

Religion und Demokratie. Eine Verhältnisbestimmung

Gerald Kretzschmar

(Vorläufige, nicht zum Abdruck autorisierte Vortragsversion; ausschließlich für den Gebrauch der Presseberichterstattung zu verwenden)

„Demokratie bedarf eines hörenden Herzens, sonst funktioniert sie nicht. [...] Meine heute zu vertretende These lautet, dass es insbesondere die Kirchen sind, die über Narrationen, über ein kognitives Reservoir verfügen, über Riten und Praktiken, über Räume, in denen ein hörendes Herz eingeübt und vielleicht auch erfahren werden kann.“¹ Diese These formulierte der Soziologe Hartmut Rosa in einem Vortrag beim Würzburger Diözesanempfang 2022, die dann zu der griffigen Formulierung „Demokratie braucht Religion“ weiter zugespitzt und zum Titel des Buches wurde, in dem der Vortrag veröffentlicht wurde. Vortrag und Buch Rosas machten die Frage nach dem Zusammenhang von Demokratie und Religion zu einem vielbesprochenen Thema – nicht nur in Kirche und Wissenschaft.

Verstärkt wurde die Bedeutung des Themas durch Stellungnahmen zahlreicher kirchenleitender Persönlichkeiten und Gremien, in denen die Unvereinbarkeit rassistischer und diskriminierender Positionen der AfD mit dem christlichen Gottes- und Menschenbild herausgestellt wurde. Vorausgegangen war das sogenannte Potsdamer Treffen, ein Geheimtreffen zwischen Rechtsextremisten, AfD-Politikern und anderen Personen, bei dem geplant wurde, Menschen, egal ob sie einen deutschen Pass haben oder nicht, aufgrund rassistischer Kriterien aus Deutschland zu vertreiben. Die kirchlichen Stellungnahmen gegenüber den politischen Positionen der AfD brachten klar zum Ausdruck, dass sich die beiden großen Kirchen als integralen Teil der demokratischen Verfasstheit der Bundesrepublik Deutschland auf der Basis einer freiheitlich demokratischen Grundordnung verstehen.

Neben Diskursen, die für ein sich gegenseitig positiv verstärkendes Verhältnis von Demokratie und Religion stehen, gibt es aber auch Indizien dafür, dass bestimmte religiöse Positionen demokratieablehnend sind und sich solche Haltungen und Meinungen auch innerhalb der Kirchen wiederfinden. Auch dieser Umstand fördert die Bedeutung, die dem Nachdenken über das Verhältnis zwischen Demokratie und Religion Nachdruck verleiht.

Auf der Grundlage all dessen, was ich nun kurz angeschnitten habe, liegen die Fragen, die der Vorstand des Verbandes Evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland in der Einladung zur heutigen Veranstaltung formuliert hat, obenauf: Ist Demokratie theologisch ableitbar? Kann unser Glaube helfen, demokratisch zu streiten? Haben Religion und Demokratie gleiche Werte und Ziele? Ist Religion, ist das Christentum, ist ‚Kirche‘ überhaupt demokratisch? Oder, um Rosas These umzudrehen: Braucht Religion gar Demokratie?

Mit meinem Vortrag möchte ich einen Beitrag zum Gespräch über all diese Fragen leisten. Das werde ich in fünf Schritten tun. Zunächst werde ich Hartmut Rosas These „Demokratie braucht Religion“ nochmals aufgreifen und etwas ausführlicher reflektieren. Ein zweiter Schritt widmet sich der geschichtlichen Dimension und fragt in historischer Perspektive nach dem Verhältnis zwischen Demokratie und Kirche respektive Religion. Ein dritter Schritt bedenkt die Frage, wie Religion Demokratie stärken kann. Die Kirche selbst steht im Zentrum des vierten Schritts, der danach fragt, wie es eigentlich mit der Demokratie in der Kirche steht. Ein Fazit und einige Thesen für die Weiterarbeit in den Kleingruppen am Nachmittag werden den Vortrag beenden.

¹ Rosa 2022, 55f.

1. ‚Demokratie braucht Religion‘ – eine kritische Würdigung der These Hartmut Rosas

In einer Zeit, in der die Kirchen medial nahezu ausschließlich im Zusammenhang mit gravierenden Problemen öffentlich wahrgenommen werden, überrascht die These Rosas. Der Religion, auf die sich Rosa exemplarisch vornehmlich in Gestalt der katholischen und der evangelischen Kirche bezieht, wird plötzlich etwas Positives zugetraut: Stärkung der Demokratie, ja mehr noch, eine regelrechte Notwendigkeit für den Erhalt und den Fortbestand der Demokratie. Für uns alle, die wir kirchlich-religiös geprägt und - so behaupte ich jetzt einfach einmal – positiv orientiert sind, klingt das natürlich erst einmal erfreulich. Gleichzeitig führt uns nicht zuletzt unsere wissenschaftliche akademische Ausbildung bei allem Erfreuen schnell vor Augen, dass kirchlich-institutionelle Religion und Demokratieförderung gerade in historischer Perspektive, aber auch in anderen Hinsichten, nicht selbstredend und automatisch in einem Atemzug genannt werden können. Was genau, verbirgt sich also hinter Hartmut Rosas positiver Einschätzung?

Ausgangspunkt von Rosas Argumentation ist seine Beschreibung unserer modernen Gesellschaft mit dem Begriff der „dynamischen Stabilisierung“.² Rosa erläutert den Begriff so: „Eine Gesellschaft ist modern, wenn sie sich nur dynamisch stabilisieren kann, das heißt, wenn sie systematisch und strukturell auf permanente Steigerung angewiesen ist, um sich zu reproduzieren und den institutionellen Status quo zu erhalten.“³ Dieser Steigerungszwang, so Rosa, betrifft auch die Menschen: „Ja, wir Menschen müssen nächstes Jahr schneller laufen als dieses Jahr.“⁴ Diese Logik, dieser Steigerungszwang stifte „systematisch ein Aggressionsverhältnis zur Welt [...]“.⁵ Immer länger werdende To-do-Listen, der Druck, immer mehr leisten zu müssen, bringen diese Aggression hervor. Die wachsende Aggressivität schlägt sich nach Rosa auch in der Politik nieder. Wenn sich alles auf das Individuum niederschlägt, „dann ist der andere, der ständig eine andere Meinung hat, der ständig was anderes will, der anders liebt und anders glaubt und ich weiß nicht, was sonst noch alles anders macht, der ist dann einfach nur ein Hindernis. Der soll’s Maul halten.“⁶

Im Blick auf die Demokratie sei das beunruhigend, weil sich damit auch die politische Kultur wandle: „Der politisch Andersdenkende wird nicht mehr einfach nur als Dialogpartner, mit dem man sich auseinandersetzen muss, gesehen, sondern als ekelerregender Feind, den man zum Schweigen bringen muss.“⁷ Dieser Sachverhalt zeige, so Rosa, dass Demokratie im Aggressionsmodus nicht funktioniere. Demokratie funktioniere vielmehr nur, wenn an die Stelle des Aggressionsmodus eine Haltung trete, die man mit dem Bild des hörenden Herzens umschreiben könne: Mit „den Ohren braucht es auch dieses hörende Herz, das die anderen hören und ihnen antworten will.“⁸ Im Zusammenhang mit den Kirchen formuliert Rosa die eingangs bereits zitierte These, „dass es insbesondere die Kirchen sind, die über Narrationen, über ein kognitives Reservoir verfügen, über Riten und Praktiken, über Räume, in denen ein hörendes Herz eingeübt und vielleicht auch erfahren werden kann.“⁹ All das stehe für die Fähigkeit, sich anrufen zu lassen – eine Fähigkeit, derer die Demokratie und die Menschen, die in ihr leben, dringend bedürfen. Die Räume, über die die Kirche verfüge, oder die sie versucht hervorzubringen, können dazu befähigen, „aus dem Aggressionsmodus herauszutreten, für

² Rosa 2022, 28.

³ Rosa 2022, 29.

⁴ Rosa 2022, 41.

⁵ Ebd.

⁶ Rosa 2022, 42.

⁷ Rosa 2022, 43.

⁸ Rosa 2022, 53.

⁹ Rosa 2022, 55f.

einen Moment nicht zu fragen: ‚Was habe ich davon?‘ ‚Was kriege ich?‘ ‚Was will ich noch erreichen?‘ ‚Was kann ich kontrollieren?‘ ‚Was beherrsche ich nicht?‘“¹⁰

Diese besonderen Räume, über die die Kirche verfüge, nennt Rosa im Anschluss an seine soziologische Resonanztheorie¹¹ Resonanzräume. Zur Veranschaulichung nennt Rosa eine ganze Reihe sogenannter vertikaler Resonanzräume im kirchlich-religiösen Bereich. So habe der gesellschaftliche Aggressionsmodus im kirchlichen Zeitkonzept, praktisch greifbar im Modus des Kirchenjahres, keinen Platz. Im kirchlichen Zeitkonzept gehe es nicht um Innovation, Steigerung und Wachstum. Wenn man in eine Kirche gehe, gäbe es nichts, was man verfügbar machen, unter Kontrolle bringen oder dominieren könne: „Der Aggressionsmodus findet da gar kein Ziel.“¹² In einer Kirche mit dem damit einhergehenden Zeitkonzept komme man in einen Kontext, „in dem die Aggressionshaltung für einen Moment verschwindet.“¹³

Als weiteres Beispiel für einen vertikalen Resonanzraum in der Kirche nennt Rosa die Trinitätstheologie. Durch das Resonanzverhältnis zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist und in der Folge auch zu uns Menschen bestehe eine Resonanzverbindung der Welt zu einer anderen Welt. In dieser Verbindung stelle sich eine transformatorische Wirkung ein, in der der gesellschaftliche Aggressionsmodus ebenfalls keinen Anhalt habe.¹⁴

Als praktisch erlebbare Beispiele religiöser vertikaler Resonanzräume nennt Rosa das Abendmahl und das Gebet. Hier gehe es um „eine Beziehung zwischen den Menschen und eine Beziehung zum umfassenden Ganzen.“¹⁵

Über die genannten konkreten Beispiele hinaus hält Rosa in Bezug auf die besondere Funktion der Religion fest: „Religion hat die Kraft, sie hat ein Ideenreservoir und ein rituelles Arsenal voller entsprechender Lieder, entsprechender Gesten, entsprechender Räume, entsprechender Traditionen und entsprechender Praktiken, die einen Sinn dafür öffnen, was es heißt, sich anrufen zu lassen, sich transformieren zu lassen, in Resonanz zu stehen.“¹⁶ Diese Form der Beziehungsmöglichkeit ist das Besondere, wofür Religion und Kirchen in der Gesellschaft stehen. Da der alltägliche gesellschaftliche Aggressionsmodus hier nicht den leitenden Kommunikationsmodus darstellt, fügen sich für Rosa Religion und Kirchen in die Reihe der gesellschaftlichen Formationen und Strukturen ein, ohne die eine demokratische Gesellschaftsform nicht überlebensfähig ist. So gesehen brauche Demokratie tatsächlich Religion.

In der Summe benennt Rosa aus meiner Sicht überzeugend tatsächlich wichtige Aspekte, die zeigen, worin ein positiver Zusammenhang zwischen Religion und ihren konkreten Organisations- und Praxisformen einerseits und einer demokratischen Gesellschaftskultur bestehen kann. Doch gerade, um das demokratiefördernde Potential, das Rosa der Religion zuschreibt, besser greifen und einordnen zu können, ja, um es vielleicht auch gezielt stärken zu können, ist es notwendig, zunächst noch einmal einen Schritt beiseitezutreten und zu schauen, wie es in der Kirche, und das ist im Folgenden exemplarisch die evangelische Kirche, um Demokratie und demokratische Strukturen bestellt ist. Das erfolgt nun zunächst in historischer und ideengeschichtlicher Perspektive.

¹⁰ Rosa 2022, 66f.

¹¹ Habil Rosa

¹² Rosa, 2022, 68.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Rosa 2022, 69.

¹⁵ Rosa 2022, 73.

¹⁶ Rosa 2022, 74.

2. Kirche und Demokratie in historischer Perspektive

Dieser Abschnitt zu Kirche/Theologie und Demokratie in historischer Perspektive kann allenfalls exemplarisch einige Schlaglichter benennen. Ich orientiere mich dabei an dem einschlägigen Zugriff auf dieses Thema von Eilert Herms.

Ich setze mit einer Momentaufnahme im Mittelalter ein. Erst die mittelalterliche Aristotelesrezeption zur Zeit des Thomas von Aquin bringt die Begriffe der griechischen *politia* und *democratia* in das politische Denken ein. In der Summe wurde im späten Mittelalter die Demokratie zwar als Pöbelherrschaft abgelehnt, der *potestas populi* aber wurde seit Thomas eine gewisse Bedeutung beigemessen. Etliche Herrschaftsakte erhielten ihre Legitimität erst durch Praktiken wie Anhörung, Wahl und Zustimmung. Begründet wurden diese Praktiken nicht zuletzt durch den Verweis auf biblische Texte, insbesondere im Zusammenhang mit der Rolle des Volkes im alten Israel.¹⁷

Im Zuge der Reformation wurden biblische Beispiele und Intentionen in Bezug auf herrschaftliche Beteiligung des Volkes bedeutsamer. Eine gewichtige Rolle spielen für Martin Luther zum Beispiel die „Lehre des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, die Erinnerung daran, dass Gott die Gewaltigen vom Throne stößt und die Niedrigen, Armen, Rechtlosen erhebt [...], weswegen auch das ‚Volk in allen seinen Ämtern‘ und die Niedrigen von Geburt mit obenan sitzen und beim Regieren helfen sollen [...]“¹⁸ Auf der anderen Seite stehen allerdings auch Luthers ordnungstheologische Gedanken, die die Unterordnung des Volkes unter die von Gott eingesetzte Obrigkeit und den damit verbundenen Dienstgedanken stark machen. Somit verbinden sich bei Luther auf eine spezifische Weise hierarchisch-patriarchalische und im weitesten Sinn demokratische Vorstellungen. Aus dieser Perspektive sieht er in Deutschland eine Aristokratie, an der er im Vergleich zu England und Frankreich das freiheitliche Moment positiv betont.¹⁹ Ganz explizit heben Zwingli und Calvin hervor, dass Herrschaft auf die Legitimation durch das Volk angewiesen ist. Zwar sollte Herrschaft auf dieser Grundlage aristokratisch ausgeführt werden, dies allerdings begleitet vom Recht auf Widerstand des Volkes für den Fall, dass ein Fürst gegen die bei seinem Amtsantritt mit den Untertanen vereinbarten Bedingungen verstößt.

Im weiteren historischen Verlauf spielt die lutherische Tradition, vor allem in Deutschland, keine bedeutende Rolle bei der Entfaltung neuzeitlicher Demokratie. Im Vordergrund stehen vielmehr der Dienstgedanke und eine moralisch-rechtsstaatliche Verpflichtung der Herrschenden, allerdings ohne Widerstandsrecht der Untertanen. Implizit ist allerdings in Luthers Bildungsverständnis ein Faktor zu sehen, der durchaus demokratiefördernd ist. So ist es für Luther ein wichtiges Ziel, dass möglichst alle Gläubigen Lesen und Schreiben lernen. Sie sollen dadurch in die Lage versetzt werden, selbst in der Bibel zu lesen und sich in Glaubensdingen eigenständig zu informieren. Die Fähigkeit zur eigenen Urteilsbildung, die durch die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben maßgeblich gesteigert wird, beschränkt sich natürlich nicht nur auf Glaubensfragen, sondern auch auf alle weiteren Lebensbereiche wie zum Beispiel das soziale und politische Miteinander. In von der calvinistischen Tradition geprägten Regionen entwickelt sich das Demokratiethema so, dass etwa aus dem biblischen Bundesgedanken und einem neuen Naturrecht eine Gesellschafts- und Herrschaftsvertragstheorie abgeleitet wurde, die dem Volk einen aktiven Anteil an der Gestaltung des politischen Geschehens einräumte. Am stärksten jedoch verlieh der ‚linke

¹⁷ Vgl. Herms-TRE, 435.

¹⁸ Herms-TRE, 435.

¹⁹ Vgl. ebd.

Flügel' des Puritanismus dem Bundesgedanken eine demokratieanaloge Wendung. Vor allem Baptisten, Seeker und Quäker sahen die Gemeinden als brüderliche Zusammenschlüsse aller, die „vom Geist erleuchtet und getrieben werden.“²⁰ Am kontinuierlichsten entfalteten sich demokratische Ideen im Umfeld des englischen Parlamentarismus, noch stärker jedoch in den amerikanischen Siedlerkolonien. Kongregationalisten, wie zum Beispiel John Wise, sahen „die demokratische Verfassung der Kirche als die ursprüngliche und die demokratische Staatsform als die angemessenste.“²¹

In Deutschland spielte in Kirche und Theologie spätestens seit den Befreiungskriegen gegen Napoleon das Thema Demokratie keine Rolle mehr: „Der konfessionalistische Protestantismus orientierte sich [...] an Autorität, am Gottesgnadentum des Monarchen, am christlichen oder zumindest sittlichen Obrigkeitsstaat, also antidemokratisch.“²², so das Resümee von Eilert Herms. Auch die Revolution von 1848 spielte in den deutschen Protestantismus keine demokratischen Impulse ein. Demokratie war vor allem Sache der Sozialdemokratie sowie kleiner freiheitlich gesinnter Kreise des deutschen Bürgertums. Letztlich kaum nennenswerte kirchlich-theologische Ausnahmen bildeten der Evangelisch-Soziale Kongress und die Religiösen Sozialisten. Während der Weimarer Republik opponierten lutherische Theologen wie Emanuel Hirsch und Paul Althaus gegen die von „westlicher, individualistischer Aufklärung geprägte, parlamentarische Mehrheitsdemokratie“²³ und leisteten damit einen Beitrag zur antidemokratischen Prägung des Protestantismus. Nach dem Zweiten Weltkrieg gingen demokratiefördernde Impulse im theologisch-kirchlichen Bereich eher von emigrierten Theologen wie zum Beispiel Paul Tillich aus oder von der Weltkirchenkonferenz, die schon 1937 ein fundamentaldemokratisches sozialetisches Konzept vorlegte, das 1948 unter dem Stichwort „Verantwortliche Gesellschaft“ bei der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen verkündet wurde.²⁴

Auf Grund der deutlich überwiegenden Ablehnung westeuropäischer Demokratie fiel es der deutschen Theologie, so unterstreicht Eilert Herms, zunächst nicht leicht, diese nach 1945 in ihrer Ethik des Politischen zu rezipieren.²⁵ Dies änderte sich allerdings dann doch deutlich zugunsten einer positiven und fördernden Haltung in Bezug auf die demokratische Verfasstheit des Staates. Dokumentiert ist die demokratiefördernde Haltung der evangelischen Kirche in zahlreichen Denkschriften und Texten der EKD zu sozialen und gesellschaftspolitischen Themen. Aus der Reihe dieser Texte seien hier explizit die EKD-Texte „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“²⁶ (1985), „Christentum und politische Kultur“²⁷ (1997) und „Demokratie und Bildung aus evangelischer Sicht“²⁸ (2020) genannt.

Ein weiteres Beispiel für die unmissverständliche demokratiefördernde, ja demokratiefördernde Haltung der evangelischen Kirche ist die Rolle, die evangelische

²⁰ Herms-TRE, 436.

²¹ Herms-TRE, 437.

²² Ebd.

²³ Herms-TRE, 439.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Vgl. Herms-TRE 443.

²⁶ Kirchenamt der EKD (Hg.), Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Gütersloh 1985.

²⁷ Kirchenamt der EKD (Hg.), Christentum und politische Kultur. Eine Erklärung des Rates der EKD. EKD-Text Nr. 63, Hannover 1997 (Online: <https://www.ekd.de/Christentum-und-politische-Kultur-1005.htm>).

²⁸ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Demokratie, Bildung und Religion: Gesellschaftliche Veränderungen in Freiheit mitgestalten. Impulse der Kammer der EKD für Bildung und Erziehung, Kinder und Jugend und für die demokratiebezogene Bildungsarbeit in kirchlichen Handlungsfeldern. EKD-Text 134, Hannover 2020 (Online: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_134_2020.pdf).

Christinnen und Christen, Pfarrerinnen und Pfarrer sowie Gemeinden im Zuge der friedlichen Revolution in der DDR gespielt haben. Hier hat die evangelische Kirche maßgeblich zur Etablierung eines demokratischen Gesellschaftssystems beigetragen.

In der Summe zeigt der historische Überblick zum Verhältnis von Kirche respektive Theologie zu Demokratie, dass demokratiefördernde theologische Denkfiguren zwar durchaus zum Wesen protestantischer Theologie zählen können, diese aber weder automatisch gesetzt noch – in historischer Perspektive – dominierend wären. In langer Sicht trägt für den Aspekt der Demokratieaffinität im deutschen Protestantismus wohl am ehesten das Bild des ‚kleinen Pflänzchens‘. Zumindest für die jüngere Vergangenheit kann - wieder mit Eilert Herms – jedoch festgehalten werden: „Zur Demokratie als Ordnung politischer Herrschaft verhält sich die Kirche affirmativ und stützend.“²⁹ In Bezug auf die Kirche differenziert Herms allerdings: „In der Kirche hat diejenige Ordnung zu herrschen, die dem christlichen Verständnis vom Wesen des Menschen und vom Auftrag der Kirche entspricht. Das ist nicht eine Ordnung politischer Herrschaft.“³⁰ Dazu nachher mehr.

3. Wie kann Religion Demokratie stärken?

3.1. Ambiguitätstoleranz

Wie genau kann Religion Demokratie fördern? Für meinen ersten Antwortvorschlag auf diese Frage greife ich Gedanken des Münsteraner Islamwissenschaftlers Thomas Bauer auf, die er in seinem Buch „Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt“³¹ (2018) veröffentlicht hat. Bauers Buch leuchtet das Phänomen der Ambiguitätstoleranz aus, also den Umgang mit dem Phänomen der Mehrdeutigkeit, in modernen Gesellschaften. In Bezug auf die Demokratie stellt er fest: „Jede Demokratie ist auf ein relativ hohes Maß an Ambiguitätstoleranz angewiesen.“³² Das sei der Fall, weil demokratisch getroffene Entscheidungen nie die alleinige Wahrheit für sich beanspruchen können, sondern allenfalls, die wahrscheinlich beste Lösung zu sein – und das wiederum nur bis zu dem Zeitpunkt, bis eine andere Entscheidung getroffen wird. „Einen Anspruch auf Wahrheit, Reinheit und überzeitliche Gültigkeit können demokratische Entscheidungen nicht erheben“, so Bauer. Wer in demokratischen Strukturen agiert, muss somit ein positives Verhältnis zu der Tatsache haben, dass es neben der eigenen Meinung viele andere gibt, die ihrerseits auch mehrheitlich unterstützt werden, so dass die eigene Meinung nicht zwingend zum Zuge kommt. Bei allem Bestreben, die eigene politische Position zur Geltung und zur Umsetzung zu bringen, kann Demokratie nur funktionieren und stabil gehalten werden, wenn ein gewisses Maß an Ambiguitätstoleranz herrscht und Meinungsvielfalt nicht als Bedrohung, sondern regelrecht als Voraussetzung für die Realisierung demokratischer Entscheidungsfindungsprozesse betrachtet wird.

In Bezug auf so etwas wie Demokratieförderung ist es somit wichtig, dass Ambiguitätstoleranz als Teil einer Mentalität verstanden wird, die bewusst gepflegt werden sollte. Diese Pflege ist möglich, indem sich Menschen mit Lebens- und Kulturbereichen befassen, die sich durch ein hohes Maß an Ambiguität auszeichnen. Bauer nennt in diesem Zusammenhang zum Beispiel

²⁹ Herms-RGG, 652.

³⁰ Ebd.

³¹ Thomas Bauer, Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart 2018.

³² Bauer 2018, 84.

Kunst, Musik, Literatur und nicht zuletzt die Religion. Für die Religion stellt Bauer fest: „Eine relativ hohe Ambiguitätstoleranz bildet allerdings eine unabdingbare Voraussetzung für das Gedeihen von Religion [...]“³³

Dafür nennt Bauer zwei Gründe. Der erste Grund besteht in der Notwendigkeit, Transzendenz zu akzeptieren. Mit dem Glauben „an etwas, das größer und anders ist als wir“³⁴, bleibt, bei allen Versuchen, das Transzendente begrifflich zu durchdringen, immer „ein Rest an Vagheit, Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit, also: an Ambiguität.“³⁵ Der zweite Grund hat damit zu tun, dass Religion vor allem Kommunikation ist. Dies geschieht auf zweierlei Weise: Zum einen gleichsam horizontal unter Menschen und zum anderen, zumindest in den Offenbarungsreligionen, vertikal als Kommunikation zwischen Menschen und dem Göttlichen. Letztere Form der Kommunikation findet ihren Niederschlag in schriftlicher Form. Bauer nennt als Beispiele nicht nur „Tora, Evangelium und Koran [...], sondern auch die Überlieferungen über die Urgemeinde, das Leben des Religionsstifters und die Schriften der frühen und deshalb besonders autoritätsträchtigen Kirchenväter, Tora- und Islamgelehrten und dergleichen mehr.“³⁶ All das seien komplexe Texte mit einem ausgesprochen hohen Maß an Ambiguität. Besonders hoch sei das Maß der Ambiguität hier, weil diese Texte „über ein besonders ambiguitätshaltiges Feld wie Religion und Glauben sprechen [...]“³⁷

Mit dem Gesichtspunkt der Ambiguitätstoleranz in den Religionen nimmt Bauer etwas in den Blick, das zweierlei leistet. Einerseits hält sie Religion am Leben, indem sie sie in vielfältiger Weise auf die Fülle menschlicher Lebens- und Glaubenserfahrungen beziehbar macht. Andererseits kennzeichnet er sie als so etwas wie ein gesellschaftliches oder kulturelles Übungsfeld, das Ambiguitätstoleranz als Mentalität oder Kompetenz ausbildet, die zum Beispiel auch die Vitalität demokratischer Strukturen einer Gesellschaft stärkt. Das Gegenteil zur religiösen Ambiguitätstoleranz ist religiöse Ambiguitätsintoleranz als Basis des Fundamentalismus. Dessen Kennzeichen seien, so Bauer, „Wahrheitsobsession, Geschichtsverneinung und Reinheitsstreben [...]“³⁸ Denkt man Bauers Argumentation an dieser Stelle weiter, dann kann der Schluss gezogen werden, dass Fundamentalismus nicht nur die Religion, sondern letztlich auch die Demokratie gefährdet.

3.2. Grundmotive des biblischen Glaubens

Wo von Ambiguitätstoleranz als demokratieförderndem Faktor die Rede ist, stellt sich nahezu zwangsläufig auch die Frage, wo die Grenzen demokratischer Meinungsvielfalt liegen. Konkret geht es um die Frage: Wie lange fördern bestimmte Aussagen und Positionen den demokratischen Diskurs? Und: Ab wann schaden sie dem demokratischen Diskurs, oder zielen gar auf die Abschaffung der Demokratie? Damit die mit der Ambiguitätstoleranz einhergehende Mentalität auch diese Fragen im Blick behält, lohnt sich die Orientierung an Grundaussagen des christlichen Glaubens, wie sie sich zum Beispiel in biblischen Grundmotiven niederschlagen, die Gerd Theißen im Rahmen homiletischer Überlegungen zusammengetragen hat.³⁹

³³ Bauer 2018, 33f.

³⁴ Bauer 2018, 34.

³⁵ Ebd.

³⁶ Bauer 2018, 35.

³⁷ Ebd.

³⁸ Bauer 2018, 29.

³⁹ Vgl. Gerd Theißen, Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Gütersloh 1994, 29-34.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit, aber getragen von dem Bewusstsein, alles Wesentliche zu berücksichtigen, nennt Theißen insgesamt 15 Grundmotive des biblischen Glaubens. Legt man demokratische Grundprinzipien zugrunde, wie sie sich zum Beispiel in der Parole der französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ niederschlagen, dann zeigt der Blick auf biblische Grundmotive, dass sie letztlich alle einen demokratieaffinen Charakter aufweisen. Dies möchte ich an ausgewählten Beispielen zeigen.

Das demokratische Grundprinzip der Freiheit weist eine Nähe zum biblischen Exodusmotiv auf. Sowohl die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel als auch Leben, Tod und Auferstehung Jesu stehen dafür, dass Gott für uns Menschen in einem ganz umfassenden Sinn Freiheit will. Freiheit von Unterdrückung und Willkür, Freiheit von inneren Zwängen, Freiheit von der Wirkmacht des Todes. Auch das biblische Positionswechselmotiv oder das Umkehrmotiv stehen für die Freiheit, die Gott uns Menschen eröffnet. Jeder Mensch ist vor Gott frei, sich und die Welt auch in einem neuen Licht zu sehen. Befreiung bis hin zu einem neuen Leben ist im Glauben möglich.

Beim demokratischen Gleichheitsprinzip gibt es Berührungspunkte mit dem biblischen Schöpfungsmotiv, dem Gerichtsmotiv und dem Rechtfertigungsmotiv. Gott hat jeden Menschen nach seinem Bild geschaffen und verleiht Jeder und Jedem seine beziehungsweise ihre ganz eigene Würde - säkular gesprochen: Menschenwürde. Die Schöpfung ist der Lebensraum, den Gott jedem Menschen in gleicher Weise als verantwortlich zu bewahrende Lebensgrundlage zur Verfügung stellt. In Bezug auf das je eigene Verhältnis zu Gott ist jeder Mensch gleichgestellt. Unterschiede sieht allein Gott. Er begegnet ihnen mit seiner rechtfertigenden Gnade. Das gilt für alle Menschen in gleicher Weise.

Schließlich zur Brüderlichkeit, oder zeitgemäßer formuliert zum Aspekt gerechter zwischenmenschlicher Teilhabe und ihren biblischen Berührungspunkten, die zum Beispiel im biblischen Stellvertretungsmotiv, im Agapemotiv und im Distanzmotiv zu sehen sind. Der solidarische Einsatz für andere, der bis zu persönlichen Einschränkungen und Opfern gehen kann, der Einsatz für Ausgegrenzte, Unterdrückte, materiell und sozial Benachteiligte sowie Gottes bedingungslose Liebe zu jedem Menschen zielen auf eine umfassende und gerechte Teilhabe an allen zur Verfügung stehenden Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten für jeden Menschen – und das sowohl in Bezug auf das zwischenmenschliche und gesellschaftliche Miteinander als auch in Bezug auf das Verhältnis zu Gott.

Auch wenn an dieser Stelle nur exemplarisch vorgegangen werden konnte, so sollte doch deutlich geworden sein, dass es – um es wieder mit Eilert Herms zu formulieren – „verbindliche Affinitäten zwischen Orientierung aus Glauben und Orientierung gemäß demokratischem Ethos“⁴⁰ gibt. Somit sind Grundaussagen des christlichen Glaubens nicht identisch mit einem neuzeitlichen Demokratieverständnis. Aber sie öffnen einen ambiguitären Raum, in dessen Rahmen demokratische Strukturen und Meinungsvielfalt praktiziert und gelebt werden können.

4. Demokratie in der Kirche

4.1. Kirchliche Organisation

Nachdem nun dargestellt wurde, dass Religion protestantischer Prägung zumindest hier in Deutschland in historischer Perspektive über lange Zeit ein ambivalentes, auch ablehnendes

⁴⁰ Herms-TRE, 450.

Verhältnis zu demokratischen Gedanken pflegte, theologisch gesehen aber gewichtige demokratieaffine Faktoren in Bezug auf die christliche Religion benannt werden können, wende ich mich jetzt der Frage zu, welche Rolle demokratische Gedanken auf der Ebene der kirchlichen Organisation spielen.

Stellt man die Frage nach der Demokratie in der Kirche, so ist damit letztlich untrennbar die Frage nach der letzten Legitimation von Kirchengewalt aufgerufen. Karl-Wilhelm Dahm stellt dazu fest: „Diese Frage wird weitgehend übereinstimmend mit dem Hinweis auf die Herrschaft Christi beantwortet [...]. Die Kirche ist ‚bruderschaftliche Christokratie‘ (sc. [Erik] Wolf).“⁴¹ So gesehen, kann die Kirche nicht souverän sein.

Exemplarisch lässt sich das am Phänomen des Amtes darstellen. Mit dem Ziel, die Ursprungstradition zu sichern, haben sich in christlichen Gemeinden schnell Ämter herausgebildet. Die ihnen innewohnende Vollmacht beruht allerdings nicht auf dem Willen der Gemeinde, sondern resultiert aus göttlichem Recht. Das ist die Voraussetzung dafür, dass das Amt der Gemeinde gegenübertreten kann und den Willen Gottes verkündigen kann. Gleichwohl haben die Gemeinden in den evangelischen Kirchen weitreichende Rechte der Mitwirkung bei der Berufung in das Amt. Theologische Axiome wie zum Beispiel das Priestertum aller Gläubigen spielen in diesem Zusammenhang eine Rolle. Demokratieaffine Aspekte wie die Gleichheitsidee und die Freiheitszusage schwingen hier mit. Gleichzeitig bleiben die Amtsträgerinnen und Amtsträger gegenüber der Gemeinde selbständig und unabhängig. Auch wenn die Kirche theologisch gesehen keine Demokratie sein kann, zeigt insbesondere der Blick auf die neuere Kirchengeschichte bis hin zur Gegenwart, dass in der evangelischen Kirche demokratieanaloge Strukturelemente stark betont werden. Demokratische Verfahrensweisen und Organisationsformen können in der evangelischen Kirche in dem Maße praktiziert werden, als sie den grundsätzlichen Konsens in Bezug auf die Geltung der Ursprungstradition nicht infrage stellen.⁴²

Vor diesem Hintergrund etablieren sich im 19. und 20. Jahrhundert in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands Kirchenverfassungen, die von formaldemokratischen Prinzipien geprägt sind. Die Motivation dazu entstammte den Veränderungen im staatlichen Bereich. Entsprechende theologische Grundsätze protestantischer Theologie förderten diese Entwicklung. Im Zentrum der Implementierung demokratischer Prinzipien stand die Ausbildung von Vertretungsorganen. Das Wahlrecht zu ihnen spiegelte die gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen wider. So wurde beispielsweise sukzessive das Wahlalter gesenkt oder die Einführung des Frauenwahlrechts vorgenommen. Die volkshirchliche Gruppenvielfalt sollte in den Synoden unterschiedlicher Organisationsebenen repräsentiert werden.⁴³

Für einen weiteren Demokratisierungsschub sorgten die Impulse der sogenannten 68er-Bewegung. Forderungen, die für den gesamtgesellschaftlichen Raum und das politische System erhoben wurden, wurden auch kirchlich diskutiert. Die Verwirklichung von Chancengleichheit, der Abbau von Herrschaft, Hierarchien und Bürokratie, weiterführende Formen der Mitbestimmung beispielweise prägten die damaligen Diskurse. Eine positivere Sicht auf inhaltlichen Meinungsstreit sowie eine höhere Bereitschaft zu Initiativen der Kirchenreform waren die Folge dieser Entwicklungen.⁴⁴ Gefördert wurde diese positivere Sicht durch den deliberativen Charakter des Protestantismus, konkret konkret zum Beispiel durch das Axiom des Priestertums aller Glaubenden, eine kirchliche Diskurskultur, aber auch das

⁴¹ Dahm-TRE 453.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Vgl. Dahm-TRE, 453f.

⁴⁴ Vgl. Dahm-TRE, 454.

protestantische Bildungsverständnis mit seinem Fokus auf die eigenverantwortliche Bibeldeutung.

Diese demokratiebezogenen und -fördernden Entwicklungen setzten sich in den folgenden Jahrzehnten innerkirchlich fort. Prominente Beispiele sind die kirchlichen Varianten der sogenannten neuen sozialen Bewegungen wie zum Beispiel der Frauenbewegung, der Ökologiebewegung und der Friedensbewegung in den 80er Jahren. Für die frühere DDR sind die vielfältigen kirchlichen Protestbewegungen zu nennen, die sich ebenfalls für die Themen Ökologie und Frieden einsetzten und später maßgeblich zur friedlichen Revolution führten.

In der Summe kann mit Karl-Wilhelm Dahm festgehalten werden: „Je stärker die Demokratieansprüche auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene ausgeprägt sind, desto gewichtiger sind Demokratiebedürfnisse in der Kirche.“⁴⁵

Auch wenn auf dieser Basis demokratische Strukturen in der gegenwärtigen kirchlichen Organisation in hohem Maß präsent sind, stehen dennoch einige Herausforderungen im Raum. Eine erste Herausforderung kreist um die Frage, wie möglichst alle Kirchenmitglieder an Entscheidungen, die das kirchliche Handeln betreffen, beteiligt werden können. Besonders drängend stellt sich diese Herausforderung regelmäßig bei kirchlichen Wahlen. Das Phänomen der – politikwissenschaftlich gesprochen – Mitgliederapathie, das heißt der niedrigen Wahlbeteiligung und zum Teil auch der geringen Bereitschaft, vom aktiven Wahlrecht Gebrauch zu machen, steht hier im Mittelpunkt. Können alternative Organisationsformen entdeckt werden, wie zum Beispiel Bürger- oder Mitgliederräte, die die demokratische Mitbestimmung steigern? Aber auch Fragen der Transparenz von Entscheidungen, der Einflussbegrenzung leitender Persönlichkeiten, des Verhältnisses von Haupt- und Ehrenamtlichen, ein respektvoller Umgang in allen kirchlichen Kommunikationszusammenhängen, die Beseitigung autokratisch-hierarchischer zugunsten partnerschaftlich-kooperativer Strukturen – auch in Gottesdienst und Predigt -, die Beseitigung individual- und gruppendifferenzierender Strukturen und vieles mehr sind nach wie vor im Blick zu behalten, wenn es um die Pflege einer demokratischen Kultur in der Kirche geht.⁴⁶

4.2. Kirchenmitglieder

Neben den kirchlichen Organisationsstrukturen muss auch im Blick auf die Mitglieder der Kirche gefragt werden, in welcher Weise die Haltung zu Demokratie und demokratischen Haltungen hier ausgeprägt ist. Schließlich sind die evangelischen Landeskirchen in Deutschland gesellschaftliche Großorganisationen mit nach wie vor vielen Millionen Mitgliedern – auch wenn die Kirchenmitgliederzahlen nun schon seit langem stetig sinken.

In Bezug auf individuelle Formen der Kirchenbindung und damit auch in Bezug auf Einstellungen, Meinungen und Praktiken, die aus der religiösen Selbstverortung auf andere Lebensbereiche wie zum Beispiel die politische Positionierung resultieren, hat man es beim Feld der Kirchenmitgliedschaft mit einem komplexen und differenzierten Strukturgefüge zu tun. Mit einer großen Vielfalt der Kirchenbindungsformen, die von einer regelmäßigen Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen bis hin zu einer ideellen Verbundenheit und Wertschätzung mit der Kirche reichen können, geht auch eine große Vielfalt religiöser wie auch politischer Positionierungen und Haltungen einher. Für den sozialen Zusammenhalt gesellschaftlicher Großorganisationen wie die evangelische Kirche zum Beispiel ist soziologisch gesehen gerade nicht das Drängen auf eine möglichst enge gemeinsame Basis an

⁴⁵ Dahm-TRE, 455.

⁴⁶ Dahm-TRE, 456f.

Grundüberzeugungen und verbindlich auszuübenden Praktiken der Weg, das Maß der Verbundenheit zu stärken, sondern die Möglichkeit, in einem eher weit gesteckten Möglichkeitsraum individuelle Formen der je eigenen Bindung zur Organisation zu finden. Auch wenn es paradox klingen mag: Die Ermöglichung pluraler Bindungsformen stellt so etwas wie den Kitt moderner Gesellschaften und damit auch ihrer Großorganisationen wie zum Beispiel der Kirche dar.⁴⁷

In Bezug auf Haltungen und Meinungen zur Demokratie heißt das, dass auch innerhalb des Mitgliederspektrums der evangelischen Kirche mit pluralen Strukturen zu rechnen ist. Zur Frage nach der Haltung religiöser Personen zur Demokratie liegen mittlerweile einige qualitative Studien vor.⁴⁸ Auf die Ergebnisse der im Auftrag der EKD durchgeführten Studie „Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung: Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur“⁴⁹ möchte ich nun näher eingehen und orientiere mich dabei an der Präsentation zentraler Befunde, wie sie Hans-Ulrich Probst kürzlich aufbereitet hat.⁵⁰

Die aktuelle EKD-Studie wie auch die übrigen aktuelleren Studien zeigen, dass Religion ein ambivalentes Phänomen ist und je nach der Ausprägung von Religiosität Demokratie gefördert oder geschwächt werden kann. So verhält es sich auch beim näheren Blick auf das Phänomen der Kirchenmitgliedschaft. Die Tatsache, dass ein Mensch Mitglied in der Kirche ist, sagt noch nichts über dessen Haltung zur Demokratie aus. Aussagen über das Demokratieverhältnis von Kirchenmitgliedern können erst getroffen werden, wenn man, wie es die aktuelle EKD-Studie tut, die Religiosität der Mitglieder betrachtet und diese zum Beispiel nach dem Grad der Zentralität von Religiosität differenziert. Das Maß der Zentralität von Religiosität liest die EKD-Studie unter anderem an Faktoren ab wie der subjektiv empfundenen Bedeutung des religiösen Glaubens, der Intensität religiöser Praktiken wie Gebet und Gottesdienstbesuch. Auf dieser Basis unterscheidet sie zwei religiöse Orientierungen: Zum einen eine transreligiöse Orientierung, für die etwa die Haltung steht, es als Bereicherung zu empfinden, in einer multireligiösen und multikulturellen Welt zu leben. Charakteristisch für eine transreligiöse Orientierung ist es außerdem, in anderen Religionen einen wahren Kern zu sehen, die Haltung, dass der eigene Glaube durch die Begegnung mit Andersgläubigen profitiere, und die religiöse Wahrheit keine absolute Wahrheit darstelle. Zum anderen kann eine monoreligiöse Orientierung immer dann gesehen werden, wenn der eigene Glaube als der einzig wahre begriffen wird, dementsprechend so etwas wie Heil nur durch die eigene Religion erlangt werden kann sowie ein leitendes Ziel darin besteht, möglichst viele Menschen für die eigene Religion zu gewinnen.⁵¹

Unter dem Aspekt der Demokratieförderung zeigt die EKD-Studie, dass Befragte, die der Gruppe der Transreligiösen zuzuordnen sind, ein höheres Maß an Zufriedenheit und Unterstützung hinsichtlich der Demokratie aufweisen. Monoreligiöse Einstellungen gehen dagegen mit einem schwächer ausgeprägten positiven Verhältnis zur Demokratie einher. Ein wichtiger Befund, den Hans-Ulrich Probst aus der EKD-Studie hervorhebt, bezieht sich auf den Aspekt gruppenbezogener Vorurteile wie zum Beispiel Antisemitismus, die Ablehnung Geflüchteter sowie Antifeminismus. Je nach Ausprägung dieser gruppenbezogenen Vorurteile erhöht oder verringert sich das Maß der Demokratieförderung. Im Zusammenhang mit der

⁴⁷ Vgl. Kretzschmar-Kirchenbindung, KMU 5.

⁴⁸ Vgl. Liedhegener und Pickel 2016; Rebenstorf 2018; Pickel et. al. 2020; Lämmlin, Rebenstorf und Weisheit 2023.

⁴⁹ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur, Leipzig 2022.

⁵⁰ Hans-Ulrich Probst, Demokratiegefährdung durch Religion?, Tübingen 2023 (unveröffentlichtes Vortragsmanuskript).

⁵¹ Vgl. Probst 2023, 6f.

religiösen Orientierung kommt die EKD-Studie zu dem Ergebnis, dass zwischen Monoreligiosität und Antisemitismus sowie einer ablehnenden Haltung gegenüber Geflüchteten, aber auch gegenüber Muslimen, eine tendenziell positive Korrelation besteht. Das gilt auch für antifeministische, sexistische und homophobe Vorurteile. Umgekehrt wirkt sich eine transreligiöse Orientierung erkennbar abschwächend auf die Intensität gruppenbezogener Vorurteile aus.⁵²

In der Summe kann festgehalten werden, dass sich Religion im Modus von Kirchenmitgliedschaft nicht automatisch gegen eine vielfältige und damit demokratische Gesellschaft richtet. Bezogen auf Demokratiegefährdung ist der entscheidende Faktor vielmehr die konkrete religiöse Ausgestaltung. In diesem Zusammenhang muss allerdings auch daran erinnert werden, dass es neben bestimmten Ausformungen der Monoreligiosität in noch höherem Maß Faktoren sind wie zum Beispiel Autoritarismus, Dominanzorientierung, Verschwörungsmentalität oder eine schwierige ökonomische Situation, die sich demokrateschwächend auswirken.⁵³

Mit meinem Referat der Befunde der aktuellen EKD-Studie zu Zusammenhängen zwischen Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur geht es mir nicht darum, eine Basis dafür zu bieten, konkrete Kirchenmitglieder oder Mitgliedergruppen in eher demokratieaffine oder demokrateschwächende zu unterteilen. Ausgehend vom Thema meines Vortrags möchte ich vielmehr auch für das Feld der Kirchenmitgliedschaft unterstreichen, dass Kirche auch hier unterschiedliche Positionen zum Thema Demokratie in sich birgt. Versteht sich Kirche als eine demokratiestärkende Organisation, sollte sie sehr genau darauf achten, wie sie religiöse Prägungen und Haltungen, die die aktuelle EKD-Studie unter der Kategorie der Transreligiosität fasst, in den vielfältigen kirchlichen Praxis- und Handlungsfeldern fördert. Anhaltspunkte, wie das genau geschehen kann, habe ich im Laufe des Vortrags bereits angesprochen. Erinnern möchte ich an die Ermöglichung von Resonanzräumen jenseits des allgemeingesellschaftlichen Aggressionsmodus (Rosa) und an die Haltung der Ambiguitätstoleranz im Horizont des christlichen Glaubens wie er zum Beispiel durch zentrale biblische Grundmotive näher definiert werden kann (Bauer und Theißen).

5. Fazit

Kirche ist Christokratie, keine Demokratie. Aber: als Christokratie stärkt die Kirche die Demokratie. Sie ist in hohem Maße demokratieaffin und gehört auf dieser Basis zu den gesellschaftlichen Akteuren, die die Demokratie fördern. Allerdings ist die Demokratieaffinität der Kirche sowohl in Bezug auf ihre Theologie, als auch auf ihre Organisationsstruktur sowie im Blick auf ihre Mitglieder kein Automatismus. Die Demokratieaffinität der Kirche ist etwas, das immer wieder infrage gestellt wird und an dessen Erhalt kontinuierlich und mit großer Aufmerksamkeit gearbeitet werden muss.

So gesehen schlage ich vor, Hartmut Rosas These wie folgt zu modifizieren: Demokratie kann Religion gut gebrauchen, wenn eine Religion in ihrem Selbstverständnis und ihren Praxisformen die ihr innewohnenden demokratieaffinen Aspekte stark macht. Tut eine Religion das nicht, etwa indem in ihr fundamentalistische Strukturen dominieren, ist sie in Bezug auf Demokratie nicht brauchbar. Die Demokratieaffinität von Religion ist kein Automatismus.

⁵² Vgl. Probst 2023, 7-9.

⁵³ Vgl. Probst 2023, 7 u. 9.