundsatzfragen (wie die des Gegenübers von katholischem Naturrecht und protestantischer Situationsethik) betraf.

Denn gerade darin hatte Heinemann nicht Recht, dass er bei der Entstehung des Grundgesetzes keine „christlichen Initiativen“ sah. Diese existierten sehr wohl, allerdings fast ausschließlich im Bereich der katholischen Kirche. In den ersten Nachkriegsjahren zeigte sich, dass viele evangelische Theologen Menschen- und Grundrechten sehr skeptisch gegenüber standen. Auf dem Feld der evangelischen Sozialethik waren die ersten Nachkriegsjahre geprägt durch eine intensive Diskussion über den Begriff der Institution (vgl. Brinkmann 1997), der an die Stelle der alten Rede von den gottgegebenen Schöpfungsordnungen treten sollte.

Ein fünfter Grund für die Schwierigkeiten des Verhältnisses zwischen Protestantismus und Demokratie liegt darin, dass sich vor die grundsätzliche Frage nach der Legitimation der Demokratie sehr häufig äußerst kontrovers diskutierte Sachfragen schoben, beispielsweise in den fünfziger Jahren die Frage der Wiederbewaffnung und das Gegenüber von Kriegsdienstverweigerung und Wehrdienst, in den sechziger und siebziger Jahren die politische Aussöhnung mit Polen und der Sowjetunion, in den achtziger Jahren die Kontroversen um die Nachrüstung, die Möglichkeit zivilen Ungehorsams, das Asylrecht und die zivile Nutzung der Kernenergie. All diese Auseinandersetzungen und Probleme polarisierten den Protestantismus, verstärkten die in ihm latent angelegten zentrifugalen Kräfte und führten schließlich dazu, dass die evangelische Kirche ihr prinzipielles Verhältnis zur Demokratie des Grundgesetzes erst über 35 Jahre nach dessen Inkrafttreten klärte. Noch heute besteht über die Bewertungen dieser Entwicklungen in der sozialetischen und politikwissenschaftlichen Forschung keineswegs Einigkeit (vgl. z. B. Inacker 1994).

Im Folgenden soll nach diesen einleitenden Bemerkungen über die Schwierigkeiten und Chancen des Verhältnisses von Protestantismus und Demokratie die Entwicklung der protestantischen Interpretation von Grund- und Menschenrechten, von Menschenwürde und staatsbürgerlicher Mitverantwortung – von der Heinemann so eindrucksvoll sprach – schlaglichtartig an zwei Beispielen dargestellt werden. Die erste Frage muss lauten: Inwiefern war die evangelische Kirche an der Entstehung des Grundgesetzes beteiligt? Wieso hat sie sich nicht stärker engagiert? Dem stelle ich

eine kurze Analyse der Demokratie-Denkschrift von 1985 an die Seite, denn sie ist das entscheidende Dokument, in dem der evangelischen Kirche der Durchbruch zu einer positiven Bewertung der Demokratie gelang. Den Beitrag werden Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des Demokratie-Diskurses im Protestantismus abschließen.

2. Protestantische Verfassungsethik?

Der Befund, dass die evangelische Kirche sich nicht oder nur sehr marginal an der unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Diskussion um eine demokratische Verfassung für die Bundesrepublik beteiligt hat (vgl. dazu Anselm 1990; Vögele 2000), gewinnt aus einer kirchenpolitisch-konfessionellen, einer theologischen und aus einer binnenkirchlichen Perspektive besondere Bedeutung.

Die kirchenpolitisch-konfessionelle Perspektive: Im Gegensatz zur katholischen Kirche waren die evangelischen Landeskirchen bei den Debatten, die in Herrenchiemsee und in Bonn im Parlamentarischen Rat über das entstehende Grundgesetz geführt wurden, kaum präsent. In den Archiven lassen sich mit wenigen Ausnahmen weder Briefe noch Stellungnahmen finden. Die Ausnahme betrifft das so genannte Elternrecht. Dabei handelte es sich um eine Initiative katholischer Bischöfe und Politiker, nach der Eltern das Recht haben sollten, für ihre Kinder zwischen einer konfessionellen und einer staatlichen Schule zu wählen. Dieser Initiative schloss sich die evangelische Kirche an. Aber insgesamt konnten sich die Kirchen damit nicht durchsetzen. Das Elternrecht wurde nicht in das Grundgesetz aufgenommen.

Die katholische Kirche nahm auf das entstehende Grundgesetz sehr viel größeren Einfluss (vgl. van Schewick 1980), vor allem in der effektiven politischen Lobby-Arbeit des Prälaten Böhler und des rheinland-pfälzischen Politikers Adolf Susterhenn (vgl. Susterhenn 1991; Vögele 2000), aber auch in einer kontinuierlichen Reihe von Stellungnahmen und Hirtenbriefen (Baadte/Rauscher 1985), welche die entstehende Verfassung begleiteten und kommentierten.

Verfassungs- und rechtspolitisch lässt sich sehr wohl sagen, dass bei der Diskussion des Grundgesetzes und vor allem bei der Diskussion um Grund- und Menschenrechte theologische Elemente eine gewisse Rolle spielten. Das zeigt sich vor allem an der Diskussion darüber, wie der Begriff der Menschenwürde zu verstehen sei und an der Frage, ob sich das deutsche Volk zu „heiligen“ Menschenrechten bekennen sollte. Theodor

Heuss, der liberale Christ und FDP-Politiker prägte z. B. die berühmte Formel von der Menschenwürde als nicht-interpretierter These (vgl. Vögele 2000). Aber ein dezidiert kirchlicher Einfluss lässt sich dabei nicht nachweisen. Das gilt genau so für bestimmte Vorläufer-Dokumente für eine deutsche Nachkriegsverfassung, die im Kontext des Kreisauer Kreises entstanden. In solchen Dokumenten sind theologische und christliche Elemente zu sehen. Aber theologische Reflexionen kamen aus dem Protestantismus, nicht aus der evangelischen Kirche, und für die politischen Debatten des Parlamentarischen Rates waren sie später nicht mehr von Bedeutung.

Rechtspolitisch war die Nachkriegszeit durch eine gewisse Renaissance des Naturrechts gekennzeichnet. Rechtspolitisch und -philosophisch entdeckte man den Gedanken der Menschenrechte neu, was insbesondere durch die öffentlich geführten Debatten im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen nahe lag. Man verstand Menschenrechte als von Natur gegebene, selbstverständliche und für alle Menschen geltende Rechte.

Nun konnte man darüber streiten, ob Menschenrechte als von Natur gegeben oder als von Gott gegeben zu bezeichnen seien. Sicher ist, dass dieser Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Naturrecht für die katholische Theologie eine Reihe von Anknüpfungspunkten bot, die international und mit Bezug auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von katholischen Philosophen wie Jacques Maritain und national von katholischen Bischöfen, Theologen und Politikern gerne aufgenommen wurden.

In der evangelischen Theologie jedoch löste diese Affinität zwischen Naturrecht und Menschenrechten genau den umgekehrten Effekt aus. Der bekannte Göttinger Sozialethiker Ernst Wolf zum Beispiel kritisierte die „ontologische Anthropologie“ (Wolf 1947/48, 66; vgl. Vogel 1951), die er als Grundlage der Menschenrechte identifizierte. Viele Theologen sahen es als problematisch an, dem Menschen, der nach theologischem Verständnis als Sünder zu begreifen war, eine Würde zuzugestehen, die ihm – zumindest *coram Deo* – nicht zukam.

Allerdings ist aus mehreren Gründen davor zu warnen, mit Hilfe dieses Befundes die katholische gegen die evangelische Kirche auszuspielen. In der Entstehungszeit des Grundgesetzes hatte der Begriff der Menschenwürde noch nicht die überragende zentrale Stellung für die politische und rechtliche Kultur der Bundesrepublik, wie er sie nach der Verabschiedung des Grundgesetzes in Jahrzehnten der Interpretations- und Deutungsarbeit gewann (vgl. Vögele 2000). Auch in der katholischen Kirche waren Menschenrechte und Menschenwürde lange deshalb verpönt, weil man sie als

Produkt von Aufklärung, Liberalismus und Säkularismus verdächtigte. Endgültig wurden die nötigen theologischen und ethischen Verbindungsschritte erst mit dem Zweiten Vatikanum vollzogen.

Nicht zufällig setzt die Vorstellung evangelischer Deutungen des Würdebegriffs mit einem Laien und Juristen ein. Gustav Heinemanns bereits zitierte Rede ist eines der ersten Dokumente, in dem, fast zwanzig Jahre nach Verabschiedung des Grundgesetzes, Konturen einer protestantischen Interpretation des im Grundgesetz fixierten Würdebegriffs sichtbar werden. Heinemanns Leistung ist um so höher zu bewerten, als er sich in einer doppelten Frontstellung sah. Zum einen musste er sich gegen die protestantische Tradition wehren, die im Staat lediglich eine Gehorsam fordernde Obrigkeit sah, zum anderen gegen das katholische Naturrecht, welches in der Interpretationsgeschichte bis 1967 eine herausragende Rolle spielte.

Das Naturrecht muss Heinemann deswegen ablehnen, weil er sein Gottesverständnis nicht akzeptieren kann. Gott habe sich nicht an von der Vernunft erkennbare „zeitlose Ordnungsnormen oder Wesensbestimmungen“ (Heinemann 1967, 33) gebunden. Der naturrechtlichen Prinzipienethik stellt er darum eine protestantische Situationsethik entgegen: „Wirklicher Gehorsam geschieht vielmehr im stets neuen Wagnis der rechten Antwort auf die Frage, was Gott in der gegenwärtigen Situation von uns will“ (Heinemann 1967, 33).

Die Freiheit und das Entscheidungsvermögen des einzelnen sind gefährdet, wenn der Staat, wie es nach Heinemann die protestantische Theologie seit Jahrhunderten gefördert hat, als Obrigkeit verstanden wird. Denn wer im Staat vor allem die Autorität, die Obrigkeit sieht, sieht im Bürger vor allem den Untertan. Wegen dieses Vorverständnisses war die Theologie nicht in der Lage, die Demokratie der Weimarer Republik zu unterstützen. Wie die Demokratie der Weimarer Republik fußt auch die Demokratie des Grundgesetzes nicht auf einer autoritären Staatsfixierung; sie setzt beim Bürger an, nicht bei der Obrigkeit. Ihr oberster Wert ist die Menschenwürde. Damit ist nach Heinemann für die evangelische Theologie die Chance gegeben, ihr veraltetes Obrigkeitsverständnis aufzugeben und ein neues Verhältnis zur Demokratie zu gewinnen, wobei es ausdrücklich nicht Heinemanns Ziel ist, der Demokratie des Grundgesetzes ein protestantisches Staatsverständnis aufzupropfen. Sein eigenes protestantisches Staatsverständnis bildet sich unter den Bedingungen des Pluralismus.

Der Kern des Grundgesetzes, das den Bürger und die Würde des Menschen in den Mittelpunkt stellt, sind für Heinemann die Grundrechte. Ihnen begegne die evangelische Theologie mit Misstrauen, da sie in ihnen nur die „Magna Charta menschlicher Autonomie“ erblicken könne (Heine-

mann 1967, 34). Heinemann stellt dem eine christliche Interpretation der Grundrechte gegenüber. An dieser Begründung der Grundrechte und der Menschenwürde ist mehreres bemerkenswert:

- Heinemann setzt ausdrücklich christologisch ein. Der Mensch hat nicht Würde wegen seiner vorgegebenen Gottebenbildlichkeit, sondern weil er *zuvor* durch das Heilsgeschehen in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi *gewürdigt* worden ist.
- Mit dieser Begründung ist zumindest indirekt ein Zusammenhang zwischen der Freiheit des Glaubens und den Freiheiten der Grundrechte geschaffen. Denn die Grundrechte kommen dem einzelnen, ob er glaubt oder nicht, deshalb zu, weil Jesus Christus auch für ihn gestorben und auferstanden ist. Ob der einzelne dem im Glauben entspricht oder nicht, ist nicht von Belang.
- Die für das obrigkeitliche Verständnis des Staates entscheidende Funktionsbestimmung, nämlich für die Eindämmung des Bösen zu sorgen, nimmt Heinemann auf, und er überträgt sie auf die Institution der Grundrechte: Sie gewährleisten dem einzelnen Schutz vor staatlichen Übergriffen, die ihn zum Untertan degradieren. Die traditionell positive theologische Bewertung des Staates gibt Heinemann auf; an ihre Stelle tritt Ambivalenz: Es ist möglich, dass der Staat seiner Aufgabe, für Recht und Frieden zu sorgen, gerecht wird, und es ist möglich, dass der Staat – wie im Nationalsozialismus – diese Aufgabe verfehlt und sich gegen diejenigen wendet, die er eigentlich schützen sollte.

3. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe

Fast zwanzig Jahre nach Heinemanns Ausführungen nimmt die evangelische Kirche seine politische Ethik und seine demokratietheoretischen und rechtspolitischen Überlegungen auf. 1985 veröffentlicht sie die Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ (Kirchenamt 1985).¹

Die Denkschrift stellt den Begriff der Menschenwürde in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Die Anerkennung der menschlichen Würde ist für die Denkschrift der Grund, der Demokratie als Staats- und Verfassungsform zuzustimmen (vgl. Kirchenamt 1985, 12). Weil die Würde des Menschen als Konsequenz des biblischen Gedankens der Gottebenbildlichkeit begriffen werden kann, konstatiert die Denkschrift eine besondere Nähe zwischen dem christlichen Menschenbild und den Grundgedanken der Demokratie (13). Die Menschenwürde ist für die Autoren der Denkschrift

der Maßstab, an dem sich staatliches Handeln messen lassen muss. Der Staat ist wie die Kirche eine Ordnung in der noch nicht erlösten Welt. Es ist seine Aufgabe, „die Auswirkungen der Fehlsamkeit des Menschen in Grenzen“ zu halten (13 f.). An dieser Fehlsamkeit hat jedoch auch der Staat selbst Anteil; darum ist die Menschenwürde der Maßstab, an dem sich alles staatliche und gesellschaftliche Handeln zu orientieren hat. Wegen dieser Mitverantwortung aller an der Gestaltung von Staat und Gesellschaft kann nur eine demokratische Verfassung der Menschenwürde entsprechen. Menschenwürde ist in diesem Verständnis mehr als ein Rechtsprinzip; sie ist darüber hinaus auch Prinzip gesellschaftlicher Gestaltung. Als Rechtsprinzip begründet die Menschenwürde die Grundrechte. Für die Kirche ist die Religions- und Gewissensfreiheit von besonderer Bedeutung.

Für die Werte, die einer demokratischen Gesellschaft zugrunde liegen, hat Menschenwürde nach der Denkschrift begründende Funktion. Aus der Menschenwürde folgen die Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Dennoch ist die Demokratie keine christliche Staatsform, auch nicht wegen des Prinzips der Menschenwürde, und schon gar nicht die einzige für einen Christen mögliche Staatsform. Jedoch, so stellt die Denkschrift abschließend fest, enthält die freiheitliche Demokratie die Grundvoraussetzungen, die es den Christen ermöglichen, sich im politischen Leben zu engagieren. Sie können das, „weil sie ihren Auftrag von Gott darin erkennen, für die Würde des Menschen und darum auch für Freiheit und Gerechtigkeit einzutreten“ (45 f.).

Menschenwürde hat für die Demokratie-Denkschrift drei Funktionen: Sie begründet die Grundrechte, wie sie in Art. 1–20 GG festgelegt sind. Damit begründet sie zweitens einen Maßstab, der das staatliche Handeln begrenzt und Freiheit und Gleichheit des einzelnen ermöglicht. Sie begründet drittens die Werte, die allem gesellschaftlichen Handeln zugrunde liegen sollen.

Es ist wichtig zu betonen, dass die EKD-Denkschrift zu Beginn nicht unumstritten war. Gerade Johannes Rau übte an ihr Kritik, die er im Anschluss an theologische Argumente von Gustav Heinemann und Helmut Simon verdeutlichte (Rau 1987). Für ihn übersprang die Denkschrift zu schnell die Demokratie verneinende Tradition des Protestantismus, ihr Obrigkeitsdenken und die Fixierung auf staatliche Autoritäten. Rau wollte eine konfliktstarke Kirche, die in politischen Fragen Position bezog. Und er warf der Denkschrift vor, dass über der Betonung des Rechtsstaats die Frage nach dem Sozialstaat zurücktrat. Theologisch sah Rau die Tradition der „Barmer Theologischen Erklärung“ nicht genügend berücksichtigt, und er

monierte eine zu starke Berücksichtigung der Schöpfungstheologie (Rau 1987, 1010).

4. Vom Konflikt zum Konsens und zurück

Zwanzig Jahre nach der Publikation der Demokratie-Denkschrift (vgl. Huber 2005) stellt sich das Bild nochmals anders dar. In groben Konturen ist eine Geschichte des Verhältnisses von evangelischer Kirche und Demokratie in der Bundesrepublik deutlich geworden, für das sich drei Phasen unterscheiden lassen, nicht ganz trennscharf, weil sie sich teilweise überlappen:

a) Die Phase der Selbstfindung und Neu-Interpretation (1945–1967): Das durch das Grundgesetz vorgegebene Bekenntnis zu Menschenwürde, Menschen- und Grundrechten musste die politische Kultur der Bundesrepublik allererst einholen. Man musste lernen, was unter Menschenwürde und Grundrechten zu verstehen war. Ablesen lässt sich dieser Lernprozess an der enormen Bedeutung, die der Begriff der Menschenwürde in der politischen Kultur der Bundesrepublik gewonnen hat (vgl. Vögele 2000). Im Detail wäre das an der Judikatur des Bundesverfassungsgerichts, an den Reden der Bundespräsidenten und anderer Staatsrepräsentanten abzulesen. Auch in der evangelische Kirche ist derselbe Prozess festzustellen, allerdings in zwei Phasen: Zuerst musste man sich von der alten Fixierung auf den Staat als reine Machtinstitution und als Obrigkeit, dem Gehorsam geschuldet wurde, befreien, um dann in einem zweiten Schritt eine ganze Reihe von theologischen Anknüpfungspunkten in der politischen Kultur zu entdecken, angefangen vom Begriff der Menschenwürde über die Gottes-Klausel in der Präambel des Grundgesetzes bis hin zu Korrespondenzen zwischen grundrechtlich verankerten Freiheitsrechten und theologischen Freiheitskonzepten.

b) Die Phase der Konflikte (1967–1985): Kirche und Protestantismus scheuten weder vor noch nach dieser Phase vor Konflikten mit politischen Parteien und dem Staat zurück. Was das Besondere dieser Phase ausmacht, ist die Tatsache, dass politische Konflikte und Sachfragen von einem demokratietheoretischen und einem politisch-ethischen Konflikt überlagert wurden. Das gilt für die Fragen des zivilen Ungehorsams, des Asylrechts und der Nachrüstung. Der demokratietheoretische Konflikt besteht in der Frage, welche Bedeutung Minderheitenvoten, politische Bekenntnisse von einzelnen und Gewissensentscheidungen in Fragen haben, in der die demokratisch gewählte Mehrheit anders optiert als die – kirchliche – Minder-

heit. Der politisch-ethische und darum innertheologische Konflikt besteht in der Frage, welche – zwingenden – politischen Schlussfolgerungen aus Glaubensentscheidungen zu ziehen sind. Ohne die Optionen nochmals darzustellen, die in diesen Konflikten heftig aufeinander prallten: In der Regel stellte man die politische Konfliktfrage über die Grundsatzfrage. Dies änderte sich nachhaltig mit der Demokratie-Denkschrift, die diese Konflikte mit all ihren Widersprüchen klar zum Ausdruck brachte.

c) Die Phase des Konsenses hinter den Konflikten (1985 bis heute): Obwohl sie anfangs umstritten war, markiert die Demokratie-Denkschrift hier dennoch einen Wendepunkt. Mit ihr setzt sich im Protestantismus langsam die Einsicht durch, dass die Errungenschaften der rechtsstaatlichen, freiheitlichen Demokratie trotz aller Konflikte etwas Wertvolles und Bewahrenswertes sind. Diese selbstverständlich positive Haltung kann sofort wieder in den Hintergrund treten, wenn sich Konflikte ergeben. Aber die Konflikte selbst gefährden nicht mehr die Zustimmung zur Demokratie, wie das noch in der zweiten Phase der Fall war. An dieser Grundtendenz konnte auch der Fall der Mauer im November 1989 mit all seinen gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Folgen nichts ändern. Sehr wohl lassen sich noch unterschiedliche Strömungen im Protestantismus unterscheiden: Wie in den beiden ersten Phasen stehen sich eine konservativere und eine linksliberale Richtung gegenüber. Dennoch gilt, dass sich sowohl die konservative als auch die linksliberale Richtung in den drei Phasen sehr gewandelt haben. Was die Zustimmung zur Demokratie des Grundgesetzes angeht, so haben sich beide Strömungen ohne Zweifel aufeinander zu bewegt. Was die Gewichtung von bestimmten politischen, sozialen und ökonomischen Konflikten angeht, so bestehen weiterhin erhebliche Differenzen.

Ein verlässlicher Indikator für das Selbstverständnis dieses politischen Protestantismus ist häufig der Deutsche Evangelische Kirchentag. In seiner typischen Mischung aus Pilgerwegen und politischen Demonstrationen, aus Feierabendmahl und Jugendtreffen, aus Laienbewegung und kirchlicher Selbstdarstellung hat er die inneren Konflikte des Protestantismus in allen drei Perioden stets auf den Punkt und zum Ausdruck gebracht, wenn er nicht sogar zum Gegenstand solcher Konflikte wurde, wie im Fall der Bankkonten, die der Kirchentag bei der Deutschen Bank unterhielt.

Den Kirchentag im Jahr 2007 in Köln stellt das Präsidium unter die Losung „Lebendig und kräftig und schärfer“ (Hebr 4,12). Auch wenn im *Hebräerbrief* mit diesen drei Bestimmungen Gottes Wort selbst charakterisiert wird, so kann dieses Motto, aus dem biblischen Kontext herausgelöst, nicht anders denn als *Aufforderung an die evangelische Kirche* verstanden

werden, sich stärker zu profilieren und öffentlich Partei zu nehmen. In einer Pressemeldung zum Kirchentagsmotto sprach der rheinische Präses Schneider davon, das Wort Gottes solle „parteilich und konkret“ für „Trennschärfe und Profil“ sorgen. Das könnte auf die wachsenden ökumenischen Spannungen zwischen katholischer und evangelischer Kirche bezogen sein, ist aber mindestens genauso sehr politisch gemeint. Von neuem zeigt sich der alte Konflikt zwischen einer parteiischen politischen und einer überparteilichen unpolitischen Kirche. Neu ist, dass die Parteilichkeit für die Öffentlichkeitsarbeit in Dienst genommen wird. Doch bloße Parteilichkeit aus dem Wunsch, sich zu profilieren, könnte auch Differenzierungs- und Erkenntnisgewinne gefährden, die in zwei Jahrzehnten des Miteinanders von evangelischen Kirchen, politischer Kultur und Verfassungsdemokratie gewonnen wurden.

Abseits solcher Überlegungen soll im folgenden in Gestalt kurzer Problemanzeigen eine Reihe von Konflikten benannt werden, welche das Verhältnis von Demokratie und Protestantismus weiterhin prägen.

1. Zivilreligion, Werte und Leitkulturen: Die aus den 1970er Jahren stammende Debatte über die Werte, die Kultur, welche die Grundlagen von Rechtsstaat und auf Gewaltenteilung und Mehrheitswahlrecht beruhender Demokratie bilden, ist nicht abgerissen. Zwar ist es um die religionstheoretische Debatte über die Zivilreligion (vgl. Vögele 1994 und 2001) stiller geworden, dennoch wird weiterhin intensiv die Frage gestellt, auf welchen kulturellen, philosophischen, theologischen, historischen Grundlagen das politische System der Demokratie aufruht. Im Anschluss an Böckensfordes Diktum von den Voraussetzungen des Rechtsstaates, die dieser selbst nicht garantieren kann, wird weiter nach Ethikmodellen, Werten, Tugenden und Gütern gefragt, welche die politische Kultur einer Demokratie notwendig benötigt.

Fasst man diese Grundlagen nicht mehr in einer Zivilreligion oder in einer zivilreligiösen Dimension der politischen Kultur zusammen, so stellt sich die Frage, was denn dann an Prinzipien, Erfahrungen und Werten als grundlegende Voraussetzung der politischen Demokratie erhalten soll. Oft wird an diesem Punkt der Debatte die Zivilgesellschaft als Träger und Voraussetzung der politischen Kultur eingeführt. Und es stellt sich die Frage, ob die Kirchen als freiwillige Assoziationen der Zivilgesellschaft zuzuordnen sind (vgl. Vögele 1998) oder ob sie als Institutionen sui generis außerhalb der Zivilgesellschaft stehen.

Diese Debatte über die kulturellen Grundlagen der Demokratie ist in den letzten Jahren im Zuge der Vergrößerung der Europäischen Union sehr stark erweitert und ausgedehnt worden. Man fragt nun nicht mehr so sehr

nach dem Verhältnis zwischen deutschem Protestantismus und der Demokratie des Grundgesetzes, sondern auf der europäischen Ebene nach Verknüpfungen zwischen christlichen, kirchlichen und theologischen Traditionen der europäischen Geschichte und ihrem Verhältnis zu Demokratie, Menschenrechten und der Europäischen Union (vgl. Vögele 2003). Diese Diskussion enthält neuerdings ihre besonderen Akzente durch die Frage nach dem EU-Beitritt der islamisch geprägten Türkei. Soll die Mitgliedschaft in der Europäischen Union nur denjenigen Staaten offen stehen, die sich durch die eigene christliche Prägung kulturelle, politische und rechtliche Errungenschaften wie Menschen- und Grundrechte, Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche zu eigen gemacht haben? In der Türkei sprach man deshalb kritisch davon, die Europäische Union sei kein exklusiver „Christenclub“. Ohne diese Beitrittsfrage abschließend und ausführlich diskutieren zu wollen, sicher ist, dass damit die Verhältnisbestimmung von Christentum und Europa eine ganz neue politische Brisanz gewinnt. Der Streit darüber findet seinen Ausdruck auch in konservativeren und liberaleren Positionen innerhalb des Protestantismus.

2. Menschenwürde, Präambeln und Stammzellen: In der Frage, was unter Menschenwürde zu verstehen sei, fokussieren sich weiterhin die Fragestellungen, die man protestantisch mit dem Verhältnis von Demokratie und Kirche verbindet. Dieses gilt zum einen wiederum europäisch, denn die viel diskutierte europäische Verfassung übernahm in ihrem Grundrechtskatalog fast wortwörtlich die deutsche Formulierung des Grundgesetzes über den Schutz der Menschenwürde. Und es entstand eine intensive und kontrovers geführte Diskussion über einen Gottesbezug in der Präambel der zu verabschiedenden europäischen Verfassung, die dann durch den Verweis auf „spirituelle Grundlagen“ der europäischen Geschichte gelöst wurde.

Zum anderen spielte der Begriff der Menschenwürde eine wichtige Rolle in der Debatte darüber, ob die Forschung an embryonalen Stammzellen erlaubt sei. Dieses war in der evangelischen Kirche durchaus umstritten. Der Streit entbrannte darüber, ob schon der befruchteten Eizelle Menschenwürde zuzuerkennen sei oder ob diese erst zu einem späteren Zeitpunkt der Entwicklung dem Embryo zukomme.

Zur Debatte steht dabei das grundlegende Verständnis der Menschenwürde als Fundamentalbegriff des Grundgesetzes, als theologischer Terminus mit seiner Nähe zum Begriff der Gottebenbildlichkeit und als philosophisch-anthropologischer Begriff mit unmittelbaren Auswirkungen auf Rechtssetzung und Forschungspolitik (zu dieser Debatte vgl. Dabrock et al. 2005).

3. Ökonomie und Demokratie: In der Frage nach Ökonomie und Demokratie kommen eine gesellschaftliche und eine sozialetisch-theologische Debatte zusammen. Gesellschaftlich wird angesichts der dauerhaft hohen Arbeitslosigkeit und sinkender Steuereinnahmen nach dem Verhältnis von Sozialstaat und Demokratie gefragt. Die Frage lautet, ob das Sozialstaatsprinzip eine notwendige Bedingung für eine demokratische politische Kultur sei. Im Hintergrund steht eine Hypothese, die so lautet: Eine Reihe von sozialen, inneren Konflikten der Bundesrepublik habe in Zeiten des wirtschaftlichen Wachstums und der Prosperität durch sozialstaatliche Umverteilungen ermäßigt und korrigiert werden können. Falle diese finanzielle Option zur Regelung sozialer Konflikte weg, so gerate die Demokratie potentiell in eine schwere Krise.

Dieser Problemkomplex verbindet sich theologisch und sozialetisch mit der Frage nach sozialer Gerechtigkeit. Die EKD hatte darauf unter anderem mit einer Denkschrift (Gemeinwohl 1992) und mit dem evangelisch-katholischen Gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage (Für eine Zukunft 1997) reagiert. Dabei zeigte sich, dass die ökonomischen und sozialen Fragen auch demokratietheoretische Implikationen haben, die bedacht werden müssen.

Neben diesen Hauptproblemen prägten und prägen eine Reihe weiterer sozialetischer Fragen das Verhältnis des Protestantismus zur Demokratie, so die Aussöhnung mit den östlichen Nachbarn Deutschlands, vor allem mit Polen, welche gegenwärtig durch die Debatten über das Zentrum gegen Vertreibungen neu belebt wird und zu der die EKD mit der so genannten Ost-Denkschrift (Lage 1965) schon in den 1960er Jahren einen bedeutenden Beitrag leistete. Und die Frage nach militärischen Interventionen, welche spätestens nach dem Kosovo-Krieg nicht nur in der evangelischen Sozialethik, sondern weit darüber hinaus eine intensive neue Debatte über die Legitimation gerechter Kriege nach sich zog.

In all diesen Sachfragen zeigt sich der Protestantismus außerordentlich heterogen. Es ist sehr wohl zu unterscheiden zwischen den ganz unterschiedlichen Stellungnahmen der Landeskirchen und der EKD, einzelner christlicher Gruppen und Gemeinden, Bewegungen und Initiativen sowie der wissenschaftlichen Theologie. Es wäre – am Ende dieser Überlegungen – eine lohnende Aufgabe, dieses Verhältnis von evangelischer Kirche und Demokratie am Beispiel anderer Länder, insbesondere der Vereinigten Staaten, weiter zu untersuchen.

Literatur

- Anselm, Reiner: Verchristlichung der Gesellschaft? Zur Rolle des Protestantismus in den Verfassungsdiskussionen beider deutscher Staaten 1948/1949. In: Jochen-Christoph Kaiser/Anselm Doering-Manteuffel (Hg.), Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland. Stuttgart 1990, 63–87.
- Baadte, Günter/Rauscher, Anton (Hg.): Dokumente deutscher Bischöfe. Bd.1, Hirtenbriefe und Ansprachen zu Gesellschaft und Politik, 1945–1949, bearbeitet von Wolfgang Löhr. Würzburg 1985.
- Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 (www.ekd.de/glauben/142.html).
- Brinkmann, Gerd Ulrich: Theologische Institutionenethik. Ernst Wolfs Beitrag in der Institutionendiskussion in der evangelischen Kirche nach 1945. Neukirchen-Vluyn 1997.
- Christentum und politische Kultur. Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum. Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 29. Oktober 1997, epd-Dokumentation 46a/97. Frankfurt a. M. 1997.
- Dabrock, Peter/Klinnert, Lars/Schardien, Stefanie: Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik. Gütersloh 2005.
- Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1965 (<http://www.ekd.de/EKD-Texte/45952.html>).
- Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover 1997.
- Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1992.
- Heinemann, Gustav W.: Der Rechtsstaat als theologisches Problem. In: ders., Unser Grundgesetz ist ein Angebot. Rechtspolitische Schriften, hg. v. Jürgen Schmude. München 1989, 26–36 (zuerst 1967).
- Huber, Wolfgang (Hg.): Protestanten in der Demokratie – Positionen und Profile im Nachkriegsdeutschland. München 1990.
- : Der Beruf zur Politik. Zwanzig Jahre Demokratiedenkschrift der EKD. Vortrag beim Johannisempfang Berlin am 30. Juni 2005 (http://www.ekd.de/vortraege/050630_huber_johannisempfang.html).
- Inacker, Michael J.: Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokra-

tie. Die Entwicklung des kirchlichen Demokratieverständnisses von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik Deutschland (1918–1959). Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 1994.

Kirchenamt der EKD (Hg.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1985.

Rau, Johannes: Die rechts- und sozialstaatliche Demokratie als Aufgabe der Christengemeinde – Von der Barmer Erklärung zur Demokratie-Denkschrift der EKD. In: Willy Brandt u. a. (Hg.), Ein Richter, ein Bürger, ein Christ. Festschrift für Helmut Simon. Baden-Baden 1987, 995–1014.

Schewick, Burkhard van: Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945–1950. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B 20, Mainz 1980.

Süsterhenn, Adolf: Schriften zum Natur-, Staats- und Verfassungsrecht, hg. v. Peter Bucher. Veröffentlichungen der Kommission des Landtages für die Geschichte des Landes Rheinland-Pfalz, Bd. 16. Mainz 1991.

Vögele, Wolfgang: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland. Öffentliche Theologie Bd. 5. Gütersloh 1994.

– : Kirchen als freiwillige Assoziationen der Zivilgesellschaft. Theologische Überlegungen im Anschluß an Ronald Thiemanns Rezeption des Komunitarismus. In: Pastoraltheologie 87, 1998, 175–183.

– (Hg.): Kann man eine Demokratie christlich betreiben? Politische Neuordnung und Neuorientierung der Hannoverschen Landeskirche in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Loccumer Protokolle 68, 1999 (a).

– : Christus und die Menschenwürde. Eckpfeiler der politischen Ethik des Justizministers und Bundespräsidenten Gustav Heinemann. In: Jörg Thierfelder/Matthias Riemenschneider (Hg.), Gustav Heinemann. Christ und Politiker. Karlsruhe 1999 (b), 150–169.

– : Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie. Öffentliche Theologie Bd. 14. Gütersloh 2000.

– : Zivilreligion, Kirchen und die Milieus der Gesellschaft. In: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 20. Baden-Baden 2001, 184–199.

– : „...wie jede andere Weltgegend auch“? Die Europäische Einigung als Thema der evangelischen Kirchen: Verkündigungsraum oder sozialetisches Projekt? In: Peter Chr. Müller-Graff/Heinrich Schneider (Hg.), Kir-

chen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union. Schriftenreihe des Arbeitskreises Europäische Integration, Bd. 50. Baden-Baden 2003, 59–72.

Vogel, Heinrich: Die Menschenrechte als theologisches Problem. In: Werner Schmauch (Hg.), In memoriam Ernst Lohmeyer. Stuttgart 1951, 337–351.

Wolf, Ernst: Naturrecht und Gerechtigkeit. In: Werner Maihofer (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus? Darmstadt 1962, 52–72 (zuerst 1947/1948).

¹ Eine ausführliche Analyse der Demokratiedenkschrift findet sich in Vögele 1994, 45–60. Zum Verhältnis von Christentum und Demokratie vgl. auch die Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche „Christentum und politische Kultur“ von 1997.