

DOI: https://doi.org/10.56550/d.1.1.3		Original research article
Received on: April 1, 2022	Accepted on: May 11, 2022	Published on: June 15, 2022

Hans-Peter Grosshans

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
grosshans@uni-muenster.de

DEMOKRATIE ALS LEBENSFORM – ZUM VERHÄLTNIS VON CHRISTENTUM UND DEMOKRATIE

Die Rede von der „Demokratie als Lebensform“ ist nicht so klar, wie sie unmittelbar erscheint. Demokratie ist eine Staatsform. Inwiefern kann man sie dann auch als Lebensform bezeichnen? Der Ausdruck scheint auf das ganze Leben von Menschen auszugreifen und insofern nicht nur eine Staatsform zu betreffen. Im Sinne von Wittgensteins Rede von der Lebensform bzw. den Lebensformen (vgl. Grosshans 2013, 183-9) wäre Demokratie als Lebensform dann als ein bestimmter kultureller Lebenszusammenhang zu verstehen, mit dem eine ganze Reihe von allgemeinen Lebenseinstellungen verbunden ist. Kennzeichen moderner – im Sinne heutiger – Demokratien ist nun jedoch die Pluralität der gesellschaftlichen Systeme (im Sinne Luhmannscher Soziologie) in den Staaten, in denen wir unser Leben führen. Die politische Philosophie hat sich zudem ausgiebig in den vergangenen Jahrzehnten der Frage gewidmet, wie die weltanschauliche, kulturelle und religiöse Pluralität der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger in Demokratien im öffentlichen Raum, in dem der allgemeine Volkswille diskursiv politisch bestimmt wird, präsent sein soll.

Vor diesem Hintergrund werden in dem Aufsatz einige Aspekte zum Verhältnis des Christentums zur Demokratie präsentiert werden. Zuerst werden einige Probleme dargestellt, die sich mit einem formalen Verständnis von Demokratie stellen. Dann werden grundsätzliche Probleme diskutiert, die traditionelle Konstellationen des Christentums zur Demokratie mit sich bringen. Daran schliessen sich auf dem Hintergrund protestantischer Theologie Überlegungen zu einer konstruktiven Beziehung des Christentums zum politischen Recht an, die dann gegen gegenwärtig präsenste Formen von religiöser Politik gewendet werden. Abschliessend wird, wiederum aus Sicht der protestantischen Theologie, die Relevanz der Menschenrechte für Demokratie und Rechtsstaatlichkeit diskutiert.

Schlüsselwörter: Demokratie; Menschenrechte; Christentum; Protestantismus; religiöse Politik; Zwei-Reiche-Lehre

DEMOCRACY AS A FORM OF LIFE – ON THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIANITY AND DEMOCRACY

Talking of „democracy as a way of life“ is not as clear-cut as it immediately appears. Democracy is a form of a state. To what extent can it then also be called a form of life? The expression seems to apply to the whole life of people and thus not only to a form of state. In the sense of Wittgenstein's talk of the form of life or forms of life (vgl. Grosshans 2013, 183-9), democracy as a form of life would then be understood as a specific cultural context of life with which a whole series of general attitudes to life are connected. The hallmark of modern - in the sense of today's - democracies, however, is the plurality of social systems (in the sense of Luhmann's sociology) in the states in which we live. Political philosophy has also devoted itself extensively in recent decades to the question of how the ideological, cultural and religious plurality of citizens in democracies should be present in the public space in which the general will of the people is discursively determined.

Against this background, the paper will present some aspects of the relationship of Christianity to democracy. First, some problems that arise with a formal understanding of democracy will be presented. Then, fundamental problems that traditional constellations of Christianity entail for democracy will be discussed. This is followed by reflections on a constructive relationship of Christianity to political law on the background of Protestant theology, which are then turned against currently present forms of religious politics. Finally, the relevance of human rights for democracy and the rule of law is discussed, again from the perspective of Protestant theology.

Keywords: Democracy; Human Rights; Christianity; Protestantism; Religious Politics; Doctrine of the two kingdoms

1. Probleme mit der Demokratie

Aristoteles hat bekanntlich in seiner „Politik“ die Demokratie nicht als die bestmögliche Verfassung eines Staates betrachtet, sondern im Gegenteil als eine eher problematische Form eines Staates. Die Demokratie war für Aristoteles zwar zum Vorteil der Armen, aber nicht gut für das allgemeine Wohl. Daher bevorzugte er eine konstitutionelle Staatsform, die Elemente einer Oligarchie und einer Demokratie in sich vereint. Aristoteles nannte diese Staatsform *Politie*. (Vgl. Aristoteles, Politik, 1279af.; 1293bff.) Für Aristoteles war das Merkmal einer Oligarchie der Reichtum (*ploutos*) und das einer Demokratie die Freiheit (*eleuthería*). In einer *Politie* basierten die oligarchischen Elemente auf den Besitzern von Eigentum (insbesondere Land) und auf der Fähigkeit, für den Staat zu kämpfen, aber auch auf

Tugenden. Tatsächlich bezeichnete Aristoteles die *Politie* als eine Gemeinschaft oder einen Staat, der von vernünftigen und besonnenen Mitgliedern geleitet und regiert wird.

Wer also Aristoteles liest, und sei er noch so sehr Demokrat, ist sich der Möglichkeit bewusst, dass eine Demokratie problematisch sein oder werden kann. Auch lehrt dies die Erfahrung und die Geschichte: Nicht immer ist gut, was als Demokratie bezeichnet wird, und es reicht nicht aus, einen Staat auf ein nur formales Verständnis von Demokratie im Sinne einer Übertragung aller Macht in einem Staat auf eine Partei oder wenige Akteure durch Wahlen zu gründen.

In jüngster Zeit hat dies das Scheitern des arabischen Frühlings auf dramatische Weise gezeigt. Die westliche Welt bestand auf den formalen demokratischen (Abstimmungs-)Verfahren, die dann in den jeweiligen Staaten Verfassungen hervorbrachten, die religiöse, ethnische und kulturelle Minderheiten zu Bürgerinnen und Bürgern zweiter Klasse machten und die politische Institutionen hervorbrachten, die auf der Grundlage von Begünstigungen und Privilegien für Einzelpersonen und Gruppen handelten – was nicht gut war und durch die Tatsache, dass diese Gruppen die Mehrheit der Bevölkerung bildeten, auch nicht akzeptabler wurde. Es lassen sich viele weitere Beispiele von Staaten oder Gesellschaften aus Vergangenheit und Gegenwart anführen, die als Demokratien bezeichnet werden, aber Demokratien in einem sehr problematischen Sinne sind.

Aber was erlaubt es uns, solche Staaten oder Gesellschaften als *problematisch* oder als *schwache* oder gar als *falsche* Demokratien zu bezeichnen?

Das Argument des Aristoteles für seine kritische Analyse der Demokratie, dass sie (nur) zum Vorteil der Armen sei und nicht dem Gemeinwohl aller Bürgerinnen und Bürger diene, würde heute von vielen Menschen eher als ein unterstützendes Argument für die Demokratie angesehen werden. Wie und warum kann eine Demokratie also problematisch sein?

Eine Antwort wäre: Eine Demokratie ist problematisch, wenn sie praktisch die Menschenrechte aller Bürgerinnen und Bürger nicht respektiert und wenn sie praktisch eine ungerechte Verteilung der materiellen und sozialen Güter unter den Bürgern unterstützt.

2. Christentum und Demokratie

Traditionell scheinen Religionen zu autoritären Gesellschaftsstrukturen zu neigen, sei es in Bezug auf die Politik oder sei es in Bezug auf die

Selbstorganisation der Religionen. Dies ist nicht nur im traditionellen Christentum der Fall, sondern auch im Islam oder im Theravada-Buddhismus (wie z.B. in Sri Lanka oder in Myanmar, neben anderen Ländern). Dies kommt nicht nur in der Figur eines absolut allmächtigen Gottes oder einer göttlichen Macht zum Ausdruck, sondern auch in den sehr dominanten Figuren von Propheten, Lehrern oder Erlösern.

Dies lässt sich beispielsweise an einem Konzept aus dem Alten Testament veranschaulichen, in dem wir Führer des Volkes finden, die das Volk in allen Aspekten des Lebens leiteten und daher gleichzeitig König und erster Priester waren. Die berühmten Könige Israels, David und Salomo, vereinten sicherlich Politik und Religion in ihrer Person und beide Aspekte des gemeinsamen Lebens des Volkes standen unter ihrer Kontrolle und Leitung. Später, im Buch Deuteronomium, basiert die soziale Struktur des Volkes auf der Einheit eines Gottes bzw. einer Religion, eines Königs und eines Volkes – bei gleichzeitiger starker Monarchiekritik.

Diese Struktur war nicht einzigartig für Israel, sondern wurde in der von Karl Jaspers (1949) so genannten Achsenzeit zwischen 800 und 200 v. Chr. in verschiedenen Teilen der Welt dominant, in der sich die grossen Reiche der alten Zeit entwickelten, sei es in China, im Nahen Osten (Assyrien, Persien), im Mittelmeerraum oder anderswo. In diesen Reichen mussten viele verschiedene Völker in eine politische Einheit integriert werden. Für diese Herausforderung wurde eine gemeinsame Religion mit einer autoritären Struktur sehr wichtig. Mit der Macht wurden also Menschen in diese Reiche gezwungen und mit der Religion und ihren Ritualen und Praktiken wurden sie an diese Reiche angepasst. Mit dem sehr engen Bezug zur autoritären Machtstruktur in der Gesellschaft hatten die Religionen auch eine autoritäre Struktur in ihrer inneren Organisation – mit dem lang anhaltenden Effekt, dass wir bis heute oft eine explizite oder implizite Affinität von Religionen zu autoritären Strukturen in Politik und Staat finden. Oft wird dies dadurch unterstützt, dass mit den in den Religionen verwendeten heiligen Texten, die in sehr vormodernen Zeiten geschrieben wurden, die Phantasie religiöser Menschen mit Bildern monarchischer Mächte gefüttert wird, auf die dann alle Erwartungen und Hoffnungen auf Verbesserungen in Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur gerichtet werden.

Ein starkes Beispiel für vormoderne theologische Konstruktionen von Machtstrukturen, die den religiösen und den politischen Bereich miteinander verbinden, ist die Schrift von Pseudo-Dionysius Areopagita mit dem Titel „Himmlische Hierarchien“ in Verbindung mit dem entsprechend

konstruierten Werk „Kirchliche Hierarchie“. Die göttliche Herrschaft und Macht konkretisiert sich demnach durch eine riesige bürokratische Regierungsmaschinerie mit neun Ebenen von Engeln, die den göttlichen Willen für alles Leben auf der Erde verwalten und konkret realisieren. Dieser himmlisch-autoritären Struktur entspricht eine ähnliche hierarchische und autoritäre Struktur in der Organisation der Kirche. Diese Idee der Entsprechung von irdischen Machtstrukturen und staatlicher Verwaltung mit göttlichen und himmlischen Machtstrukturen und Regierung finden wir dann auch in politischen Theologien in der Auffassung, dass Macht und Gewalt in einem Staat nur dann legitim seien, wenn sie in Entsprechung zur absoluten göttlichen Macht und Regierung konstruiert und so darin begründet sind.

Wenn wir nun einen Blick in die Geschichte, aber auch in die gegenwärtige Realität des Christentums werfen, können wir feststellen, dass das Christentum mit vielen verschiedenen politischen Systemen und Mächten zurechtkommen musste und weiterhin zurechtkommen muss. Dabei hat es sich oft an bestehende politische Systeme verschiedenster Art angepasst. Manchmal ging und geht es dabei um das Überleben als Religionsgemeinschaft in einer feindlichen Umgebung. Aber manchmal entwickelten und entwickeln christliche Kirchen und ihre Theologien auch ein positives, konstruktives Verhältnis zu politischen Systemen, das freilich zurecht dann auch als problematisch angesehen werden kann. Da es den christlichen Kirchen und dem christlichen Glauben um das ewige Heil geht, ist es natürlich wahr, dass Menschen in Demokratien in die Hölle kommen und in Tyranneien oder autoritären Staaten gerettet werden können. Aber, wie Karl Barth schon 1938 schrieb: „Es ist aber nicht wahr, daß man als Christ ebenso ernstlich die Pöbelherrschaft oder die Diktatur bejahen, wollen, erstreben kann wie die Demokratie“ (Barth 1998, 42, f. 30). Nach Karl Barth gibt es nicht die gleiche Affinität oder Nicht-Affinität aller möglichen Formen eines Staates zum Evangelium. Für Karl Barth hat die Demokratie eine spezifische Affinität zum Evangelium.

Dies war 1938 eine erstaunliche Position von Karl Barth, da Christen nach Römer 13,1ff aufgerufen sind, sich jeder staatlichen Autorität, die Macht über sie hat, unterzuordnen. Auf dieser Grundlage verlangten die Kirchenleitungen der evangelischen Kirchen in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik im Osten Deutschlands von den Christen, diese spezifische kommunistische Republik als die den dort lebenden Christen gegebene Staatsform zu *bejahen*. In dieser Auslegungslinie von Römer 13

hiesse das Argument gegen Karl Barths Behauptung einer Affinität der Demokratie zum Evangelium, dass die konkreten christlichen Gemeinden den real existierenden Staat als den ihnen gegebenen politischen Kontext akzeptieren und diesen Staat im Namen Gottes ihren Staat sein lassen sollten. Eine grundsätzliche Kritik an einem solchen real existierenden Staat im Sinne der Infragestellung seiner Existenz und im Sinne der Frage, ob es nicht eine bessere Staatsform geben könnte, wäre dann für gläubige Christen verboten. Möglich wäre nur, innerhalb der gegebenen, nicht in Frage zu stellenden, politischen Ordnung nach Verbesserungen zu fragen und zu appellieren.

Gegenwärtig können wir solche Kämpfe der Kirchen um ihre Position gegenüber dem Staat und der politischen Grundordnung eines Staates zum Glück nicht mehr in Ostdeutschland sehen. Allerdings können wir sie zum Beispiel u.a. in Hongkong und allgemein in der Volksrepublik China, in Simbabwe oder in Myanmar (Grosshans 2022, 257-271) beobachten. In diesen Staaten und politischen Kontexten können wir sehen, dass die Art und Weise, wie wir nach Verbesserungen innerhalb der Bedingungen des bestehenden Staates und Systems fragen und appellieren, bereits eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien braucht, um zu entscheiden, was in der Politik im Urteil des christlichen Glaubens besser oder schlechter sein mag.

Wenn es für den christlichen Glauben einen Unterschied von besser und schlechter in Bezug auf den real existierenden Staat und seine Machtausübung und Regierung gibt, dann muss dies auch die grundsätzliche Ebene der Form des existierenden Staates einschliessen. Und dann geht es um die Frage nach dem Grad der Affinität, den die spezifischen Formen der politischen Machtausübung zum Evangelium haben können. Der Appell an Verbesserungen im Staat führt die Kirchen auch zu Überlegungen, ob die allgemeine Staatsform zu den kritisierten Defiziten in einem Land beitragen kann und ob es notwendig sein kann, auch den real existierenden Staat in seiner verfassungsmässigen Form und seiner konkreten Macht- und Regierungsausübung zu kritisieren. Wie Karl Barth formulierte: „Es würde also von der Kirche her wirklich keinen Sinn haben, zu tun, als befände sie sich dem Staat und den Staaten gegenüber in einer Nacht, in der alle Katzen grau sind“ (Barth 1998, 20). Das Gegenteil ist der Fall. Die Kirchen haben gegenüber den Staaten das gleiche Licht, das sie auch in allen anderen Bereichen des menschlichen Lebens auf der Erde haben: das erhellende Licht des Evangeliums. Da es Licht gibt, sind Urteile und Unterscheidungen

möglich. Nicht alles scheint gleich zu sein, wie es in der Dämmerung oder in der Nacht der Fall ist. Differenzierte Wahrnehmungen und Bewertungen sind so im Licht des Evangeliums möglich. In den vielen Dämmerungen, aus denen Menschen gelegentlich hoffentlich herausgehen, brauchen sie erhellende Lichter, die Lichter der Vernunft und auch des Evangeliums.

Bei der Auslegung von Römer 13 ist anzuerkennen, dass Gott den Staat als eine – quasi – göttliche (d.h. absolut notwendige) Ordnung vorgesehen und eingesetzt hat, um alles Leben der Menschen zu schützen und Frieden und Gerechtigkeit durch Gesetze und Gewalt zu sichern. Mit Römer 13 wird aber keine konkrete Form eines Staates in seiner realen Existenz theologisch legitimiert. Vielmehr ist der konkrete, real existierende Staat Gegenstand ständiger kritischer Bewertung durch seine Bürgerinnen und Bürger und muss gegebenenfalls zum Besseren verändert werden. Die Frage ist also, welche Kriterien sollen und können wir bei der Kritik an real existierenden Staaten anwenden?

In der Tradition der evangelischen Theologie ist eines dieser Kriterien ein differenziertes Verhältnis zwischen Religion und Politik bzw. zwischen religiösen Organisationen (wie den Kirchen) und dem Staat, das auf der einen Seite eine positive Wertschätzung des Rechtsstaatsprinzips in einem Rechtsstaat mit starken Rechtsprechungsinstitutionen durch die Religionen und religiösen Organisationen beinhaltet. Auf der anderen Seite gehört dazu die aktive und passive Freiheit der Religionsausübung und eine positive Wertschätzung der Religionen in ihren Beiträgen zu Gesellschaft und Kultur durch den Staat.

3. Christentum und (politisches) Recht

Im Hinblick auf ein konstruktives religiöses Verständnis der Rechtsstaatlichkeit soll hier zunächst auf eine oft übersehene Reinterpretation der sogenannten „evangelischen Räte“ durch Martin Luther Bezug genommen werden. Die „evangelischen Räte“ (vgl. Mühlen 1999, 1721-1723) sind einige – auch im römisch-katholischen Kirchenrecht bis heute verankerte – Ratschläge in den Evangelien für jene Christen, die sich um eine Vervollkommenung ihres christlichen Lebens bemühen wollen. Traditionell wurden einige Ratschläge, die insbesondere im Matthäus-Evangelium formuliert sind, als Teil einer konsequenten christlichen Nachfolge betrachtet. Diese „evangelischen Räte“ sind Keuschheit, Armut und Gehorsam. Sie galten als charismatische Ausdrucksformen christlicher Vollkommenheit

und als Normen eines christlichen Lebens, das durch die göttliche Gnade ermöglicht wird und insbesondere das monastische Leben prägt.

Wir können im 16. Jahrhundert in der Reformationszeit eine radikale Veränderung des Verständnisses dieser evangelischen Räte in der Lehre der Reformatoren, insbesondere bei Martin Luther, beobachten.¹ Diese Ideale eines klösterlichen Lebens, die die Leitbegriffe für jedes vollkommene christliche Leben waren, wurden in neue Auffassungen umgewandelt: An die Stelle der Keuschheit traten Ehe und Familie, an die Stelle der Armut Arbeit im Beruf, Fleiss und Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft, und an die Stelle des Gehorsams gegenüber Vorgesetzten trat der Rat an die Christen, die auf Freiheit und Gerechtigkeit beruhenden Gesetze anzuerkennen. (Vgl. dazu: Grosshans 2019, 291-306)

Diese theologische Betonung der (politischen) Gesetze auf der Grundlage von Freiheit und Gerechtigkeit trug viel zu einem starken Engagement der Protestanten für die Entwicklung eines modernen Rechtsverständnisses bei. Ich möchte hier besonders Samuel Pufendorf erwähnen, der im 17. Jahrhundert ein neues Verständnis eines säkularen Naturrechts (nur auf der Grundlage der Vernunft) entwickelte und ein einheitliches Völkerrecht für alle Menschen auf der Erde vorschlug. Beide Ideen waren bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts von Hugo Grotius, einem reformierten niederländischen Theologen, vorgeschlagen worden. Erwähnt werden könnten hier auch Christian Thomasius und Christian Wolff. Sie alle trugen zu einem Verständnis eines nationalen, aber auch internationalen (transnationalen) Rechts bei, das nicht im Griff der aktuellen Politik und Mächte war, sondern eine Art Dauerhaftigkeit besass, da es auf Grunddimensionen der menschlichen Natur beruhte, die durch die Vernunft erschlossen wurden und daher von jedem vernünftigen Menschen akzeptiert werden konnten.

Mit der Transformation der „evangelischen Räte“ erhielt die protestantische Bejahung des bürgerlichen Lebens und der aktiven Teilnahme an der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung eine geistliche Qualität, die auf einem theologischen Verständnis eines solchen christlichen Lebens beruht. Ein Rechtsstaat, insbesondere eine rechtsstaatliche Demokratie, die sich auf die Vernunft und demokratische Verfahren – und nicht auf religiöse Auffassungen – stützt, hat insofern in protestantischer Perspektive eine theologische und geistliche Qualität. Wenn ein solcher Staat als säkularer Rechtsstaat bezeichnet wird, dann können Protestanten diese Art von Säkularität bejahen – aus theologischen Gründen.

¹ Einschlägig ist dafür Luther 1889 [1521], 573-669.

Aber das rechtfertigt nicht alle möglichen Gesetze, die in Staaten wirksam wurden oder sind. Manche würden die positive Perspektive auf alles weltliche Recht im protestantischen – insbesondere: lutherischen – Christentum und seiner Theologie als Ausdruck der lutherischen Zwei-Reiche- oder Regimenten-Lehre sehen und auf deren problematische Aspekte hinweisen.

So kritisieren manche, dass mit der Zwei-Reiche-Lehre das Leben der Menschen in zwei getrennte Bereiche aufgeteilt wird: einen religiösen und einen weltlichen. Tatsächlich aber geht es um die differenzierte Einheit der Welt und des Lebens. (Vgl. Ebeling 1967, 417) Theologisch muss die eine Welt im Hinblick auf die zwei Modi Gottes, der die Welt regiert, verstanden werden. Diese beiden Modi der Gottesherrschaft werden in den Kategorien von Gesetz und Evangelium gefasst.

Aber es gab in der Geschichte z.B. der evangelischen Kirchen in Deutschland durchaus Perioden, die von einem solchen Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre auf der Grundlage einer Trennung von Religion und Politik geprägt waren, mit einigen problematischen Folgen. Im Sozialismus der DDR haben sich einige „Hoftheologen“ des ostdeutschen Sozialismus auf diese Art der Zwei-Reiche-Lehre berufen – um die christliche Kritik am diktatorischen Machtmissbrauch zu delegitimieren. (Vgl. Jüngel 2003, 144) Dieses Missverständnis des protestantischen Zwei-Reiche-Konzepts wurde schon zuvor stark durch Neulutheraner vertreten, die auf die innere Logik der Politik verwiesen, der es zu folgen gelte und die auch in religiöser, christlicher Perspektive anerkannt werden müsse. (Vgl. Jüngel 2003, 144) Heute ist man der Meinung, dass diese neulutherische Haltung und dieses Verständnis sicherlich die NS-Diktatur in Deutschland im 20. Jahrhundert implizit unterstützt hat.

Missverständnisse zwischen Religionen und Politik, Kirche und Staat, treten auf, wenn die beiden Reiche als zwei getrennte, nebeneinander existierende Bereiche verstanden werden. Dies lässt sich gut an der Bundesrepublik Deutschland beobachten. Manchmal gibt es Überschneidungen in den Regelungen und Gesetzen zwischen Religion und Politik – aber gleichzeitig wird gesagt, dass beide Systeme nach ihren eigenen Prinzipien funktionieren. In der Überschneidung gibt es dann Konflikte zwischen religiösen Normen (kirchliche Normen, Normen der Religionsgemeinschaften) und staatlichen Regelungen. Beispiele dafür finden wir in jüngster Zeit in Deutschland vor allem in Bezug auf Ehe und Familie, auf Zeugung und Geburt und auf das Ende des menschlichen Lebens. Nur kurz sei erwähnt, dass sich im Islam die Scharia auch auf diese Lebensbereiche bezieht – mit den

entsprechenden Konflikten zu modernen Gesellschaften und dem modernen Staat (nicht so sehr in Deutschland, aber sehr stark in Frankreich oder England). Weitere Beispiele für solche Konflikte finden wir in der Umsetzung der europäischen Gesetze gegen Diskriminierung (in ihren verschiedenen Formen). Die deutschen christlichen Kirchen und andere Religionsgemeinschaften haben hier die Möglichkeit, sich auf das im Grundgesetz garantierte Menschenrecht der Religionsfreiheit zu berufen, aber auch auf spezielle Gesetze, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen regeln, die den Kirchen und Religionen das Recht geben, sich nach eigenen Grundsätzen zu organisieren – und sei es im Widerspruch zu den allgemeinen Gesetzen in Deutschland. Das gilt zum Beispiel für den Ausschluss von Frauen von bestimmten Berufen in der katholischen Kirche, aber auch für Praktiken wie die Beschneidung jüdischer oder muslimischer Jungen – um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

4. Religiöse Politik

In der evangelischen sogenannten Zwei-Reiche-Lehre artikuliert sich historisch ein Prozess der Entdifferenzierung, weil in ihr die traditionelle religiöse Unterscheidung von heilig und profan (und damit auch von rein und unrein) aufgehoben wird. Stattdessen wird in ihr die Welt als eine einzige begriffen, in der Kirche und Staat, Religion und Politik trotz ihrer Differenziertheit eng aufeinander bezogen sind. Zugleich spiegelt die evangelische sogenannte Zwei-Reiche-Lehre einen Prozess der Differenzierung wider, weil inmitten dieser Einheit eine neue Differenz etabliert wird: die Differenz von Gesetz und Evangelium als den beiden Modi der Weltordnung und Herrschaftsweisen Gottes. Aus diesem doppelten Prozess der Entdifferenzierung und Differenzierung folgt die Konsequenz, dass Christen ihr Leben in Kirche und Staat (und überhaupt in der Welt mit ihren politischen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnungen) als einen Gottesdienst verstehen. In Kirche und Staat, in Religion und Politik dienen Christen dem dreieinigen Gott in zwei eng aufeinander bezogenen aber gleichwohl verschiedenen Weisen.² Nach evangelischem Verständnis dienen Christen

² Für Martin Luther herrscht Gott ohne Einschränkung über alle Menschen - eben auf zweifache Weise. Nach Luthers Auffassung hat Gott „zweyerley regiment unter den menschen auff gericht. Eins geistlich, durch wort und on schwerd, da durch die menschen sollen frum und gerecht werden, auch das sie mit der selbigen gerechtikeit das ewige leben erlangen. Und solche gerechtikeit handhabet er durchs wort, wilchs er den

dem dreieinigen Gott als Kirche, indem sie das Evangelium in Wort und Sakrament empfangen. Im Staat, der politischen Ordnung, dienen Christen dem dreieinigen Gott, indem sie der Vernunft folgen und diese Gabe Gottes, die den Menschen in der Schöpfung gegeben wurde, zur Erforschung der Welt und des irdischen Lebens sowie zur Gestaltung und Organisation des menschlichen Lebens auf der Erde nutzen.

Der Sinn einer solchen differenzierten Art und Weise, Religion und Politik, Religionsgemeinschaften und Staat zueinander in Beziehung zu setzen, wird vor dem Hintergrund alternativer Modelle, die wir nicht nur in früheren Zeiten, sondern auch heute beobachten können, sehr deutlich. Solche Alternativen lassen sich unter dem Begriff der „religiösen Politik“ zusammenfassen.

In der gegenwärtigen Zeit rückte spätestens 2001 mit den Terroranschlägen in den USA das Vorhandensein von „religiöser Politik“ allgemein ins Bewusstsein. Samir Arnautovic hat 2010 eine sehr interessante Analyse der politischen Situation in seinem Heimatland Bosnien-Herzegowina unter dem Titel „Religiöse Politik“ veröffentlicht. (Vgl. Arnautovic 2010, 31-38) Seiner Beobachtung nach ist eine „religiöse Politik“ ideologisch in der Religion begründet, aber die religiöse Praxis hat keine Verpflichtung gegenüber der politischen Praxis, weil die Religion im Transzendenten begründet ist und als vor der Realität in der Gesellschaft stehend betrachtet wird. Auf verschiedene Weise versuchen dann die religiösen Akteure, eine Dominanz ihrer Religion über die Politik zu erreichen, und zwar sowohl auf persönlicher als auch auf institutioneller Ebene. Einerseits wird die Moderne akzeptiert – zum Beispiel durch die Akzeptanz der Demokratie –, aber dies wird nur in einem technischen Sinne verstanden, da andererseits die praktisch vertretenen Ideen, Konzepte, Vorstellungen und Praktiken von der Moderne nicht berührt werden. So gibt es zwar formal demokratische und rechtliche Strukturen, faktisch aber praktizieren die relevanten Akteure vormoderne Politik, die auf persönlichen Beziehungen, Netzwerken und Religion beruht. Daher wird nichts wirklich zum Guten verändert und die Armen und Elenden werden in ihrer misslichen Situation gehalten, da ihnen niemand hilft und helfen will. Politik wird nicht als Mittel gegen Armut und Elend

predigern befohlen hat. Das andere ist ein weltlich Regiment durchs schwerd, auff das die ienigen, so durchs wort nicht wollen frum und gerecht werden zum ewigen leben, dennoch durch solch weltlich regiment gedrunen werden, frum und gerecht zu sein für der welt. Und solche gerechtigkeit handhabet er durchs schwerd“ bzw. durch das „ampt des schwerds“ (Luther 1897 [1526] 629, 14-25).

betrachtet, sondern ihr wird eine Rolle in der Suche nach der Wahrheit eingeräumt im Sinne der Schaffung von Bedingungen für eine bessere, nicht reale und unbegrenzte Welt, d.h. für eine religiös konzipierte Welt. Das hat dann katastrophale Folgen für die Gesellschaft insgesamt und für ihre Bürger. Nach meinen Beobachtungen und nach meinen Studien in verschiedenen Regionen der Welt, können wir eine solche religiöse Politik in Variationen in viel zu vielen Gesellschaften gegenwärtig finden.

5. Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit

Aus der Perspektive evangelischer Theologie spricht alles für einen demokratischen Staat, der strikt rechtsstaatlich ist und über starke Rechtsorgane verfügt. Dazu gehört, dass ein solcher demokratischer Staat intern durch eine Gewaltenteilung und ein gutes Machtgleichgewicht zwischen den verschiedenen Institutionen strukturiert ist. In einem Rechtsstaat muss ein Staat mit seinen Institutionen alle seine Handlungen auf Gesetze stützen, die in transparenten Verfahren mit breiter Zustimmung in der Bevölkerung erlassen worden sind. Die offensichtlichste Wirkung eines solchen Staates ist für die Bürgerinnen und Bürger, dass alle ihre Beziehungen zum Staat auf Gesetzen beruhen – und nicht auf Gunst oder Gnade oder persönlichem Willen oder allgemeiner Willkür. Das gilt aber auch für die Pflichten der Bürgerinnen und Bürger: Der Staat als Repräsentant der Gesamtheit des Volkes hat Erwartungen an seine Bürgerinnen und Bürger, die auf Gesetzen beruhen (z. B. bei den Steuern) und nicht auf der Grosszügigkeit, Bereitschaft oder Geneigtheit der Bürger.

Gleichwohl: Dies ist keine vollständige Garantie für die Güte und Akzeptanz eines Staates. Auch Monarchien, Parteidiktaturen oder wie auch immer geartete autoritäre Staaten können der Rechtsstaatlichkeit folgen. Auch eine Demokratie in nur formalem Sinn kann eine problematische Ausgestaltung der Gesetze in einem Land nicht verhindern. Der arabische Frühling und insbesondere die Verfassung Ägyptens, die unter der legal gewählten Dominanz der Muslimbruderschaft verfasst wurde, belegen dies. Alle Minderheiten, selbst die ursprünglichen Ägypter – die Kopten – wurden zu Bürgern zweiter Klasse gemacht.

Was folgt daraus? Was ist die Konsequenz? Die Konsequenz ist, dass sich das Recht in einem Land und die Verfassung eines Staates an den Menschenrechten orientieren muss.

Das Problem mit den Menschenrechten ist, dass sie in zu vielen Staaten als eine Art prosaische Einführung in die Verfassung und die gesamten Gesetze verstanden werden, aber nicht alle Gesetze in diesen Staaten regulieren. Sie sind dann faktisch eben keine Grundrechte.

Die Frage nach der Rolle der Menschenrechte in den Gesetzen der Staaten ist in der politischen Philosophie und der Rechtsphilosophie immer wieder in den letzten Jahrzehnten diskutiert worden. So hat Jürgen Habermas (1996, 65-127) die Auffassung von John Rawls kritisiert, die dieser zuerst in *A Theory of Justice* vertreten und dann in *Political Liberalism* weiterentwickelt hatte. (Vgl. Rawls 1998 [1993]) Nach Habermas trennt Rawls die Menschenrechte von der politischen Theorie und dem Rest des Rechts, in der Hoffnung, so den Herausforderungen (kultureller und religiöser) pluralistischer Gesellschaften gerecht zu werden. Habermas selbst entscheidet sich für ein republikanisches Modell, wonach es im öffentlichen politischen Raum und letztlich in den allgemein anerkannten Gesetzen eines Staates nicht nur diplomatische Arrangements der verschiedenen Traditionen und Weltanschauungen geben kann. In Habermas Sicht hat Rawls das Modell der Etablierung der Glaubens- und Gewissensfreiheit – als Kern der Menschenrechte – vor Augen, das die religiösen Bürgerkriege in der Neuzeit politisch beendet hat. Damit favorisiere Rawls ein defensives politisches Gesellschaftsmodell, das auf Toleranz gegenüber nicht völlig unvernünftigen Weltanschauungen beruht, um die Herausforderungen des Pluralismus zu bewältigen. Und dafür werden die Menschenrechte zu einem sehr wichtigen, aber gleichwohl eigenständigen Teil der Gesetze in einer Gesellschaft.

Habermas ist dagegen der Meinung, dass eine Gesellschaft alles, was im öffentlichen Raum relevant ist, diskutieren und so einen Konsens darüber finden müsse, welche Regelungen, Gesetze und Verordnungen als richtig und nicht als falsch angesehen werden. Nach Habermas müssen die leitenden Prinzipien der Gesetzgebung in einer liberalen und demokratischen Republik die Menschenrechte sein. Es reicht nicht aus, die Menschenrechte als eigenständigen Teil der Gesetze in einem Staat nur zum Schutz von Individuen und Gruppen in der Nutzung ihrer Grundfreiheiten zu haben, aber dann, wenn es um Detailregelungen in den verschiedenen Teilen des öffentlichen Rechts, im Zivilrecht und auch im Strafrecht geht, ganz anderen Prinzipien zu folgen. Alle Gesetze müssen mit den Leitprinzipien der Menschenrechte formuliert werden. Wenn dies der Fall ist, dann werden die Menschenrechte als die Grundrechte in einem Staat und seiner

Verfassung, auf denen alle anderen Gesetze aufbauen müssen, verstanden und angewendet.

In der Zeit der Covid-19 Pandemie machen wir, zumindest in Deutschland, sehr interessante Erfahrungen mit diesem Verhältnis der Menschenrechte, die Grundrechte im Grundgesetz sind, zu einigen anderen Teilen des öffentlichen Rechts. So wurde zeitweise in einigen Teilen Deutschlands das Grundrecht der Freiheit der Religionsausübung durch politische Vorgaben eingeschränkt. In anderen Teilen Deutschlands hatten die Regierungen in den Bundesländern ein sensibleres Verständnis für die Einschränkung der Grundrechte. Dort sprachen die Landesregierung mit den religiösen Organisationen und forderten sie auf, für einen bestimmten Zeitraum auf die Inanspruchnahme des Rechts auf Religionsfreiheit zu verzichten. Natürlich stimmten hier alle religiösen Organisationen zu, weil sie ihre Verantwortung sahen, zur Eingrenzung der Epidemie beizutragen. Das ist ein sehr wichtiger Unterschied, dass Menschen oder Gruppen in der Gesellschaft in Krisenzeiten in eigener Verantwortung auf die Inanspruchnahme grundlegender Menschenrechte verzichten – und dass andere öffentliche Gesetze die Menschenrechte nicht ausser Kraft setzen; in diesem konkreten Fall das Infektionsschutzgesetz, das in seiner inneren Logik zwangsläufig mit den Menschenrechten kollidiert.

Mit Rawls' Verständnis der Menschenrechte als einem eigenständigen Teil des öffentlichen Rechts können sich Bürgerinnen und Bürger immer auf sie berufen und sich so gegen Verordnungen eines Staates auf der Grundlage eines Infektionsschutzgesetzes wenden. Sie werden damit jedoch keinen Erfolg haben können. Solche menschenrechtsbeschränkenden Gesetze, auch wenn sie sensibel für das Problem eben dieser Beschränkungen sind, können nicht auf der Zustimmung aller Bürgerinnen und Bürger mit ihren verschiedenen ideologischen, kulturellen und religiösen Weltanschauungen und deren sehr unterschiedlichen Begründungen beruhen. In einem Habermas'schen Verständnis des Verhältnisses der Menschenrechte als Grundrechte zum gesamten Rechtssystem muss dagegen auch ein Infektionsschutzgesetz im Lichte dieser Grundprinzipien aller Gesetze diskutiert werden. Die Konsequenz ist, dass dann mögliche Einschränkungen und Begrenzungen von Menschenrechten im Falle einer Infektions- oder Pandemiesituation in diesem Gesetz genau definiert werden müssen, indem diese Einschränkungen nur auf das Notwendige und auch nur auf begrenzte kurze Zeiträume beschränkt werden.

Habermas kritisiert, dass in Rawls Konzeption diese Begründungen nicht von allen Bürgern gemeinsam geprüft werden können, weil dann „der öffentliche Gebrauch der Vernunft auf eine Plattform angewiesen ist, die sich im Lichte nicht-öffentlicher Gründe etablieren muss“ (Habermas 1996, 108).³ Und dann können sich alle möglichen Individuen und Gruppen in einer Gesellschaft unter noch so kruden und merkwürdigen Gesichtspunkten gegen notwendige Gesetze und Verordnungen wenden – wie wir in vielen europäischen Ländern am Widerstand gegen die öffentlichen Verordnungen auf der Grundlage des Infektionsschutzgesetzes beobachten konnten und können.

Der politische Liberalismus von Rawls und der Kantische Republikanismus von Habermas sind von unterschiedlichen Grundintuitionen geprägt. Der politische Liberalismus basiert auf der Intuition, dass das Individuum und seine individuelle Lebensweise vor Eingriffen des Staates geschützt werden müssen. Freiheit wird hier vor allem als die „gesetzlich garantierte Willensfreiheit von Privatpersonen“ verstanden, die einen „geschützten Rahmen für eine selbstbewusste, an einem eigenen Begriff des Guten orientierte Lebensführung“ bietet. „Rechte sind *Freiheiten*, Schutzhüllen für private Autonomie. Es geht um die gleiche Freiheit des Einzelnen, ein autonomes und authentisches Leben zu führen“ (Habermas 1996, 126).⁴ Die öffentliche Autonomie wird in erster Linie als Mittel verstanden, um die private Autonomie zu ermöglichen.

Habermas Kantischer Republikanismus folgt der Intuition, dass niemand frei sein kann auf Kosten der Freiheit eines anderen. Doch die Freiheit des Einzelnen ist mit der Freiheit aller anderen nicht nur durch wechselseitige Beschränkungen verbunden. Vielmehr sind rechte Grenzen bereits „das Ergebnis einer gemeinsam praktizierten Selbstgesetzgebung. In einem Verband freier und gleicher Personen verstehen sich alle als die Urheber der Gesetze, an die sie sich als Empfänger individuell gebunden fühlen. Daher ist der öffentliche Gebrauch der Vernunft, der durch das Gesetz im

³ „Weil der öffentliche Gebrauch der Vernunft auf eine Plattform angewiesen ist, die sich im Lichte nicht-öffentlicher Gründe erst herstellen muß. Der übergreifende Konsens beruht, wie ein Kompromiß, auf den jeweils verschiedenen Gründen der beteiligten Parteien“ (Habermas 1996, 108).

⁴ Freiheit werde dann als „gesetzlich garantierte Willkürfreiheit privater Rechtspersonen“ verstanden, die einen „Schonraum für eine bewußte, an der je eigenen Konzeption des Guten orientierte[n] Lebensführung“ darstelle. „Rechte sind Freiheiten, Schutzhüllen für die private Autonomie. Die Hauptsorge gilt der gleichen Freiheit eines jeden, ein selbstbestimmtes, authentisches Leben zu führen“ (Habermas 1996, 126).

demokratischen Prozess institutionalisiert wird, der Schlüssel zur Gewährleistung gleicher Freiheiten“ (Habermas 1996, 126).⁵ Auch das wechselseitige Verhältnis zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ist nicht vorgegeben, sondern wird im demokratischen Prozess immer wieder neu definiert, um allen Bürgern gleiche Freiheiten in Bezug auf ihre Privatautonomie und auf die öffentliche Autonomie zu gewährleisten.

Schlussbemerkung

Die evangelische Theologie könnte es sich einfach machen und für das Rawlsche Modell der liberalen Demokratie optieren. Wie alle Religionen könnte dann auch das evangelische Christentum sich in seiner Besonderheit durch das Menschenrecht der Religionsfreiheit geschützt sehen gegen alle möglichen Versuche, es in allgemeine politische Vorgaben und Ordnungen zu zwingen und es so gegen die eigenen Traditionen zu modernisieren. Gleichwohl, gerade aufgrund der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre bzw. der Zwei-Regimenter-Lehre ist dies eigentlich nicht die Option evangelischer Theologie. Denn dieser ist daran gelegen, dass das gesamte Recht in einer Demokratie durch die Menschenrechte und durch weitreichende politische Partizipationsmöglichkeiten der Bürgerinnen und Bürger reguliert ist. Die Beobachtung und Erfahrung in vielen Ländern zeigt zudem, dass die Stellung der Menschenrechte innerhalb der gesamten Gesetze eines quasi demokratischen Landes im Sinne von Rawls dazu führt, dass die Menschenrechte in der Rechtswirklichkeit und also in konkreten Konfliktsituationen irrelevant sind. Dies ist aus Sicht evangelischer Theologie unerträglich.

References

- Aristoteles (²2011) *Politik*, Otfried Höffe (ed.) Berlin: Akademie Verlag.
- Arnautovic, Samir (2010) „Religiöse Politik. Der anti-integrative Diskurs als Diskurs einer zu spät kommenden Vormoderne – Südeuropäische Bemerkungen zur europäischen Kulturpolitik“, in: *Integration religiöser*

⁵ Richtige Abgrenzungen seien „das Ergebnis einer gemeinsam ausgeübten Selbstgesetzgebung. In einer Assoziation von Freien und Gleichen müssen sich alle gemeinsam als Autoren der Gesetze verstehen können, an die sie sich als Adressaten einzeln gebunden fühlen. Deshalb ist hier der im demokratischen Prozeß rechtlich institutionalisierte öffentliche Gebrauch der Vernunft der Schlüssel für die Gewährleistung gleicher Freiheiten.“ (Habermas 1996, 126)

Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne, Hans-Peter Grosshans und Malte Dominik Krüger (Hgs.), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 31-38.

- Barth, Karl (1998) *Rechtfertigung und Recht* [u.a.], Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Ebeling, Gerhard (³1967) „Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen“, in: *Wort und Glaube*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 407-428.
- Grosshans, Hans-Peter (2022) „Ethnic and Religious Diversity“, in: *Ethnic and Religious Diversity in Myanmar. Contested Identities*, Perry Schmidt-Leukel, Hans-Peter Grosshans und Madlen Krüger (ed.), London u. a.: Bloomsbury Academic, 257-271.
- Grosshans, Hans-Peter (2019) „Religion und Politik. Der Beitrag der Reformation zur Entspannung eines spannungsvollen Verhältnisses“, in: *Reformation und Militär. Wege und Irrwege in fünf Jahrhunderten, im Auftrag des Zentrums für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr*, Angelika Dörfler-Dierken (Hg.), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 291-306.
- Grosshans, Hans-Peter (1996) *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, 183-189.
- Habermas, Jürgen (1996) *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 65-127.
- Jaspers, Karl (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Artemis-Verlag.
- Jüngel, Eberhard (2003) „Zwei Schwerter - Zwei Reiche. Die Trennung der Mächte in der Reformation“, in: *Ganz werden. Theologische Erörterungen V.*, E. Jüngel (Hg.) Tübingen: Mohr Siebeck, 137-157.
- Luther, Martin (1889 [1521]) „De votis monasticis“, WA 9, Weimar: Hermann Böhlau.
- Luther, Martin (1897 [1526]) „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“, WA 19, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 14–25.
- zur Mühlen, Karl-Heinz (1999) „Art. Evangelische Räte“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1721-1723.

- Rawls, John (1998) *Politischer Liberalismus*, Frankfurt: Suhrkamp (ursprünglich veröffentlicht als (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press).