

# Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder



# Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder

Herausgegeben von

Hans Michael Heinig und Christian Walter

Mohr Siebeck

HANS MICHAEL HEINIG ist Inhaber des Lehrstuhls für Öffentliches Recht, insb. Kirchen- und Staatskirchenrecht an der Georg-August-Universität Göttingen und Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD.

CHRISTIAN WALTER ist Inhaber des Lehrstuhls für Völkerrecht und Öffentliches Recht an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

ISBN 978-3-16-153794-3

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

# Protestantismus und rechtsstaatliche Demokratie

## Zwischentöne zum „cantus firmus“ neuerer evangelischer Sozialethik<sup>1</sup>

*Georg Pfeleiderer*

### I. Zum neuen ‚cantus firmus‘

Anders als ihre römisch-katholische Schwesterdisziplin verfügte die protestantische Sozialethik in den längsten Phasen ihrer fünfhundertjährigen Geschichte nicht über ein prinzipientheoretisch mehr oder weniger einheitliches und einigermaßen konsensfähiges Modell einer theologischen Theorie des Politischen. Dies hängt mit theologischen Differenzen, aber auch mit einer gewissen Grundspannung der reformatorischen Sozialethik, die allen reformatorischen Theologien gemeinsam ist, zusammen. Diese Spannung wird dadurch erzeugt, dass die protestantischen Gründerväter einerseits als Kinder ihrer Zeit eine stark pessimistisch eingefärbte Anthropologie, ein patriarchalistisches Grundverständnis der Gesellschaft sowie die antike Dreiständelehre mehr oder minder unkritisch voraussetzen und übernehmen. Diese aus moderner Sicht tendenziell traditionalistisch-repressiven Tendenzen werden jedoch andererseits durch Rechtfertigungs- bzw. Erwählungslehren in gewisser Hinsicht konterkariert, die potenziell jeden Menschen<sup>2</sup> in seiner gottgeschenkten Individualität als von Gott in Jesus Christus zum freien Genuss ewiger Heilsteilhabe berufenes und befähigtes Wesen betrachten. Zur Vermittlung dieser neuen theologischen Überzeugungen mit jenen überkommenen sozioanthropologischen Ansichten<sup>3</sup> arbeiten die Reformatoren politische

---

<sup>1</sup> Der Differenzierungsbedarf, den die nachfolgend angestellten Überlegungen ihrer Natur nach eigentlich mit sich bringen, ist dem Verfasser schmerzlich bewusst. Darum sind sie absichtlich in einer essayistischen, vortragsnahen Form gehalten; aus demselben Grund wurde auf einen detaillierten Nachweisapparat verzichtet.

<sup>2</sup> Da das „decretum absolutum“ etwaiger göttlicher Verwerfung für Menschen nicht empirisch verifizierbar ist, lässt sich in diese Beschreibung auch die reformierte Lehre der praedestinatio gemina (doppelte Erwählung) einschließen.

<sup>3</sup> Den oben erwähnten Differenzierungsbedarf gälte es an dieser Stelle vor allem hinsichtlich der verkürzenden Rede von einer „stark pessimistisch eingefärbten Anthropologie“ zu decken. Sofern man von einer solchen reden möchte, wird man sofort hinzufügen müssen, dass diese von den Reformatoren nicht einfach unbedacht aus der Umwelt ge-

Ethiken aus, die das weltliche vom geistlichen Regiment zumindest im Bereich der sog. „zweiten Tafel“ des Dekalogs – also in allen Belangen des weltlichen Wohls – funktional trennen. Im Bereich der „ersten Tafel“ des Dekalogs, modern gesprochen: der Religionsgesetzgebung und -politik, neigen die Reformatoren jedoch zu theokratisch-autoritären Tendenzen mit oft massiver Repressionsbereitschaft. In beiden Bereichen wirken sich bei Luther, Zwingli und Calvin theologische Differenzen und unterschiedliche Denkhintergründe, aber auch divergente situative Gegebenheiten, biographische Erfahrungen und politische Erfordernisse stark aus. Dies führt unter kontingenten historischen Entwicklungsbedingungen zu den bekannten innerprotestantischen Profildifferenzen im Bereich politischer Ethik und Sozialethik im Allgemeinen.<sup>4</sup> Diese verschärfen sich im Zeitalter von Aufklärung, der Herausbildung moderner Nationalstaaten mit arbeitsteiligen, technologiegetriebenen Volkswirtschaften und positioneller Theologie in unterschiedlichen Bildungssystemen. Dabei dominiert eine Tendenz zur affirmativen Anpassung an jeweils gegebene politische Ordnungen als gottgewollter Obrigkeiten auf der Basis eines entsprechend verstandenen Röm. 13.

Blickt man auf das politische Ethos und die politische Ethik des deutschen Protestantismus in den letzten Jahrzehnten, dann wird dieses Gesamtbild in gewisser Weise einerseits bestätigt, andererseits offenbar doch auch charakteristisch korrigiert. Vorbereitet von der liberalen Theologie der Jahrhundertwende und der Weimarer Republik, unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Diktatur, sich vorsichtig abzeichnend in Texten wie Karl Barths „Rechtfertigung und Recht“<sup>5</sup>, bahnt sich nach dem Zweiten Weltkrieg ein sozialetischer Konsens an, der schliesslich in der wirkmächtigen Demokratiedenkschrift der EKD von 1985<sup>6</sup> die bis dahin relativ klarste Ausprägung erfuhr. Dort wurde zwar eingangs festgestellt:

„Auch die Demokratie ist keine ‚christliche Staatsform‘. Aber die positive Beziehung von Christen zum demokratischen Staat des Grundgesetzes ist mehr als äusserlicher Natur; sie hat zu tun mit den theologischen und ethischen Überzeugungen des christlichen Glaubens.“<sup>7</sup>

---

nommen wird, sondern Implikat einer theologisch reflektierten Sündenlehre ist, die ihrerseits den Hintergrund – bzw. die Folge – des reformatorischen Gnadenverständnisses darstellt.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu immer noch klassisch: *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, in: *ders.*, Gesammelte Schriften I, 3. Aufl. 1923.

<sup>5</sup> *K. Barth*, Rechtfertigung und Recht (1938), in: *ders.*, Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, 3. Aufl. 1984, S. 5 ff.

<sup>6</sup> *Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD*, Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1985.

<sup>7</sup> *Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD* (o. Fußn. 6), S. 14.

Auf dieser Linie hat sich unter protestantischen Sozialethikern in den letzten Jahrzehnten ein breiter Konsens der theologischen Bejahung des demokratischen Rechtsstaates gebildet, der etwa in der neuen grossen Studie von Arnulf von Scheliha<sup>8</sup> besonders dezidiert und klar zum Ausdruck gebracht wird. Danach seien die parlamentarische Demokratie und der demokratische Rechtsstaat westlicher Prägung als die dem Christentum protestantischer Provenienz nicht nur geradezu auf den Leib geschriebene, sondern auch aus seinen eigenen intellektuellen und kulturell-praktischen Quellen schöpfende und teilweise auch geschaffene Form des Politischen zu begreifen. Es scheint geradezu so, als seien im demokratischen Staat mit seiner sozialen Marktwirtschaft die Sozialethik des Protestantismus und der Protestantismus als kulturelle Gestaltungsmacht nach Jahrhunderten der Irritation durch äussere geistige Mächte und kirchlichen Opportunismus endlich gewissermassen zu ihrem inneren Telos gekommen.<sup>9</sup>

Der neue *cantus firmus* der protestantischen Sozialethik affirmiert die rechtsstaatliche, parlamentarische Demokratie mit ihrem sozialstaatlichen Ausbau in seinen Grundstrukturen. Gleichwohl sind kritische Töne nicht einfach verstummt. Das zeigten etwa die vor allem in den 1980er und 1990er Jahren geführten innertheologischen bzw. innerkirchlichen Debatten um zivilen Ungehorsam und so genanntes „Asylrecht“. Auch theologische Differenzen sind geblieben. Da ist etwa auf der einen Seite die Münchner Ethikschule Trutz Rendtorffs, deren Geist sich auch Arnulf von Scheliha verpflichtet weiss; sie hat für die innere Aneignung der rechtsstaatlich-parlamentarischen Demokratie in Deutschland besonders viel getan.<sup>10</sup> In einer gewissen, aber eben nicht grundsätzlichen Spannung zu ihr steht eine Linie, wie sie die Heidelberger Schule Wolfgang Hubers, und in ihr vor allem Heinrich Bedford-Strohm, vertritt. Diese betont, dass die Gestaltung des Politischen, auf die protestantische Sozialethik zu zielen habe, mit dem Verweis auf die grossen Errungenschaften des Rechtsstaats, menschenrechtliche Begründung, Rechtssicherheit, ein relativ hohes Mass an Chancengerechtigkeit etc. sich noch nicht zufrieden geben dürfe, sondern vielmehr auf das Mass zu achten haben, in welchem von der Politik soziale Gerechtigkeit, d.h. echte Partizipation an den gesellschaftlichen Gütern für alle erreicht werde. Da dieses Mass zumin-

---

<sup>8</sup> A. v. Scheliha, *Protestantische Ethik des Politischen*, 2013.

<sup>9</sup> V. Schelihas Studie ist in meinen Augen ein eindrucksvoller großer Wurf, der das Zeug zum Standardwerk hat und hoffentlich auch jenseits der Grenzen protestantischer Theologie die ihm gebührende Beachtung findet. Dazu wollen die hier angestellten Überlegungen auf ihre Weise beitragen und damit fruchtbare Gespräche fortsetzen, wie sie im Rahmen des ZRWP-Forschungskollegs Collegium Helveticum-Basel in der Periode 2009/2010 geführt werden konnten.

<sup>10</sup> T. Rendtorff war der Vorsitzende der EKD-Kammer für Öffentliche Verantwortung, die jenes inzwischen klassisch zu nennende Dokument neuerer protestantischer politischer Ethik hervorgebracht hat.

dest global betrachtet, aber auch mit Blick auf die Tendenzen zu wachsender wirtschaftlicher und sozialer Exklusion in den westlichen Industrieländern, immer noch alles andere als befriedigend sei, habe die theologische Sozialethik eine prinzipielle „Option für die Armen“ wahrzunehmen. Das ist eine gewichtige, aber doch eine relative Differenz, weil und insofern sie an dem grundsätzlichen Konsens, dass der moderne demokratische Rechtsstaat als der Ort zu betrachten sei, an dem solche unterschiedlichen Auffassungen auszutragen seien, nichts auszusetzen hat. Eine andere politische Ordnung als diese wird derzeit von keinem deutschsprachigen protestantischen Sozialethiker mehr gewollt.

Diese hohe Akzeptanz, welche die herrschende politische Ordnung bei der protestantischen Sozialethik genießt, ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass diese Ordnung nicht als statische, sondern als dynamisch veränderbare, weil das Prinzip der Kritik, der Opposition und des Minderheitenschutzes integrierend, konzipiert ist. Dies vor allem lässt den modernen parlamentarisch-demokratischen Rechtsstaat theologisch als relativ ideale politische Ordnung erscheinen. Man könnte sagen: das demokratische Prinzip der Internalisierung von Kritik erlaubt es protestantischer Theologie, den Rechtsstaat geradezu als eschatologische Realisierung des Reiches Gottes im Sinne von Richard Rothe – unter dialektischer Wahrung des eschatologischen Vorbehalts zu deuten.

Dieser „magnus consensus apud nos“ pro parlamentarischen Rechtsstaat stellt, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert, gewiss eine nicht hoch genug zu schätzende ethische und auch moralische Errungenschaft dar. Trotzdem, d.h. eigentlich gerade darum, sollen im Folgenden zu seinem Inhalt einige kritische Überlegungen angestellt werden. Dafür könnte es mindestens zwei formale Gründe oder Anlässe geben, einen moralisch-ethischen und einen theologischen: Moralisch bzw. ethisch kann der neue Konsens zumindest von aussen den Eindruck der Fortsetzung jener – tatsächlichen oder vermeintlichen – alten protestantischen (und bekanntlich nicht nur protestantischen) Untugend des politischen Opportunismus machen. Theologisch kann die elegante dialektische Lösung des eschatologischen Problems der Politik durch Integration des eschatologischen Vorbehalts doch etwas allzu elegant erscheinen. Besteht nicht eine gewisse Gefahr, dass die so eingeholte Einsicht in den strukturellen und notorischen Kompromissbedarf und -charakter politischen Handelns und politischer Macht die ontische Kluft und die darauf bezogene theologische Spannung überdeckt, die das Politische auch in seiner rechtstaatlich-demokratischen Form nicht aus der Welt schaffen kann: nämlich das Leiden an der immer neues Leiden erzeugenden Differenz zwischen Welt und Reich Gottes oder positiv gesprochen: die Hoffnung auf eine Ordnung, in der auch das Leiden der Opfer jener notorischen Kompromisshaftigkeit des Politischen endlich seine gebührende Berücksichtigung, Anteilnahme und Aufhebung erfährt?

## II. Strukturprobleme freiheitlich-demokratischer Ordnungen als Herausforderung für die theologische Ethik

Freiheitliche politische Ordnungen setzen bekanntlich ein sehr viel höheres Mass an Zustimmung ihrer Bürgerinnen und Bürger zu ihnen voraus als repressive politische Systeme. Sie sind darum grundsätzlich fragiler als diese. Sie neigen dazu, diesen Stabilitätsmangel auf verschiedenen Wegen zu kompensieren. Dazu zählen vor allem in Deutschland besondere verfassungsrechtliche Instrumente wie die Ewigkeitsgarantie der Grundrechte oder ein in Deutschland weit ausgebauter Parlamentarismus, der volatilen Bekundungen des Volkswillens vor allem mit Blick auf das ethisch sensible Feld des Lebensschutzes (Todesstrafe, Folterverbot, aktive Sterbehilfe) faktisch einen Riegel vorschiebt. Dass es auch anders geht (und dann – trotz Minarettverbot, Einwanderungsinitiative und anderen politischen Kollektivsünden – nicht gleich alle Dämme brechen müssen), zeigt das Beispiel der Schweiz. Aus einer in der Schweiz gewonnenen Sicht wirken bei in Deutschland geführten politisch-ethischen Diskursen nicht selten mal sublimier, mal gröber obrigkeitsstaatliche, paternalistische Tendenzen nach, an denen die deutsche theologische Sozialethik oft einigermassen unkritisch zu partizipieren scheint. Im Medium eschatologischer Dialektik könnte sie zurückfallen in alte Untugenden einer einseitigen Röm. 13-Rezeption und dabei die kontrafaktisch-idealischen – aber auch notorisch repressiven – Elemente der bestimmten politischen Ordnung unterschätzen, an der sie sich orientiert, weil sie sie eben vor Augen hat.

Mit dem hohen Akzeptanz- und Legitimierungsbedarf freiheitlich-demokratischer Systeme hängt ihre Tendenz zusammen (die sie allerdings mit autoritären Systemen durchaus teilen), diesen Bedarf auf dem (Um-)Weg materieller Wohlstandserzeugung zu decken und dabei Kredite auf die Zukunft aufzunehmen. Wo die Überschuldung öffentlicher Haushalte zur jahrzehntelangen Gewohnheit wird, zeigt sich ein zweites strukturelles Problem freiheitlich-demokratischer politischer Systeme im nationalstaatlichen (und föderalen) Realisierungsmodus: ihr Exklusivismus.

Da die Nachwelt noch kein Wahlrecht hat (nicht einmal die schon geborene der jetzigen Kinder), hat sie im parlamentarischen System keine Vertretung, zumindest keine direkte. Nachhaltigkeitsorientierung lässt sich im kurzatmigen Legislaturperiodenmodus parlamentarischer Demokratien nur schwer durchsetzen. An dem ungelösten Problem der mangelhaften Nachhaltigkeit kollektiver Lebensführungsformen gegenwärtiger Gesellschaften zeigt sich, worauf Hans Jonas erstmals wirkmächtig den Finger gelegt hat,<sup>11</sup> dass der Egalitäts- und Inklusionsanspruch des demokratischen Rechts- und Sozial-

---

<sup>11</sup> Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979.



staats gegenüber künftigen Generationen faktisch nicht eingehalten, ja nicht einmal ernsthaft erhoben wird.

Neben diesem diachronen Egalitäts- bzw. Inklusionsdefizit des modernen Staates gibt es, wie wir seit einer anderen Klassikerin der modernen politischen Ethik wissen, ein synchrones Egalitäts- bzw. Inklusionsdefizit. Die Rede ist von den erstmals von Hannah Arendt scharfsinnig beleuchteten „Aporien der Menschenrechte“<sup>12</sup>, die darin bestehen, dass die Menschenrechte per definitionem grundsätzlich allen Menschen zukommen (sollen), aber faktisch nur von Staaten, also bürgerrechtlichen, partikularen Gemeinschaften, garantiert werden (können). Im vollen Sinne verstanden verlangt eine auf den Menschenwürdegedanke gegründete nationale Verfassung ihre Erweiterung zur Weltstaatsverfassung. Darin zeigt sich ihr kontrafaktisches, utopisches Potenzial.

Und der Menschenwürdebegriff als der eigentliche Normgedanke der rechtsstaatlichen Demokratie hat bekanntlich noch eine andere Exklusionsproblematik aufzuweisen, nämlich diejenige gegenüber nichtmenschlichen Lebewesen. Die Schweizer Verfassung von 1999 und auf seiner Basis das Schweizer Tierschutzgesetz versucht dieses Problem durch die Rede von der „Würde der Kreatur“<sup>13</sup> zu lösen, was freilich zu diffizilen Problemen der Abgrenzung und Folgebestimmungen dieses Rechtsbegriffs führt.

Die in Erinnerung gerufenen strukturellen Limitationen rechtsstaatlicher Demokratie sollten deutlich machen, dass deren Modus procedendi zur Konfliktlösung – die parlamentarische Verfahrensrationalität – hinsichtlich seiner Akzeptanz fragil und hinsichtlich seiner Reichweite und Inklusivität sehr begrenzt ist. Beides, insbesondere Letzteres wirft drängende ethische Fragen auf. Diese werden in der Regel konsequentialistisch, nämlich durch den Hinweis auf die noch grösseren Probleme etwaiger Alternativen, abzuwehren versucht: Wem stünde, so lautet deren epistemologische Variante, auch eine Zentralperspektive zur Verfügung, welche über eine an einem globalen Gemeinwohl in syn- und noch dazu diachroner Perspektive orientierte Politik zu entscheiden vermöchte? Dem ist zu entgegnen, dass parlamentarische Demokratien aus den genannten Gründen oft auch Schwierigkeiten haben aus Einsichten politische Konsequenzen zu ziehen, die sich eines breiten wissenschaftlichen Konsenses (etwa der globalen Klimaentwicklung) oder allgemeiner Zustimmung (etwa der Verurteilung von Völkermorden in anderen Staaten) erfreuen. Hans Jonas hat vor dem Hintergrund solcher Überlegungen von einem gewissen „Vorteil totaler Regierungsgewalt“<sup>14</sup> gesprochen. Sol-

---

<sup>12</sup> H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, 8. Aufl. 2001, S. 601.

<sup>13</sup> Schweizer Bundesverfassung, Art. 120.2; Tierschutzgesetz [CH] Art 1; vgl. in ähnlicher Funktion die Rede vom „Tier als Mitgeschöpf“ [Dt.] Tierschutzgesetz § 1.

<sup>14</sup> Vgl. Jonas (o. Fußn. 11), S. 262.

chen Gedankenspielen gegenüber teilt zeitgenössische theologische Sozialethik in Deutschland mit säkularen Ethiken die Reaktion spontanen Händerverwerfens der gebrannten Kinder: Vor dem Hintergrund der nachwirkenden Kollektiverfahrung mit einem repressiven Terrorregime seien alle güterethischen Bedenken hinter den Wert rechtsstaatlich-demokratischer Verfahrensrationalität zurückzustellen. Zur deontologischen Absicherung solchen Erfahrungswissens beruft man sich gern auf die protestantische Tradition des freien individuellen Gewissens; doch nur mit begrenztem Recht. Denn genau genommen steht dieses der Alternative (formale demokratische) Verfahrensrationalität versus materiale Wertethik theoretisch ambivalent und praktisch unentschlossen gegenüber. Die reformatorische Bindung der formalen Gewissensfreiheit an die Materialität der Schrift bzw. des Wortes Gottes steht einer eindeutigen Positionierung und prinzipiellen Entscheidung dieser Frage genau genommen im Wege. Kompromiss- und neuerdings verfahrensorientierte ‚lutherische‘ Zwei-Reiche-Lehre wird die am Reich Gottes und seinen güterethischen Ausmünzungen orientierte materiale Wertethik ‚reformierter‘ Wächteramtsbereitschaft nicht zum Verschwinden bringen – et vice versa. Im Zusammenspiel beider zeigt sich ein protestantisches Ethos, das es von der protestantischen Ethik theoretisch einzuholen gilt.

### III. Menschenwürde theologisch

Nun ist aber bekanntlich das in den demokratischen Rechtsstaat eingebaute Ethos zumal in Deutschland keineswegs ausschliesslich das rein formaler Verfahrensrationalität. Es enthält vielmehr selbst einen materialen Wertkern, der im Grundgesetz durch die Unantastbarkeit der Menschenwürde bezeichnet wird.<sup>15</sup> Die so vermeintlich erklärte „Sakralität der Person“<sup>16</sup> ist in der zeitgenössischen protestantischen (wie überhaupt theologischen) Ethik zum zentralen Topos geworden. Hier spielt, so hat man den Eindruck, die Verfassung des säkularen Staates von sich aus ins religiöse Gebiet hinüber. Das hohe Lied der Konvergenz von modernem säkularem Menschenwürdekonzept und biblischem Imago Dei-Gedanken bildet gewissermassen den basso ostinato im cantus firmus der breiten neueren protestantisch-theologischen Demokratiebejahung, wobei Divergenzen oft lediglich hinsichtlich der Frage bestehen, in welchem Mass das biblisch-christliche Theologumenon an der historischen Wiege jenes neuzeitlichen Gedankens gestanden habe. Tatsächlich aber liegen die Dinge um einiges komplizierter.

---

<sup>15</sup> Auf die insbesondere von J. Habermas unternommenen Versuche, einen solchen – vermeintlich materialen – Wertkern diskursethisch als Implikat formaler Logik kommunikativen Handelns nachzuweisen, braucht hier nicht eingegangen zu werden.

<sup>16</sup> H. Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, 2011.

Stutzig machen müsste eigentlich bereits das vergleichsweise junge Alter dieser innerprotestantischen Konkordanzgeschichte. Noch die Generation Karl Barths, die, wie erwähnt, in ihren späteren Jahren eine der ersten war, die auf Demokratieakzeptanz hingearbeitet hat, glaubte in der Regel, diesbezüglich auf den Menschenwürdegedanken – aufgrund seiner aus ihrer Sicht problematischen Abkunft von einer Naturrechtstradition – lieber verzichten zu sollen.<sup>17</sup> Zum andern ist eigentlich erstaunlich, dass das ansonsten gerade bei ethischen Fragestellungen oft diskutierte Problem des Abstands der biblischen Lebens- und Vorstellungswelt von der modernen im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung von biblischer *imago Dei* und neuzeitlicher Menschenwürde selten diskutiert wird. Warum aber sollten eigentlich die biblischen Menschen in allen Fragen der Material- etwa und insbesondere der Sexualethik und des sozialen Rollenverständnisses, aber auch des Strafrechts etc. eine so deutlich von ihrer eigenen Zeit und Umwelt geprägte Anschauungswelt geteilt haben, wenn sie im Bereich der Anthropologie und Fundamentelethik über einen (potenziell) so modernen Grundgedanken verfügt hätten? Exegetisch ist eigentlich Allgemeingut, dass der *imago Dei*-Gedanke nicht nur die bekannten Verständnisprobleme (Bindung an den Herrschaftsauftrag etc.) aufwirft, sondern vor allem innerbiblisch zumindest im Alten Testament nicht jene breite Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte erzeugt hat, die man aus moderner Sicht eigentlich erwarten, ja im Sinne der robusten sozialetischen Belastbarkeit dieses Theologumenon geradezu fordern müsste.<sup>18</sup> Erst im Neuen Testament wird der Gedanke breiter rezipiert, hier aber in enger Bindung an Jesus Christus und die in ihm – und nur in ihm – wieder aufgerichtete Gottebenbildlichkeit des Menschen.<sup>19</sup> Die anthropologische Pointe der Rede der christlichen Bibel von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist also nicht die Behauptung einer gleichsam naturgegebenen, unveräusserlichen Würde des Menschen, sondern diese wird – das freilich schon – als Beschreibung seiner eschatologischen Bestimmung verstanden, die im Hier und Jetzt jedoch durch seine tiefe sündhafte Gebrochenheit verdeckt und darum der Erlösung in Jesus Christus bedürftig ist. Dem natürlichen Menschen, so war auch die reformatorische Theologie, wie gesagt, überzeugt, ist es nicht möglich, jenen ursprünglichen Zustand wiederherzustellen; seine sündhafte Verkehrung ist so radikal, dass er das gottgemeinte Wesen seiner Menschlichkeit und deren Würde in allem, was er von sich aus tut, letztlich

---

<sup>17</sup> Bei K. Barth selbst spielt der Begriff – zumindest vordergründig – nur eine marginale Rolle, vgl. *Kirchliche Dogmatik*, Band 3, Halbband 4, 1951, S. 751, 789.

<sup>18</sup> Im AT auf den Menschen bezogen: Gen. 1.26 f.; 5, 1; 9, 6.

<sup>19</sup> Vgl. auf Christus bezogen: 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; Heb. 1, 3. Vermittels dessen dem Menschen zugeschrieben: 1. Kor. 15, 49; 2. Kor. 3, 18; Kol. 3, 10; 2. Petr. 1, 4. Ohne diese Vermittlung, soweit ich sehe, nur 1. Kor. 11, 7; Jak. 3, 9. An der angegebenen Stelle im Korintherbrief bezieht Paulus die Gottebenbildlichkeit nur auf den Mann und leitet daraus seine Höherstellung gegenüber der Frau ab!

nur verfehlen kann. Solche Wiederherstellung ist allein die Sache Gottes, der in Christus ein Bild jener ursprünglichen *imago* wieder aufrichtet und die Glaubenden in seinem Versöhnungswerk in den Prozess der endzeitlichen Wiederherstellung ihrer schöpfungsgemässen Herrlichkeit hinnimmt.

Aus diesem Grund kann es für die biblische Anschauungswelt, der die Reformation und grosse Teile auch der späteren theologischen Tradition diesbezüglich folgen, auch nicht die Aufgabe des Staates sein, Menschenwürde zu schützen oder gar zu realisieren. Die Aufgabe der politischen Ordnung ist in klassisch-theologischer Perspektive eine viel bescheidenere, nämlich diejenige, die äusseren Bedingungen dafür bereit zu stellen bzw. nicht zu behindern, dass möglichst viele Menschen die Botschaft von der allein frei machenden Gnade Gottes in Jesus Christus erreichen kann. Das ist ethisch-theologisch ihr einziges wirkliches Qualitätsmerkmal. Aufgrund der Funktionalität dieser Beziehung und der notwendigen Formalität einer politischen Ordnung gibt es nicht nur keine politische Ordnung, die für dieses Ziel grundsätzlich ungeeignet sein könnte. Auch und womöglich gerade in einer menschenverachtenden, konsequent atheistischen oder christentumsfeindlichen Diktatur können Menschen bekanntlich zum Glauben an den menschenfreundlichen Gott kommen; und auch und womöglich gerade in einem mit optimaler Verteilungsgerechtigkeit ausgestatteten demokratischen Rechtsstaat könnten Menschen sich solchen Glaubens entschlagen. Hier liegt der Grund für die prinzipielle – wiewohl auch wieder relative – Indifferenz des Christentums und der Theologie gegenüber der Verfasstheit politischer Ordnung.

Es ist diese Fokussierung der biblischen und reformatorischen Anthropologie auf die theo- bzw. christozentrische Konstitution des Heils wie des Glaubens, welche protestantische Theologen vor dem Zweiten Weltkrieg und auch noch einige Zeit danach in der Regel zögerlich hat sein lassen, bei der Frage, ob die politische Ordnung auf den Gedanken der Menschenwürde und der modernen Menschenrechte zu gründen sei. Sie sahen darin die Gefahr einer mehr oder weniger unreflektierten Übernahme einer modern-philosophischen Anthropologie in die theologische Staatslehre. Solche Zurückhaltung konnte zusätzlich säkularisierungstheoretisch begründet werden, nämlich durch das theologische Interesse, säkularisierende und zugleich tendenziell utopistische Verkehrungen von transzendenter Heils- in innerweltliche Wohlorientierung zu vermeiden.

Aus eben diesem Grund favorisierten protestantische Theologen traditionell überwiegend politische Systeme, die den Staat als paternalistisch-koerzitive Ordnungsmacht im Sinne von Röm. 13 konzipierten. Diese Präferenz übersah allerdings, dass paternalistisch-koerzitive Ordnungen erstens für sich genommen gegenüber jenem religiös-theologischen Kardinalzweck indifferent sind. Zweitens sind sie zwar unter Umständen solcher Zwecksetzung gegenüber aufgeschlossen und können entsprechend viel zur Ermöglichung von Glaubensbildung tun; jedoch bleiben solche Massnahmen in der Regel

stark im Medium der religiösen Heteronomie. Dies zeigt sich an den Schwierigkeiten vormoderner (frühneuzeitlicher) konfessionell-christlicher Staaten mit der religiösen Toleranz und Gewissensfreiheit.

Die theologische Gesamtperspektive auf die politische Ordnung ändert sich erst dann, wenn man das Telos der Glaubensermöglichung bzw. Glaubensbildung selbst in einem veränderten anthropologisch-subjektivitätstheoretischen Referenzrahmen platziert. Nur solange nämlich Glaube in einem relativ abstrakten dualen Schema des Gegensatzes von transzendtem Heil versus innerweltlichem Wohl gedacht wird, leuchtet das Argument von der strukturellen materialen Indifferenz politischer Ordnungsmodelle gegenüber dem religiösen Zweck ein. Sobald aber Glaube nicht mehr als voluntative Übernahme dieses Transzendenz-Immanenz-Schemas, sondern als Ermöglichungsgrund eines bestimmten ganzheitlichen Existenzverständnisses und -vollzugs gedacht wird, ändert sich in der Tat die Perspektive. Dann tritt nämlich der vom Glauben ermöglichte und getragene Lebensvollzug als ganzer in die theologische Betrachtung; und mit diesem kann auch das Feld der sozialen Beziehungen und der darauf aufgebauten Institutionen auf andere Weise gewürdigt werden.

Theoriegeschichtlich gesprochen verbindet sich diese Blickverschiebung in der Regel mit der Aufnahme religionstheoretischer Deutungsmodelle in die Theologie. Schleiermacher ist einer der entscheidenden Weichensteller. Nun erst können präzise Zuordnungen von freier Glaubens- bzw. Religionsbildung und freier Bildung überhaupt vorgenommen werden. Nun lassen sich die verschiedenen Felder der Gesellschaft diesem zentralen Zweck individueller, zugleich notwendig sozialer Selbstbildung zuordnen. Aus der transzendenzbezogenen Seele, die mit den sonstigen Geistes- und Lebensfunktionen in keinem klar vermittelten Verhältnis steht, wird so das religiöse Bewusstsein als Keimgrund sinnhafter, individuell-kommunikativer Lebensführung überhaupt.

Als titulatorisch-normativen Beschreibungsbegriff des so verfassten individuellen, sozial-bezogenen Menschenlebens mag nunmehr der Begriff der Menschenwürde und ihrer absoluten Unantastbarkeit, wie sie in den Menschenrechten konkretisiert werden, dienen. Damit ist dann die Selbstzwecklichkeit und Absolutheitsstellung des so verfassten Lebensvollzugs und seines Trägersubjekts sinnvoll bezeichnet. Schleiermacher selbst macht von dieser Option noch kaum Gebrauch. Das ist nicht minder bezeichnend; denn es ist auch erkennbar, dass der – seiner Eigenlogik nach – deskriptive Begriff Menschenwürde den Vollzugscharakter religiös grundierter Existenz an der entscheidenden Stelle nicht richtig abzubilden vermag bzw. zu diesem sogar in einem Differenzverhältnis steht. Das Würdeprädikat ist in einer sinn- bzw. existenztheoretischen Perspektive an sich nur dem gelungenen Vollzug solchen Lebens zuzuerkennen. Diese Konsequenz lässt sich jedoch vermeiden, indem die Zuschreibung von Menschenwürde als trans-

zendentale Möglichkeitsbedingung sinnbezogenen Selbst- und Fremdverstehens aufgefasst wird. Dann wird der Vollzug solchen Verstehens als Vollzug menschlicher Existenz überhaupt verstanden. Weil Menschen sinn- und wertorientiert leben können, müssen sie sich selbst und einander (wenn sie sich denn recht verstehen), also prinzipiell jedem sinnhaft und wertorientiert leben könnenden Wesen, absolute Würde zuschreiben.

Das politische System hat dann die Aufgabe, die äusseren Möglichkeitsbedingungen eines solchen sinnhaften, individuell-kommunikativen Lebensvollzugs zu gewährleisten. Die Politik eines auf diesen Gedanken aufgebauten Staates ist im Kern Bildungs(ermöglichungs)politik. Und der Kern solcher Bildung wiederum ist religiöse Bildung.

Zu zeigen wäre, dass und inwiefern sich aus diesem (doppelten) Kern tatsächlich die institutionellen Grundbestimmungen eines modernen demokratischen Rechts- und Sozialstaats ableiten lassen. Das ist hier nicht zu leisten. Festzuhalten ist lediglich: Auf diese vermittelte Weise kann sich eine moderne (protestantisch-)theologische Sozialethik den normativen Grundbegriff und die darauf basierenden menschenrechtlichen Grundlagen des modernen demokratischen Rechtsstaats aneignen. Aus der Transzendenz-/Immanenz-Differenz wird dabei die Differenz von einer sich als religiöse Innerlichkeit selbstreflektierenden individuellen Person und deren äusseren institutionellen Realisierungsbedingungen.

Allerdings ist einzuräumen, dass dieser theologische Begründungs(zu)gang zum Wertefundament der Demokratien westlicher Prägung verschiedene Konsequenzen, unter ihnen durchaus auch neue Schwierigkeiten zeitigt. Zum einen ist nämlich das bereits Festgestellte nochmals in Erinnerung zu rufen: nur der Nachvollzug jener modernen „Umformung“ des theologischen Denkens, wie sie sich, abgekürzt gesagt, zwischen Schleiermacher und Tillich vollzogen hat, vermag wohl eine tragfähige gedankliche Basis für eine Konkordanz von christlich-protestantischem und modern-demokratiethoretischem Wertefundament herzustellen. Auch dann bleiben freilich noch, wie angedeutet, entscheidende Unterschiede. Auch im modernen Protestantismus ist präsent, dass Menschenwürde kein deskriptiver, sondern ein kontrafaktischer Zuschreibungsbegriff ist, dessen eigentliches Subjekt nicht der endliche Mensch und seine Vernunft selbst, sondern das absolute göttliche Subjekt in seinem versöhnenden Handeln ist. Vom Schutz der Menschenwürde als staatlicher Kardinalaufgabe kann auch unter jenen modernen theologischen Bedingungen immer nur in einem analogen Sinn die Rede sein. Menschenwürde ist theologisch eben kein ‚Datum‘, sondern ein ‚Sperandum‘ (zu Erhoffendes). Menschliches Recht kann göttliche Rechtfertigung nicht ersetzen, es muss sie vielmehr voraussetzen.

#### IV. Fazit

Das fundamentale Verhältnis von (moderner, demokratisch-rechtsstaatlicher) Politik und Religion ist also in protestantischer Perspektive wesentlich spannungsvoller, komplexer und theoretisch prekärer, als es zeitgenössische Diskurse theologischer Sozialethik oft erkennen lassen. Darin liegt aus meiner Sicht eine gewisse Schwäche; denn mit der tendenziellen Ablendung solcher Spannungen tut die protestantische Sozialethik sich und dem modernen Staat, dem sie so gerne nützen möchte, keinen guten Dienst. Den könnte sie m. E. besser tun, wenn sie zum einen, wie skizziert, stärker den – ethischen – Preis bewusst hielte, den die Demokratie von ihren Trägern fordert und womöglich in Zukunft noch sehr viel mehr fordern wird. Und ebendarum sollte eine solche Sozialethik in intellektuellen und politischen Akteuren, die sich an den umrissenen Inklusionsgrenzen des modernen Rechtsstaats konstruktiv abarbeiten, ihre natürlichen Partner sehen. Das Maß der ethisch-theologischen Legitimität des Staates liegt vor allem darin, inwiefern es ihm gelingt, diese Inklusionsgrenzen kontinuierlich weiter zu öffnen.

Zum ändern sollte die theologische Ethik, sich, eingedenk ihrer eigenen Geschichte, mehr als sie es häufig tut, klar machen, wie anforderungsreich jener Umformungsprozess ist, dessen es bedarf, um Christentum, oder vielleicht monotheistische Religion überhaupt, und rechtsstaatliche Demokratie miteinander zu versöhnen. Täte sie das, könnte sie vielleicht besser, als sie es bei allzu umstandsloser Demokratieaffirmation vermag, als dann wirklich hilfreiches Vermittlungsglied zwischen dem modernen Staat und solchen Religionskulturen wirken, die diesen mühevollen Prozess noch vor sich haben.