

Werte, Demokratie und christlicher Glaube: ein praktisch-theologischer Zugang aus katholischer Sicht

Regina Polak

Welche christlichen Werte können einer lebendigen Demokratie heute weiterhelfen? Dieser Frage geht der folgende Beitrag aus einer praktisch-theologischen Perspektive in drei Schritten nach. Im ersten Schritt werden Problemstellungen, Kontext und Interessen rund um die Fragestellung skizziert. Der zweite Schritt entwickelt einen theologisch legitimen Begriff christlicher Werte und beschreibt deren Beitrag zur Demokratie. Im dritten Schritt werden exemplarisch anhand dreier demokratischer Werte – Würde, Pluralität, Gerechtigkeit – bibeltheologische Beiträge identifiziert. Das Ziel des Beitrags besteht darin, fragmentarisch für die Komplexität der Fragestellung zu sensibilisieren und erhebt keinen Anspruch auf eine umfassende Klärung. Vielmehr sollen kriteriologische Weichen für weiterführende Diskurse gestellt werden.

Problemstellungen, Kontext und Interessen

Vom Problem christlicher Werte

Der Wertebegriff¹ entstammt ursprünglich nicht der Welt der Religionen, sondern der Ökonomie. Werte sind in diesem Kontext

¹ Ausführlich zum Wertebegriff vgl. Julian Aichholzer / Christian Friesl / Josef Glavanovits / Sanja Hajdinjak / Elisabeth Holzleithner / Sylvia Kritzingner / Konrad Paul Liessmann / Regina Polak / Lena Seewann / Roland Verwiebe / Margarita Wolf: Die Einbettung der Wertedebatte: Ein interdisziplinärer Positionierungsversuch und seine empirischen Folgen, in: Christian Friesl et al. (Hg.): Quo Vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018, Wien 2019, 12–35; Regina Polak: Auf Spurensuche: Religion im Kontext von Wertebildung, in: Roland Verwiebe (Hg.): Werte und Wertebildung aus interdisziplinärer Perspektive, Wiesbaden 2019, S. 137–165.

quantitativ messbare Größen, die sich im Rahmen von Tauschverhältnissen ergeben. In der Philosophie taucht der Wertebegriff erst im 19. Jahrhundert auf. Eine Schlüsselrolle spielt Friedrich Nietzsche. Im Kontext seiner Moral-, Ethik- und Kulturkritik konstatiert er einen in Europa fortschreitenden Prozess einer „Entwertung der obersten Werte“²: den Nihilismus. Dieser führt zu einem radikalen Verlust des Vertrauens in eine absolute Instanz, die für eine universale Gültigkeit ethischer Prinzipien bürgt. Im Bild vom „Tod Gottes“ wird diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde in der Philosophie dann darüber diskutiert, ob Werte vom Menschen unabhängig „an sich“ existieren („Wertobjektivismus“) oder nur subjektiv für jemanden gelten („Werts subjektivismus“).

Theologie, Philosophie und Ethik begegnen dem Wertebegriff aufgrund dieser Herkunft bis heute eher reserviert. Denn ohne Bezug auf eine universale Transzendenz gibt es keine Möglichkeit, allgemeingültige ethische Prinzipien oder Urteile zu entwickeln. Der Verlust des ethischen Anspruchs auf Universalität kann zu einem Relativismus führen, an dessen Ende nur mehr der menschliche Wille und die Machthaber darüber entscheiden, welche Werte gültig sind. Auch ein gegenständliches Verständnis von Werten, die „objektiv“ vorliegen – gleich, ob außerhalb oder innerhalb des Subjekts –, reduziert den Akt ethischer Urteilsfindung auf positivistische Selbstbehauptung. Die Kritik am ökonomischen Ursprung des Wertebegriffs bringt wiederum Hannah Arendt auf den Punkt:³ Die Reduktion von Ethik auf Werte führt zu einer Vernützlichungs-, Vergesellschaftungs- und Austauschbarkeit von

2 Friedrich Nietzsche: Werke, Achte Abteilung, 2. Band, Nachgelassene Fragmente Herbst 1887–März 1888; KSA Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.), Berlin 1970, S. 14.

3 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft, München 1986, S. 319.

Werten, die auch vor der Verrechenbarkeit und Verwertung des Menschen nicht haltmachen werden.

Aus der Sicht von Judentum, Christentum und Islam⁴ ist der Wertebegriff überdies deshalb problematisch, weil sich Werte im allgemeinen Sprachgebrauch als Resultate einer radikal autonom gedachten Vernunft verstehen. Nun sind diese drei monotheistischen Religionen selbstverständlich konstitutiv mit ethischen Konzepten verbunden. Aber jene Vernunft ist nicht absolut autonom, sondern relational. Denn diese Religionen anerkennen auch eine heteronome Quelle, der sie ihre Werte verdanken und vor der sie sich zu rechtfertigen haben: die Offenbarung einer göttlichen Autorität. Deshalb spricht man in diesen drei Traditionen bevorzugt von Regeln und Vorschriften, Prinzipien und Normen, Geboten und Gesetzen. Da auch diese der freien und vernünftigen Interpretation unterliegen, sind sie konstitutiv pluralistisch. Aber von der Offenbarung Gottes her sind einer grenzenlosen Pluralität Grenzen gesetzt. So sind beispielsweise der Schutz des Lebens, die Würde und Einzigartigkeit jedes Menschen sowie die Gleichheit aller Menschen unaufhebbare ethische Normen der monotheistischen Traditionen.

Umgekehrt ist auch der Glaube an Gott in diesen drei Religionen untrennbar mit dem Ethos der Offenbarung verbunden. Wer sie ablehnt, mag an einen Gott glauben – aber er glaubt nicht an jenen Gott, der im Tenach, in der Bibel und im Koran bezeugt wird.⁵ Dieser ethische Monotheismus hat seinen Ursprung im Alten Testament, das – im Unterschied zu den anderen religiösen Traditionen

4 Zur folgenden Diskussion vgl. Josef Freise / Mouhanad Khorchide (Hg.): Wertedialog der Religionen, Freiburg im Breisgau 2014.

5 So konnte man in der NS-Zeit durchaus „gottgläubig“ sein, solange das Ethos und die Institutionen, die sich mit dem biblischen Glauben an Gott verbinden, die politische Machtausübung nicht störten.

des Alten Orients – das Ethos (z. B. der Nächsten- und Fremdenliebe) sakralisiert, das heißt der beliebigen Willkür des Einzelnen (z. B. eines Pharaos oder Gottkönigs) entzieht und zu göttlichem Recht erklärt.⁶ Damit steht zum Beispiel jeder Mensch unter Gottes besonderem Schutz und heiligt Gott, wer sein Ethos befolgt. Die Nächstenliebe ist damit nicht nur Folge, sondern Wesen und Ausdruck der Gottesliebe und ist dem Nächsten nicht nur moralisch, sondern auch rechtlich geschuldet.⁷ Von christlichen Werten zu sprechen, ist daher aus der Sicht des ethischen Monotheismus nur dann möglich, wenn sich diese im Ethos Gottes verankern. Die Rezeption des modernen Wertebegriffs erfolgt deshalb vonseiten der ethischen Monotheisten nur mit gewissen Spannungen.

Von den Chancen christlicher Werte

Ungeachtet dieser vielen nicht bewussten Spannungen ist es in kirchlichen wie politischen Diskursen heute europaweit gang und gäbe, von „christlichen Werten“ zu sprechen. Während Politikerinnen und Politiker nach deren Beitrag zur Demokratie fragen, sehen die christlichen Kirchen darin die Möglichkeit, christliche Ethik legitim in die ethischen und politischen Debatten einzubringen. Beides birgt Probleme, weil christliche Ethik politisch instrumentalisiert werden kann und der christliche Glaube auf Ethik reduziert zu werden droht.⁸ Die Interessen sind aber dennoch legitim, weil der Wertebegriff auch zahlreiche sinnvolle Dimensionen birgt. So zeigt sich in seiner weitverbreiteten Verwendung

6 Vgl. Jan Assmann: Herrschaft und Heil. Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München, 2006, 69.

7 Vgl. Karl Rahner: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Ders.: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u. a. 1968, S. 277–298.

8 Insbesondere in Österreich, wo dieses Zusammenspiel seit Josef II. lange Tradition hat. Religion diente dazu, anständige Bürger zu erziehen.

die unverzichtbare Suchbewegung pluralistischer Gesellschaften nach ethischer Orientierung. Bereits dieser Sachverhalt verpflichtet Politik und Kirchen wie auch die Theologie dazu, sich dem Wertebegriff auch positiv anzunähern.

So wurde der Wertebegriff im Anschluss an Talcott Parson im 20. Jahrhundert zu einem Disziplinen verbindenden Schlüsselkonzept der Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften, um Kultur zu erforschen. Er ermöglicht es bis heute, in hermeneutischen wie empirischen Studien nach den real existierenden moralischen und ethischen Einstellungen von Menschen, deren individual- und sozialpsychologischen Funktionen sowie biologischen, soziologischen oder politischen Entstehungsbedingungen zu fragen. Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Herbert Mead und Hans Joas wiederum etablierten den Wertebegriff als Teil von Gesellschaft und Kultur in der Sozialphilosophie und im philosophischen Pragmatismus. Hans Joas zum Beispiel definierte Werte als „mental-psychisch verinnerlichte Erfahrungen der Selbsttranszendenz und Selbstbindung, in deren Rahmen Menschen von Lebenswirklichkeiten, die ihnen widerfahren, so ergriffen werden, dass sie sich diese zu eigen machen“⁹. Werte sind demnach die erfahrungsbasierte, vorethische Grundlage für ethische Urteile. In ihnen bringen sich präreflexive Vorstellungen vom „guten Leben“ zum Ausdruck, die – mehr oder weniger bewusst – das Handeln von Menschen leiten. Weil jedoch nicht jede Vorstellung vom „guten Leben“ auch aus ethischer Sicht „gut“ ist¹⁰, bedürfen Werte der kritischen ethischen Reflexion und Bildung. Überdies erschließt sich der Sinn von Werten auch immer erst in konkreten praktischen Verwendungszusammenhängen. So können sich bei-

9 Hans Joas / Klaus Wiegandt: Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt am Main 2005, S. 200.

10 Wie dies z. B. in den Werten des Nationalsozialismus und des Kommunismus deutlich wurde.

spielsweise die Werte „Heimat“ oder „Solidarität“ mit politischen Inklusions- oder aber Exklusionspraktiken von gesellschaftlich „anderen“ verbinden.

Die Anerkennung des Wertebegriffs in diesen Disziplinen macht es den Kirchen und der Theologie jedenfalls möglich, diesen zu rezipieren. Seine Erfahrungsnähe und Subjektbezogenheit sowie die enge Verbindung mit Gesellschaft und Kultur bieten Theologie und Kirchen zahlreiche Anknüpfungspunkte und können Ausgangspunkt für ethische und politische Debatten sein. So definiert der christliche Sozialethiker Clemens Sedmak Werte als „Bezugsrahmen für Präferenzen; Werte sind nicht Entscheidungen, sondern die Grundlage für Entscheidungen; Werte sind nicht Bewertungen, sondern Kriterien für Bewertungen; Werte sind nicht Wünsche, sondern Konzeptionen des Wünschenswerten“¹¹.

Werte und Demokratie

Die Verbindung von christlichen Werten und Demokratie ist alles andere als selbstverständlich und taucht in dieser Kombination erst nach 1945 auf. So hat die katholische Kirche die Demokratie erst nach dem Zweiten Vatikanum in ihrer Soziallehre anerkannt. Innerhalb der Kirche gilt sie, anders als in der evangelischen Kirche, als theologisch ungeeignetes Ordnungssystem, da Herrschaft und Recht zunächst nicht beim Volk, sondern bei Gott liegen. Gleichwohl haben alle Kirchen in Österreich ein großes Interesse an funktionierenden Demokratien und setzen sich für diese ein.

11 Clemens Sedmak: Europäische Grundwerte. Werte in Europa, in: Ders. (Hg.): Solidarität. Vom Wert der Gemeinschaft, Darmstadt 2005, S. 16.

Umgekehrt waren Werte auf der europäischen Ebene lange Zeit überhaupt kein politisches Thema. Die Wertesemantik wurde erst nach 1989 in den politischen Debatten virulent.¹² Kontext dieses Rückgriffs auf „Werte“ bildeten dabei die Fragen nach der Integration und der „Idee“ Europas. Im Zuge der weiteren Entwicklungen diente die Beschreibung der Europäischen Union als „Wertegemeinschaft“ zur Selbstverständigung des europäischen politischen Prozesses wie auch des europäischen Gemeinwesens. Denn seit den 1980er-Jahren war die Identität Europas und der Europäischen Union als ihr politisches Projekt fraglich geworden: Die Wohlstandssteigerung taugte – infolge der Ölkrisen und des instabilen Wirtschaftswachstums – nicht mehr als einigendes und legitimierendes Selbstkonzept. Mit der Erweiterung um die mittel- und osteuropäischen Staaten stellte sich überdies die Frage nach dem Sinn und Ziel der europäischen Integration. Das imaginierte Selbstverständnis als „Wertegemeinschaft“ sollte so die Frage nach der politischen Identität der Europäischen Union beantworten.

Seit 2009 sind nun mit dem Artikel 2 des Vertrags von Lissabon¹³ folgende Werte in Kraft: Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte. Diese Werte sind in einer Gesellschaft zu wahren, „die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet“¹⁴.

12 Vgl. zum Folgenden: Christof Mandry: Werte und Religion im Europäischen Wertediskurs, in: Regina Polak (Hg.): Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich, Wien u. a. 2011, S. 63–78.

13 Vertrag über die Europäische Union, Artikel 2. Vgl. auch: Bundeszentrale für politische Bildung: Die Werte der Europäischen Union: http://www.bpb.de/themen/DGMVGV,0,0,Die_Werte_der_Europ%EAischen_Union.html (02.11.2018).

14 Ebd.

Auch wenn dieser Werterekurs der EU von Anfang an auf heftige Kritik stieß¹⁵, ist mittlerweile doch unumstritten, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat – und mit ihm die Demokratie – von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann (Böckenförde-Paradoxon); dies bedeutet unter anderem von den Werten seiner Bürgerinnen und Bürger. Damit kommen auch die Kirchen ins Spiel, die solche Werte einbringen können und sollen – beziehungsweise die Rede von „christlichen Werten“. Aus demokratischer Sicht erhalten sie von hier ihre Legitimation.

Freilich ist seit 9/11 und den darauf folgenden weiteren Terroranschlägen sowie im Zuge der sogenannten Flüchtlingskrise 2015 der Begriff der „christlichen Werte“ zunehmend zu einem Identifikations- und Abgrenzungsmarker, sogar zu einem politischen Kampfbegriff¹⁶ gegenüber der islamischen Welt beziehungsweise dem Islam als Religion mutiert – ungeachtet des historischen Befundes, dass der Islam zu Europa gehört.¹⁷ Astrid Mattes¹⁸ zeigt anhand einer Analyse von über 800 Parlamentsprotokollen, Presseberichten und politischen Stellungnahmen aus Österreich, Deutschland und der Schweiz, wie in einem Zeitraum von 20 Jahren vor allem die christdemokratischen Parteien den Islam zum Politikum gemacht haben und auf diese Weise ihre inneren Probleme bearbeiten, sei es durch die Problematisierung des Islam,

15 Z. B. Moritz Csáky / Johannes Feichtinger (Hg.): Europa – geeint durch Werte? Die europäische Wertedebatte auf dem Prüfstand der Geschichte, Bielefeld 2017. Kritisiert wurden u. a. die politische Instrumentalisierung von Werten, der Monopolanspruch auf „europäische“ Werte, das Unsichtbarmachen europäischer Diversität, die praktische Umsetzung von Werten.

16 So z. B. bei Alexander Gauland (AfD), Heinz-Christian Strache (FPÖ), Horst Seehofer (CSU).

17 Vgl. David Abulafia: Das Mittelmeer. Eine Biographie, Frankfurt am Main 2013; Michael Borgolte: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2013.

18 Astrid Mattes: Integrating religion: The Roles of Religion in Austrian, German and Swiss Immigrant Integration Policies, Dissertation, Wien 2016.

die Aufspaltung in einen „guten“ und einen „bösen“ Islam oder die Konstruktion einer „universalen Religion“ auf Basis des christlichen Erbes.

Christliche Werte und deren Auslegung werden in Europa und Österreich jedenfalls im öffentlichen Raum wieder heftig diskutiert. So wurde zum Beispiel im Umfeld der Frage, welche Flüchtlingspolitik man legitim als „christlich-sozial“ bezeichnen dürfe, eine intensive mediale Debatte geführt.¹⁹ Bemerkenswert angesichts dieser Konflikte ist das, trotz gravierender gesellschaftlicher Bedeutungsverluste des Christentums, nach wie vor große Bedürfnis nach religiöser Legitimation politischen Handelns.

Begriffsklärung: Was sind christliche Werte?

Christlicher Glaube

Eine theologisch sinnvolle Rede von christlichen Werten setzt zunächst ein Verständnis des christlichen Glaubens voraus. Aus dieser Perspektive ist der christliche Glaube weder ein Moralsys-

19 Auswahl: Conrad Seidl: Kommentar: Was ist noch christlich-sozial (31.12.18): <https://derstandard.at/2000095061973/Was-ist-noch-christlich-sozial/>; Hans Rauscher: Was bedeutet heute christlich-sozial? Inkl. Interview mit Gernot Blümel (06.01.19), <https://derstandard.at/2000095389409/Was-bedeutet-heute-christlich-sozial/>; Harald Mahrer: Kommentar der anderen: Die notwendige Konjunktur des Christlich-Sozialen (06.01.19), <https://derstandard.at/2000095402719/Harald-Mahrer-Die-notwendige-Konjunktur-des-Christlich-Sozialen/>; Andreas Khol: Die ÖVP – eine Partei für Christen und andere (11.01.19), <https://derstandard.at/2000095972346/Die-OeVP-eine-Partei-fuer-Christen-und-andere/>; Wilhelm Guggenberger: Der Haken am christlich-sozialen Label der ÖVP (09.01.19), <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/1254.html>; Traude Novy: Christlich-sozialer Etikettenschwindel (16.01.19), <https://derstandard.at/2000096385398/Christlich-sozialer-Etikettenschwindel>.

tem noch eine theoretische Weltanschauung, aus der man wie aus einem Steinbruch, je nach Interesse, persönliche, soziale und politische Werte herausbrechen kann. Es handelt sich vielmehr um eine Praxis, die an eine Glaubensgemeinschaft – an eine Kirche – gebunden ist, die von den Gläubigen als Lebens- und Lerngemeinschaft, von den etablierten Großkirchen (katholisch, evangelisch, orthodox) auch als Rechts-, Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft verstanden wird. Ihre fundamentale Norm finden alle Glaubensgemeinschaften und Kirchen in der Heiligen Schrift. Je nach Konfession haben sodann auch die verschiedenen Auslegungstraditionen in Theorie und Praxis normatives Gewicht.

Der christliche Glaube ist demnach eine Form gelebter Religiosität sowie ein „Stil“²⁰ des Lebens, der alle Bereiche menschlichen Lebens durchdringt und verändern will. Dabei wird nicht die eine Idee universal umgesetzt, sondern der auf die Universalität der Menschheit hin orientierte Glaube findet in der Vielfalt von Kulturen seinen Ausdruck. Christlicher Glaube ist daher universal und plural zugleich – ein Glaube in Verschiedenheit. Zwischen der Glaubenspraxis und den Glaubensinhalten besteht ein unaufhebbarer dialektischer Wechselbezug. Sie begründen, erschließen und kritisieren einander. Primat aber hat die Praxis (vgl. Mt 25), weil sich erst durch sie die Wahrheit des Glaubens bewährt und erschließt. Glaube ohne Praxis mag theoretisch brillant sein, ist aber faktisch eine Ideologie.

Die durch die Auslegungen in Theorie und Praxis entstehende Pluralität findet im Glauben, den die Heilige Schrift bezeugt, ihre normativen Grenzen. Die Gleichsetzung des christlichen Glaubens mit einer bestimmten Kultur oder Epoche – wie wir sie zum Beispiel in Österreich kennen – ist daher nicht möglich.

20 Christoph Theobald: Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg im Breisgau 2018.

Entbettet oder isoliert man christliche Werte aus diesen komplexen Zusammenhängen, besteht Ideologie- oder Instrumentalisierungsverdacht. Daher sind auch christliche Werte plural und finden ihre Grenze im Ethos des christlichen Glaubens und seiner Glaubensgemeinschaften. Dort haben sie ihren ersten und ursprünglichen Ort.

Theologische Orientierungen

Christliche Werte wären demnach plurale Vorstellungen vom guten Leben auf der Basis des christlichen Glaubens, die dann der weiteren ethischen Reflexion anhand des christlichen Ethos bedürfen, wie es in der Bibel sowie zusätzlich in der Tradition bezeugt wird. So hat der katholische Theologe Alfons Auer²¹ in seinen Überlegungen zur Möglichkeit einer autonomen Moral aus christlicher Sicht den christlichen Glauben als stimulierende, kritisierende und integrierende Grundlage für ethische Urteile beschrieben. Der Glaube stimuliert dazu, in ethischen Fragen wach, kreativ und zum Engagement bereit zu sein. Er kritisiert, indem er unmenschliche Vernunftlosigkeit oder Ideologien anprangert. Er integriert alles in sein Ethos, was als menschlich förderlich erfahren wurde und wissenschaftlich zu rechtfertigen ist. Christliche Werte wären demzufolge Vorstellungen vom guten Leben, die vom christlichen Glauben als Motivationshorizont stimuliert, kritisiert und integriert werden.

Der katholische Sozialethiker Dietmar Mieth wiederum eröffnet eine Möglichkeit, auch als Nicht-Christ legitim von Werten zu sprechen. Er verbindet die Frage nach den Werten mit der Frage

21 Alfons Auer: Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, S. 189 ff.

nach dem Sinn.²² Ohne die Frage nach den Sinnressourcen drohen Werte nämlich zu bloß positivistisch gesetzten Selbstbehauptungen – eines Einzelnen, einer Gesellschaft, einer politischen Partei – zu verkümmern. Mieth definiert Werte als „die Verpflichtung eines erkannten und anerkannten Sinnes von menschlichem Dasein“²³. Zwischen „Wert“ und „Sinn des Daseins“ besteht ein untrennbarer Zusammenhang. Das bedeutet, dass sich jeder Wertebegriff in und aus diesem Kontext begründen, erschließen und diskutieren lassen muss. Wo dieser Zusammenhang auseinanderbricht, entstehen Wertideologien. Wer den Wertebegriff ins Spiel bringt, ist also zugleich auskunftspflichtig hinsichtlich des Sinnes von Dasein, den er damit einbringt. Legitim kann der Wertebegriff verwendet werden, wenn er klar definiert und begründet wird; wenn er rückgebunden ist an die personale Würde des Menschen sowie an die konkrete geschichtliche Situation; wenn ein Kommunikationsprozess über Begründungen und Inhalte stattfindet. Mieth macht bewusst, dass der Wertebegriff moralische und ethische Diskussionen ermöglicht und eröffnet, aber moralische und ethische Kategorien nicht ersetzt.

Beitrag für die Demokratie

Christliche Werte lassen sich aus theologischer Sicht auch für demokratische Interessen nicht einfach aus ihrem Glaubenskontext reißen. Sie sind untrennbar an den christlichen Glauben gebunden. Freilich ist das Label „christlich“ keine geschützte Marke, und eine falsche oder missbräuchliche Verwendung lässt sich daher weder verhindern noch sanktionieren. Zudem vertreten auch Menschen, die sich selbst als „religiös“ bezeichnen, Werthal-

22 Vgl. Dietmar Mieth: Kontinuität und Wandel der Wertorientierungen, in: Concilium (Internationale Zeitschrift für Theologie) 23 (1987), S. 201–215.

23 Ebd. 211.

tungen, die weder dem christlichen Glauben noch demokratischen Werten entsprechen. So zeigte die Europäische Wertestudie 2010, dass ein traditionell-religiöses Selbstverständnis signifikant mit erhöhtem Autoritarismus und einer stärkeren Fremdenfeindlichkeit sowie dem Wunsch nach einer homogenen Gesellschaft verbunden ist.²⁴ Auch die Studien des PEW Research Forum on Religion & Public Life „Being Christian in Western Europe“ sowie „Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues“²⁵ belegen, dass praktizierende Christinnen und Christen das Christentum und seine Werte signifikant häufiger als nicht praktizierende als kulturellen Identity-Marker zur Ab- und Ausgrenzung (v. a. vom Islam) benützen und Werthaltungen vertreten, die inkompatibel mit einer lebendigen Demokratie sind.

Wer jedoch die oben entwickelten Überlegungen und Kriterien berücksichtigt, kann und soll sowohl den Begriff der „christlichen Werte“ wie auch konkrete Werte des christlichen Glaubens in den demokratischen Diskurs einbringen.

Da der erste Ort der christlichen Werte christliche Glaubensgemeinschaften sind, bedeutet das praktisch, diese als Träger dieser Werte ausdrücklich in demokratische Diskurse einzubeziehen. Ein wesentlicher Beitrag der christlichen Werte besteht deshalb im Dialog mit christlichen Gemeinschaften, Gemeinden und Kirchen.

24 Loek Halman / Will Arts: Value Research and Transformation in Europe, in: Regina Polak (Hg.): Zukunft. Werte. Europa, Wien u. a. 2011, S. 79–99.

25 „Being Christian in Western Europe“: <http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe> (02.11.2018); „Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues“: <http://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues> (21.06.2019).

Christliche Werte können aber auch von jenen eingebracht werden, die den christlichen Glauben nicht teilen und keiner Glaubensgemeinschaft angehören. Theologisch setzt dies aber den Dialog mit den Trägern des christlichen Glaubens voraus sowie die Anerkennung der normativen Grundlagen des Christentums, zumindest der biblischen Tradition und der Verpflichtung zu deren vernünftiger Interpretation.

Zusätzlich eröffnet die Demokratie als zugleich säkularer und pluraler wie auf Argumente setzender Diskursraum die Möglichkeit, jene Christinnen und Christen, die ihre eigene Glaubensstradition nicht kennen oder leben, an ihr eigenes Ethos zu erinnern und zu dessen Verwirklichung anzuregen, indem theologisch qualifiziert auf christliche Werte verwiesen wird. Auch dies können und dürfen Menschen tun, die sich nicht als Teil der Glaubensgemeinschaft verstehen.

Unmöglich ist es jedoch, christliche Werte als kulturelle Identitätsmarker zu verwenden, die die Homogenität der Gesellschaft sichern und zur Ab- oder Ausgrenzung dienen sollen. Desgleichen verbietet sich aufgrund demokratischer Werte und theologischer Gründe eine Verbindung mit Durchsetzungs- und Machtansprüchen im Sinne einer allgemeinverbindlichen Leitkultur, der sich alle Bürgerinnen und Bürger unterzuordnen haben. Diesbezügliche „unheilige Allianzen“²⁶ mit Parteien, die christliche Werte in diesem Sinn benutzen, sind aus theologischer Sicht keine Option. In einer Demokratie kann der Rekurs auf christliche Werte im Sinne eines Motivationshorizonts nur in Form von pluralen Beiträgen im öffentlichen und politischen Diskurs stattfinden. Als solcher aber ist er nicht nur erlaubt, sondern auch sinnvoll.

26 Anton Pelinka: Die Unheilige Allianz. Die rechten und die linken Extremisten gegen Europa, Wien u. a. 2015.

Bibeltheologische Perspektiven – drei Beispiele

Anhand dreier demokratischer Werte soll abschließend der Beitrag christlicher Werte zur Demokratie exemplarisch dargestellt werden:

Würde

Die Würde des einzelnen Menschen – seine Einzigartigkeit, seine Einmaligkeit sowie das Verbot, Menschen für Zwecke jedweder Art zu benützen und die damit verbundenen Grund- und Menschenrechte auf ein menschenwürdiges Leben – gehört zu den „Core Values“ der liberalen Demokratie wie auch des christlichen Glaubens.

Die Bibel begründet im Buch Genesis diese Würde mit der Schöpfung des Menschen durch Gott. Jeder Mensch ist ein Abbild Gottes. Das Wort „Abbild“ ist eine Übersetzung der hebräischen „Gottesstatue“, die in der altorientalischen Vorstellung die Wirklichkeit Gottes in der Welt repräsentiert. Während im Alten Orient aber nur der oberste politische Gottkönig („Pharao“) Gott repräsentiert, erklärt die Genesis alle Menschen in gleicher Weise zu Gottes Repräsentanzen in der Wirklichkeit. Damit einher gehen Rechte, insbesondere für die marginalisierten, schwachen Mitglieder der Gesellschaft („Witwen, Waisen, Fremde“; „Arme“), deren Ursprung nun nicht mehr im Belieben eines irdischen Herrschers liegt, sondern die von Gott selbst verliehen werden. Wer die Rechte der Armen verletzt, vergeht sich an Gott selbst.

Übersetzt in eine säkulare Sprache bedeutet dies, dass die Würde des Menschen mit Rechten verbunden sein muss, die der willkürlichen menschlichen und politischen Verfügbarkeit entzogen sein

müssen, um garantiert werden zu können. Die biblische Sicht auf den Menschen betrachtet diesen außerdem als einem transzendenten Geheimnis entstammend. Dies schützt ihn davor, ökonomisch auf eine Arbeitskraft oder Humanressource, biologisch und chemisch auf eine Ansammlung von Genen, Hormonen und Atomen, politisch auf Machtfaktoren, sozial- und kulturwissenschaftlich auf ein Resultat sozialpsychologischer Gesetzmäßigkeiten oder kultureller Identitätsdiskurse reduziert und festgelegt zu werden. Dadurch wird der Einzelne davor bewahrt, eine namenlose Nummer zu werden. Seine Freiheit entzieht sich überdies auf diese Weise jeglichem totalitären Zugriff.

Diese Würde eignet jedem Menschen vor aller Leistung und trotz aller Schuld. So kann denn auch niemand, der christliche Werte vertritt, das Recht der Armen auf Würde – und sei die Armut selbst verschuldet – von deren Leistung abhängig machen.

Pluralität

Die Anerkennung von Pluralität gehört zum Wesen der Demokratie. Für die biblische Tradition bildet sie Ausgangslage und Normalität der Wirklichkeit. Im Schöpfungsakt Gottes entsteht eine plurale Welt. Auch der Mensch wird erst zu zweit – als Mann und Frau, im Dialog, plural – zum Abbild Gottes. Pluralität beschreibt also weder eine Materialaussage noch einen objektiven Sachverhalt, sondern den konstitutiven Beziehungs- und Dialogcharakter der Schöpfung. Alles Geschaffene steht miteinander und mit Gott in Beziehung: Belebte und nicht belebte Wesen, Tiere und Pflanzen, Menschen, der ganze Kosmos ist Beziehung und verwirklicht sich als Dialog. Die Pluralität der Menschen gründet vor aller ethnischen Zugehörigkeit in ihrer Einzigartigkeit. Die Störung dieser Art von Beziehungs-Einheit heißt biblisch „Sünde“.

Diese Sichtweise kann der Demokratie dabei helfen, sich Pluralität nicht als Summe sozial, kulturell und religiös verschiedener Gruppen oder als materielle Entitäten vorzustellen, die politisch gemanagt werden müssen, sondern ermutigt dazu, dass zwischen den Verschiedenen – Individuen wie Gruppen – Prozesse des Dialogs und der Kommunikation gefördert werden können, die Beziehung ermöglichen und Gesellschaft gestalten.

Diese Pluralität ist freilich auch aus biblischer Sicht keine friedliche, harmonische Idylle. Davon erzählt die Geschichte vom Turmbau zu Babel (Gen 11).²⁷ Nach der Sintflut wieder zu einer Menschheit aus vielfältigen Menschen und Völkern geworden, wollen die Menschen mittels dieses Turmbaus aus eigener Kraft untereinander Einheit herstellen. Alle haben sich diesem Projekt zu unterwerfen. Aber indem Gott dieses Projekt beendet und die Sprachen vervielfältigt, verhindert er, dass solche Uniformierungsprojekte ewigen Bestand haben können. Die Verschiedenheit der Sprachen und Kulturen wird zur Normalität. Sie ist schmerzhaft, aber schützt den Einzelnen zugleich vor Vereinnahmung. Sie macht Kommunikation und das Lernen von wechselseitigem Verständnis erforderlich. Einheit unter den Menschen wird als Prozess dialogisch-kommunikativer Einigung verstanden und kann nur von Gott selbst hergestellt werden.²⁸ Laut biblischem Zeugnis scheitern langfristig alle menschlichen Projekte, die Einheit mit Macht und Gewalt herstellen wollen. Die gesamte Bibel kann auch gelesen werden als Lernprozess, wie die Pluralität der Menschheit gestaltet werden und Letztere in ihrer Verschiedenheit eine werden kann.

27 Jürgen Ebach: „Globalisierung“ – Rettung der Vielfalt. Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“ im aktuellen Kontext, in: Hartmut Schröter (Hg.): Weltentfremdung, Weltoffenheit, Alternativen der Moderne: Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst, Münster 2008, S. 39–58.

28 Vgl. das Pfingstereignis in Apg 2, bei dem keine Einheitssprache gesprochen wird, sondern alle die eine Botschaft in ihrer eigenen Sprache verstehen.

Pluralität demokratisch gestalten bedeutet daher auch, darauf zu verzichten, Einheit durch die gewaltförmige Schaffung uniformierender Großprojekte oder die Durchsetzung von Mehrheiten auf Kosten von Minderheiten schaffen zu wollen, sondern auf der Basis von argumentierendem Dialog und Partizipation (Konflikte inklusive) auf die Gestaltung der allen gemeinsamen, einen Welt durch Kommunikation vertrauen zu dürfen.

Gerechtigkeit

Weil grenzenlose Pluralität aufgrund der menschlichen Neigung zur Rivalität zu gefährlichen Machtkämpfen und lebenszerstörerischer Gewalt führen kann, bedarf sie der gesellschaftlichen Ordnung durch das Recht. Dieses spielt daher in der Bibel eine vor allem im progressiven Christentum gerne übersehene, aber zentrale Rolle. Nicht ohne Grund verortet der Ägyptologe Jan Assmann²⁹ die Erfindung der Demokratie daher nicht in Griechenland, wo diese ja nur der freien, männlichen Oberschicht zugänglich war, sondern im Volk Israel. Durch den Bundesschluss am Berg Sinai werden alle aus der Fremdherrschaft geflohenen Hebräer zum Volk Gottes, das sich nicht ethnisch, sondern über seine Verpflichtung auf die Thora – Recht, Gesetz und Weisung Gottes – definiert. Denn zur Gestaltung der Pluralität bedarf es auch entsprechender Institutionen, wie zum Beispiel Recht, Amt und Verfahrensweisen, deren Formen bereits im Alten Testament heftig diskutiert werden.

Ziel des Rechts ist die Bewahrung, Pflege und Förderung von Gerechtigkeit – ein Schlüsselbegriff im Alten wie im Neuen Testament. Auch Jesus von Nazareth fordert dazu auf, zuerst das Reich

²⁹ Jan Assmann: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015.

Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (Mt 6,33).

Einen wertvollen Beitrag für die Demokratie bildet dabei das besondere Gepräge des biblischen Gerechtigkeitsverständnisses. Zum einen ist die Gerechtigkeit in beiden Testamenten untrennbar mit der Barmherzigkeit (Liebe, Zuwendung) verbunden. Die beiden sind keine Antagonistinnen, sondern erschließen und benötigen einander. Ist die Gerechtigkeit die Form der Barmherzigkeit, so ist die Barmherzigkeit der Gerechtigkeit Inhalt und Sinn. Das Gegenteil beider sind die Ignoranz und die Herzenshärte. Zum anderen ist die biblische Gerechtigkeit niemals blind, sondern hat einen besonderen Blick für die Marginalisierten und Schwächsten, die Rechtlosen und Benachteiligten einer Gesellschaft. Deren Bevorzugung führt nicht eo ipso zum Kampf gegen Mächtige und Reiche, nimmt diese aber in die Pflicht, für gerechte Verhältnisse in einer Gesellschaft auch für diese Gruppen zu sorgen.

Diese Art der Gerechtigkeit ist für demokratische Gesellschaften eine große Herausforderung, da sie deren Qualität daran festmacht, ob und wie die Würde der Schwächsten gewahrt wird. Eine Gesellschaft, die sich nicht aktiv für die Rechte der Armen, die Würde der Rechtlosen und Teilhabe und Integration der Diskriminierten engagiert, mag leistungs- und verdienstgerecht sein; gerecht im Sinne christlicher Werte ist sie nicht. Denn im Zentrum biblischer Gerechtigkeit stehen Förderung von Gleichheit, Solidarität mit den Schwächsten und Ausgleich zwischen Reich und Arm.

Diese wenigen Pinselstriche mögen dazu anregen, die biblische Tradition (wieder) als Quelle christlicher Werte und deren Beiträge zur Demokratie zu entdecken. Man kann ihre konkreten Gesetze selbstverständlich nicht unmittelbar auf die Gegenwart übertragen. Das wäre fundamentalistisch und würde außerdem

den zeitgenössischen demokratiepolitischen Fragen in ihrer historischen Neuartigkeit nicht entsprechen. Aber die grundlegenden Normen dieser alten Texte sind es wert, in die aktuellen Diskurse um christliche Werte eingebracht zu werden. Sie verleihen diesen Form und vor allem Inhalt.

Literatur

Abulafia, David: Das Mittelmeer. Eine Biographie, Frankfurt am Main 2013.

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft, München 1986.

Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt München 2015.

Assmann, Jan: Herrschaft und Heil. Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 2006.

Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf 1971.

Borgolte, Michael: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2013.

Csáky, Moritz / Feichtinger, Johannes (Hg.): Europa – geeint durch Werte? Die europäische Wertedebatte auf dem Prüfstand der Geschichte, Bielefeld 2017.

Ebach, Jürgen: „Globalisierung“ – Rettung der Vielfalt. Die Erzählung vom „Turmbau zu Babel“ im aktuellen Kontext, in: Schröter, Hartmut (Hg.): Weltentfremdung, Weltoffenheit, Alternativen der Moderne: Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst, Münster 2008, S. 39–58.

Freise, Josef / Khorchide, Mouhanand (Hg.): Wertedialog der Religionen, Freiburg im Breisgau 2014.

Friesl, Christian et al. (Hg.): Quo vadis, Österreich? Wertewandel zwischen 1990 und 2018, Wien 2019.

Halman, Loek / Arts, Will: Value Research and Transformation in Europe, in: Regina Polak (Hg.): Zukunft. Werte. Europa, Wien u. a. 2011, S. 79–99.

Joas, Hans / Wiegandt, Klaus: Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main 2005.

Mandry, Christof: Werte und Religion im Europäischen Wertediskurs, in: Polak, Regina (Hg.): Zukunft. Werte. Europa. Die Europäische Wertestudie 1990–2010: Österreich im Vergleich, Wien u. a. 2011, S. 63–78.

Mattes, Astrid: Integrating religion: The Roles of Religion in Austrian, German and Swiss Immigrant Integration Policies, Dissertation, Wien 2016.

Mieth, Dietmar: Kontinuität und Wandel der Wertorientierungen, in: Concilium (Internationale Zeitschrift für Theologie) 23/1987, S. 201–215.

Nietzsche, Friedrich: Werke. Achte Abteilung, Zweiter Band, Nachgelassene Fragmente Herbst 1887–März 1888. KSA Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.), Berlin 1970.

Pelinka, Anton: Die Unheilige Allianz. Die rechten und die linken Extremisten gegen Europa, Wien u. a. 2015.

Polak, Regina: Auf Spurensuche: Religion im Kontext von Wertebildung, in: Verwiebe, Roland (Hg.): Werte und Wertebildung aus interdisziplinärer Perspektive, Wiesbaden 2019.

Rahner, Karl: Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Rahner, Karl: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln u. a. 1968.

Sedmak, Clemens: Europäische Grundwerte. Werte in Europa, in: Sedmak, Clemens: (Hg.): Solidarität. Vom Wert der Gemeinschaft, Darmstadt 2005.

Theobald, Christoph: Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg im Breisgau 2018.